



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Posgrado en Filosofía de la Ciencia

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Suerte epistémica: una aproximación al problema

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

PRESENTA:

Gabriel Martínez Sánchez

TUTORA: DRA. MARÍA DE LOS ÁNGELES ERAÑA LAGOS

(Instituto de Investigaciones Filosóficas)

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., junio de 2023

*Esta Investigación fue realizada gracias al apoyo del
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología*





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A la Dra. Ángeles Eraña que acepto ser mi directora de tesis, y que con sus recomendaciones, sus consejos y su prudencia me ayudó a construir esta tesis.

A la Dra. Mayte Muñoz por aquella clase de Teoría del conocimiento que nos dictó en el propedéutico de la Maestría, por su profesionalismo y por su pasión por quienes fuimos sus alumnos, gracias por aceptar ser mi revisora de tesis.

Al Dr. Miguel Ángel Fernández, por su cordialidad, sus útiles comentarios, por mostrarme con palabras sencillas qué aspectos debía mejorar en la tesis.

Al Dr. Ricardo Vázquez que me ayudó a establecer distinciones conceptuales fundamentales dentro de esta tesis.

Y por supuesto al Dr. Alejandro Vázquez del Mercado, porque sin su ayuda me hubiera resultado difícil llevar a buen término este trabajo, porque hizo suyo este proyecto de tesis.

A la Universidad Nacional Autónoma de México porque me ha permitido conocer a tanta buena gente, gente magnífica, las más inteligente, gente inolvidable.

A mi bonita familia que está en Oaxaca y Ciudad de México.

Desde luego, a un cariñito, que es la más preciosa del mundo, porque con su bonito amor siempre alimentó este sueño. Para Elia Marie.

Índice

Introducción.....	5
1. DESAFÍOS PLATÓNICOS.....	8
1.1. En busca de una definición del conocimiento	9
1.1.1. El saber es percepción.....	9
1.1.2. El saber es opinión verdadera.....	10
1.1.3. El saber es opinión verdadera acompañada de un <i>logos</i>	12
1.1.4. Conclusión.....	14
1.2. Herencia platónica	15
1.2.1. Condición adicional.....	16
1.2.2. Creencia verdadera justificada	17
1.2.3. Problema de Gettier	19
1.2.4. Conclusión.....	24
2. SUERTE EPISTÉMICA Y CONOCIMIENTO	25
2.1. Tres tesis epistemológicas.....	26
2.1.1. Tesis de inevitabilidad.....	26
2.1.2. Tesis del conocimiento	34
2.1.3. Tesis de incompatibilidad	35
2.2. Compatibilidad entre la suerte epistémica y el conocimiento.....	36
2.2.1. Suerte epistémica evidencial y verítica.....	38
2.2.2. Conclusión.....	41

3. FALIBILISMO O INFALIBILISMO	43
3.1. Falibilismo y suerte verítica.....	44
3.1.1. Dos formas de definir el falibilismo	44
3.1.2. La conexión de la justificación con la verdad.....	46
3.1.3. Conexión externista con la verdad.....	48
3.1.4. Conexión internista con la verdad.....	50
3.1.5. Inevitabilidad de la suerte verítica para el falibilismo.....	52
3.1.6. Conclusión.....	54
3.2. Infalibilismo y escepticismo del mundo externo.....	55
3.2.1. Conclusión.....	60
3.3. Falibilismo como opción que explica la tesis del conocimiento	61
Conclusión general	66
Referencias	70

Introducción

Se considera que el conocimiento es una creencia verdadera que se ha formado de manera no afortunada o accidental (Pritchard 2004: 193). A veces sucede que se obtiene una creencia verdadera, y además justificada, solo por casualidad (Zagzebski 1994: 65), a este fenómeno se le conoce como *suerte epistémica*.

Un sujeto puede formarse una creencia verdadera de forma accidental, fortuita o casual de diversas maneras. Se puede llegar a una creencia verdadera a partir de una conjetura afortunada; por ejemplo, al estar resolviendo un examen de opción múltiple, uno puede creer mediante suposiciones que “b” es la respuesta exacta, y que esa opción en efecto resulte ser la correcta. Otra persona puede creer que mañana martes lloverá en el sur de la ciudad, y esa corazonada puede ser cierta, a pesar de los robustos pronósticos de que durante toda la semana no habría lluvias. También se podría llegar a una creencia verdadera a partir de un testimonio transmitido con la intención de inducir a error, pero que sin quererlo estaba informando acerca de la verdad¹.

En relación a la suerte epistémica, Pritchard habla de un consenso que se refiere a la «intuición aparentemente universal de que el conocimiento excluye la suerte o, para decirlo de otra manera, que la suerte epistémica que a veces le permite a uno tener creencias verdaderas [...] es incompatible con el conocimiento» (2005: 1). A lo anterior, acerca de que la suerte epistémica es incompatible con el conocimiento se le conoce como la *tesis de incompatibilidad*. Este es un problema importante en tanto que la suerte epistémica aparece una y otra vez cuando se busca aprehender o decir qué es el conocimiento. Por ejemplo, si se establecen las condiciones para que una proposición cuente como conocimiento y se

¹ Miracchi (2015: 39s) brinda el ejemplo de un testimonio falso que sin pretenderlo revela la verdad.

cumplen esas condiciones, pero se satisfacen por azar; entonces, intuitivamente esa proposición no califica como conocimiento, ya que se debió a la suerte que se cumplieran los requisitos.

Al discurrir sobre el saber, en algún momento tenemos que pensar acerca de la suerte epistémica, no podemos desatenderlo. Una de las razones por la cual llevamos a cabo esta investigación está animada por este carácter omnipresente de la suerte epistémica. Tan inexcusable es la suerte epistémica que parece pervivir en cualesquiera de aquellos intentos que buscan dar cuenta de qué es el conocimiento.

Intentar explicar el fenómeno de la suerte epistémica sería un trabajo que no podríamos realizar aquí. Este escrito tiene propósitos más modestos. Esta tesis tiene dos objetivos: (i) responder a la pregunta ¿siempre existirá la posibilidad de que la suerte epistémica se presente en los intentos de definir el conocimiento?; y después, teniendo como base la respuesta obtenida, (ii) el planteamiento de un dilema entre el falibilismo o el infalibilismo, y la elección de una de estas alternativas.

Este trabajo se divide en tres capítulos. El primer capítulo contiene dos apartados. Y en el primer apartado, como antecedente de la investigación, analizamos el diálogo *Teeteto* de Platón en donde se encuentra una de las primeras tentativas para definir al conocimiento. El objetivo de examinar las distintas maneras en que Platón definió el conocimiento es para mostrar que el problema de la suerte epistémica ya se puede advertir en los intentos que el filósofo griego llevó a cabo para decir qué es el conocimiento. A través del dialogo *Teeteto*, Platón nos transmitió de forma implícita tres retos epistemológicos que están estrechamente relacionados con la suerte epistémica. Los desafíos implícitos en el diálogo son: ¿qué requisito hay que añadir a la creencia verdadera para que en conjunto nos proporcionen conocimiento?, ¿la suerte epistémica es compatible o incompatible con el conocimiento?, y ¿puede nuestro conocimiento ser infalible? En la segunda parte de este capítulo abordamos el primero de los desafíos: ¿qué requisito se debe agregar a la creencia verdadera para que nos proporcionen conocimiento?

Como se verá a lo largo de esta tesis, las tres interrogantes obtenidas a partir de Platón se ven afectadas por el problema de la suerte epistémica, de forma concreta, por la pregunta que es columna vertebral de esta disertación: ¿siempre existirá la posibilidad de que la suerte epistémica se presente en los intentos de definir el conocimiento?

En el segundo capítulo respondemos al siguiente desafío heredado por Platón: ¿son incompatibles la suerte epistémica y el conocimiento? Y para ello desarrollamos tres tesis en torno a la suerte epistémica y el conocimiento. La primera es la tesis de inevitabilidad, que muestra una manera en la cual la suerte epistémica es inevitable. La segunda es la tesis del conocimiento, que afirma que evidentemente tenemos conocimiento. Y la tercera es la tesis de incompatibilidad, según la cual, la suerte epistémica es incompatible con el conocimiento.

En el último capítulo afrontamos el tercer desafío implícito en el diálogo de Platón: ¿puede nuestro conocimiento ser infalible? Con este fin, en primer lugar exponemos el falibilismo y respondemos a la pregunta: ¿el falibilismo implica que siempre existirá la posibilidad de que la *suerte verítica* se presente en los intentos de definir el conocimiento? De este apartado sobre el falibilismo obtenemos el primer cuerno del dilema. En la segunda parte abordamos el infalibilismo y el problema del conocimiento del mundo externo que conlleva. Y de este apartado sobre el infalibilismo obtenemos el segundo cuerno del dilema. Después, habiendo respondido al último desafío y teniendo los dos cuernos del dilema, entre el falibilismo o el infalibilismo, tomamos partido por uno de ellos.

CAPÍTULO I

1. Desafíos platónicos

Resumen: En este capítulo se examinan tres maneras en que Platón definió el conocimiento en el diálogo *Teeteto*, y cómo el problema de la suerte epistémica se presenta en cada una de esas definiciones. Después se aborda uno de los primeros desafíos derivados del diálogo platónico, desafío que guarda una conexión cercana con la suerte epistémica.

1.1. En busca de una definición del conocimiento

Uno de los primeros intentos de averiguar qué es el conocimiento (Ryle 1990: 23) lo podemos encontrar en el diálogo *Teeteto* de Platón. En la obra se busca una «forma única» que abarque las diferentes clases de conocimiento (Cornford 2007: 47). Y para lograr ese cometido se plantean tres propuestas con relación a qué podría ser el saber.

1.1.1. El saber es percepción

La primera definición del *Teeteto* consiste en decir que el saber es percepción². Sócrates ofrece dos argumentos en contra de esta propuesta.

En el primer argumento Sócrates identifica la definición «el saber es percepción», con la sentencia de Protágoras «el hombre es medida de todas las cosas» (152a). Y en seguida aduce que ambas afirmaciones comparten la concepción heraclíteica de lo real, según la cual: «nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser» (152d-e). Todo esto para derivar que, si aceptamos que el saber es percepción, eso nos llevaría a la conclusión de que no hay una realidad estable. El criterio con el que se contrasta este argumento es que ‘el objeto de conocimiento debe ser estable’ (182e; Guthrie 1992: 79).

En la segunda argumentación Sócrates sostiene que tenemos órganos de los sentidos por medio de los cuales percibimos. Pero que hay conceptos como el ser, la identidad o la belleza (185a-186a), que no son percibidos mediante algún órgano corpóreo, sino aprehendidos «por medio de una actividad reflexiva» (Platón 1988: 153). Para Sócrates, sólo si alcanzamos el ser de algo alcanzaremos la verdad de ese algo. Y únicamente si alcanzamos la verdad, podemos adquirir el saber relativo a ese algo (186c).

² Por lo general el vocablo *aisthêsis* es traducido por «percepción» (Chappell 2021: § 6; Cooper 1970: 123; Cornford 2007: 50). Además, el término *aisthêsis* tiene en Platón un sentido muy amplio, por un lado hace referencia a los cinco sentidos; pero, también hace referencia a los placeres, los dolores, los deseos y los temores (Platón 1988: 156b). En todo caso, la percepción nos muestra algo que es diferente de los resultados de la reflexión racional (185c).

Sin embargo, el ser no puede ser alcanzado mediante la percepción porque no existe un órgano que desvele el ser. Así pues, la percepción no puede brindarnos conocimiento.

La experiencia perceptiva es falible. Así, podemos creer que tenemos la experiencia de percibir que p , por ejemplo, ver que hay una taza con avena sobre la mesa, y que realmente sea el caso de que tenemos una taza con avena justo enfrente. Pero también es posible una experiencia perceptiva en donde nos parezca como si p , y que esta no sea un verdadero caso de percibir que p , sino que sea una apariencia perceptiva, en donde nos parecería percibir que p , pero sin percibir p (como es el caso de una ilusión o una alucinación) [Steup & Neta 2020: § 5.1].

Teniendo en cuenta lo anterior, un caso de apariencia perceptiva que ejemplifica que no podemos identificar la percepción con el conocimiento es el siguiente:

Imagina que un beduino está buscando agua en el desierto, de pronto divisa lo que él piensa que es agua, y encamina sus camellos hacia allá. Lo cierto es que no está viendo agua sino un espejismo. Sin embargo, cuando llega al lugar, por suerte encuentra agua cerca del sitio donde ha tropezado uno de sus camellos. ¿Diríamos que el hombre tenía un conocimiento genuino de la existencia del agua en ese lugar?, intuitivamente nos parece que no, puesto que ha percibido que había agua ahí, y sin duda halló agua, pero lo ha encontrado por suerte (adaptado a partir de Dreyfus 1997: 292).

Con base en lo anterior, el requisito de obtener conocimiento mediante la percepción bien podría ser satisfecho por casualidad. Es decir, el naufragio de esta primera formulación también podría deberse a la suerte epistémica.

1.1.2. El saber es opinión verdadera

Sócrates se vale de un ejemplo de los tribunales para descartar que el conocimiento sea una opinión verdadera.

Para articular el contraejemplo, en esta sección del diálogo, al conocimiento se le atribuye que debe ser, además de una opinión verdadera: 'una experiencia de primera mano de los acontecimientos descritos' (Guthrie 1992: 79).

El contraejemplo del diálogo es que un juez sin haber participado en persona de un hecho; sino que, siendo persuadido por un orador, llega a tener opiniones verdaderas. Pero, sin que ello implique que obtiene conocimiento (201b-c; Guthrie 1992: 116; Platón 1988: 161).

Por una parte, se obtiene una opinión verdadera sin el acto presencial. Y por otra, no se adquiere conocimiento aun teniendo una opinión verdadera. Con esto se asevera en el diálogo que una opinión verdadera no va indispensablemente ligada al saber.

Creemos que esta definición también podría malograrse por la suerte epistémica. Para esto, imaginemos un juzgado en la Antigua Grecia:

En tal ambiente el juez se forma creencias sobre un hecho teniendo en cuenta lo que el abogado le muestra. Ahora imaginemos que el abogado Demóstenes siempre persuade teniendo en mira la verdad. En un entorno así el juez siempre se formará opiniones verdaderas 'rectas'. Este sería el caso en que tener una opinión verdadera significaría tener conocimiento, puesto que las opiniones estarían libres de error.

Pero no siempre prevalecería este escenario. Asumamos que si el abogado tiene interés en que el juez conozca la verdad del suceso, lo convenza en ese sentido. Pero si resulta perjudicial para la causa que el juez conozca la verdad de los hechos, el abogado podría convencerlo en otra dirección.

Así pues, tanto si Demóstenes persuade al juez de lo que efectivamente es la verdad como si no, el juez se formará una opinión que tendrá por opinión verdadera. A pesar de que el juez considera que tiene una opinión verdadera, nos parece que solo en el caso de que el abogado lo haya persuadido con la verdad, el juez tendrá conocimiento. Por tanto, para

tener conocimiento, el juez depende de una casualidad, a saber, que convenga al abogado persuadirlo sobre la verdad de los hechos.

Con un ejemplo análogo al del texto, se puede apreciar que una opinión verdadera permite el conocimiento por suerte, puesto que el juez bien podría formarse una opinión verdadera que calificaría como conocimiento, pero que se habría obtenido de manera fortuita.

1.1.3. El saber es opinión verdadera acompañada de un *logos*

Sócrates explora tres sentidos de *logos*³, para revisar si la adición de alguno de ellos puede lograr que una opinión verdadera se convierta en conocimiento.

En primer término, *logos* consiste en toda expresión del pensamiento por medio de palabras (206d). No obstante, la manifestación verbal del pensamiento está en cierta medida al alcance de todos, y cualquiera que tuviera una opinión verdadera sobre un tema y pudiera expresarlo en palabras, tendría conocimiento (206e). Por lo cual este no es el sentido de *logos* que se está buscando, porque se considera insuficiente (Chappell 2021: § 8), es análogo a solo tener una opinión verdadera (Fine 1979: 387).

En segundo lugar, *logos* se entiende como decir la característica por la que un objeto sometido a investigación se distingue de los demás (208d)⁴. Sin embargo, para Sócrates, una opinión verdadera ya incluye *logos*. Por ejemplo, para juzgar correctamente quién es Teeteto, se necesita distinguir qué es lo que diferencia a Teeteto de alguien que no es Teeteto; porque si

³ En cuanto al término *logos*, Bostock (1988: 202s) menciona que es difícil decidir qué significa, porque el vocablo tiene un amplio rango de significados especializados. Pero que, en un sentido relevante para la lectura del diálogo, *logos* puede significar razón, argumento o incluso justificación. Cornford (2007: 185) y McDowell (2014: 144) también coinciden con este significado conferido a *logos*.

⁴ En el diálogo, esta manera de entender *logos* se aborda en tercer lugar. Lo hemos puesto en un orden distinto para dejar al final el sentido de *logos* en el que se revela de forma explícita la suerte epistémica.

no es así, no se podría tener una opinión verdadera acerca de quién es Teeteto (209a-d). Esta propuesta tampoco se diferencia de tener, sin más, una opinión verdadera.

En último sentido, *logos* equivale a enumerar todas las partes o elementos que constituyen algo que es objeto del saber. Por ejemplo, para adquirir el saber relativo a la palabra 'carro', sería necesario enumerar letra a letra la conformación del vocablo carro. Dar cuenta de las sílabas de la palabra carro, únicamente contaría como tener una opinión verdadera, porque se estaría enumerando solo algunos de los elementos (206e-207c).

En el diálogo hay un ejemplo acerca de sílabas y letras, que nos permite apreciar que la suerte epistémica se despliega en esta última manera de caracterizar el conocimiento. El ejemplo que es el siguiente:

Los nombres Teeteto y Teodoro comienzan en griego con la misma sílaba «the» (*Theaítētos*, *Theódōros*). Si al pedirle a una persona que escriba «Teeteto», comienza en griego con *the*, diremos que empezó a escribir el nombre de forma correcta. Pero, si al pedirle a esa misma persona que escriba «Teodoro», en lugar de comenzar con *the*, inicia con *te*, lo que diremos es que esa persona no conoce cómo se conforma la primera sílaba de estos nombres, aunque al escribir «Teeteto» lo haya hecho bien.

A pesar de que al escribir el nombre Teeteto, pieza por pieza en el orden correcto, la persona mostró cumplir con los requisitos para que algo cuente como conocimiento. Al pedírsele que escribiera Teodoro, evidenció que los requisitos al escribir el otro nombre, los había satisfecho atribuyendo a una sílaba la letra que le correspondía, sin que en realidad tuviera claro que la sílaba se conformaba con esa letra.

Se deduce que la razón por la cual escribió bien la sílaba inicial del primer nombre y por la que satisfizo los requisitos para que este caso contara como un caso de conocimiento, es que había acertado en la escritura⁵. Y

⁵ El pasaje en donde se encuentra el problema de las sílabas y en el cual aparece el conflicto de la suerte epistémica se encuentra en 207d-208b.

por esta razón no podemos decir que se hallara en posesión del saber relativo al nombre Teeteto, puesto que había cumplido las exigencias, pero las había observado por casualidad.

1.1.4. Conclusión

Más allá de pensar que las sugerencias planteadas por Platón son, por ejemplo, para que discurremos sobre si el objeto del conocimiento tiene que ser estable o acerca de una experiencia personal, parece que las propuestas vertidas en el diálogo están ahí para ser contrastadas con la vara de la infalibilidad⁶. Esto, debido a las mismas objeciones que se van planteando a lo largo del texto (152c, 160d, 200e, 207c-209b). Por tal razón, uno de los criterios que se han extraído del diálogo es que el saber tiene que ser infalible (Cornford 2007: 49).

La tercera manera en que se entiende *logos*, agregada a la opinión verdadera, no proporciona un conocimiento así. Tampoco se obtiene un conocimiento libre de error en la definición del saber a manera de percepción o como opinión verdadera.

Por nuestra parte, en este breve recorrido hemos enfatizado que una manera en que estas propuestas fallan es porque la suerte epistémica se presenta en cada una de ellas (Chappell 2021: § 2 y 7).

Es menester notar que las tres propuestas vertidas en el diálogo para aprehender el conocimiento son rechazadas, pareciendo que se espera una

⁶ De acuerdo con el requisito de infalibilidad, para saber algo sobre el mundo, el sujeto debe ser capaz de descartar todas las formas posibles en las que podría estar equivocado (Lewis 1996: 549). Siguiendo este razonamiento, en esta tesis caracterizamos que el conocimiento infalible en Platón requiere la eliminación de la suerte epistémica. Dado que la suerte epistémica es un factor que podría intervenir en la formación de una creencia, y la infalibilidad es un criterio o una norma que tiene que ver con la justificación de la creencia, en la literatura epistemológica se distingue entre procesos de formación de creencias y procesos de evaluación de creencias (Kant 2007: 157ss; Russell 1912: 93-108; Popper 1994: 92; Goodman 1955: 96ss). Por mor de nuestro argumento, en este momento no haremos esa distinción, sino que asumiremos que infalibilidad y suerte epistémica son normas, criterios que nos permiten afirmar el conocimiento, es decir: que se excluya la posibilidad de la suerte epistémica implica infalibilidad, e infalibilidad implica que tenemos conocimiento.

precisión mejor. Y puesto que la definición más pulida expone una manifestación patente de la suerte, entonces la suerte epistémica es un verdadero problema cuando se está investigando qué es el conocimiento. Porque cuando Platón rechaza la definición en que estaba trabajando ya que apareció la suerte epistémica, lo que nos está indicando es que la suerte es incompatible con el conocimiento, nos dice que de esa manera no podemos obtener conocimiento⁷.

En consecuencia, consideramos que de forma implícita el diálogo platónico nos ha heredado los siguientes desafíos:

- (1) ¿Qué se debe agregar a la creencia verdadera para obtener conocimiento?
- (2) ¿La suerte epistémica y el conocimiento son incompatibles?
- (3) ¿Puede nuestro conocimiento ser infalible?⁸

El análisis de cada una de estas cuestiones nos conducirá al segundo objetivo de esta tesis, en donde, planteado como dilema, elegiremos entre el falibilismo o el infalibilismo.

1.2. Herencia platónica

El texto griego nos ha legado implícitamente tres desafíos. En esta sección abordamos la primera de las interrogantes, es decir: ¿qué requisito se debe agregar a la creencia verdadera para obtener conocimiento?

⁷ Sin embargo, en la búsqueda del conocimiento, la suerte epistémica también podría considerarse como una guía que oriente la investigación hacia un conocimiento en donde, precisamente, se elimine esa propiedad negativa de la suerte epistémica.

⁸ ¿Es posible eliminar todas las maneras en las que el sujeto que busca el conocimiento podría estar equivocado? Los contraejemplos basados en la suerte epistémica son una de las formas de mostrar que ciertos intentos de definir el conocimiento no están libres de error.

1.2.1. Condición adicional

En el *Teeteto*, el planteamiento más elaborado de Platón fue decir que, para obtener conocimiento habría que reunir un conjunto de tres condiciones. En primer lugar era necesario tener una opinión. Esta opinión debía tener la propiedad de ser verdadera. Y además se le agregaría un *logos*; en específico, este *logos* se entendía como ‘enumeración de partes’. Pero esta manera de definir el conocimiento resultó insatisfactoria, porque aun reuniendo tales condiciones no se podía garantizar la obtención de conocimiento.

A pesar de que no logró su propósito, con el hecho de tener la valentía de investigar cuáles son las condiciones que en conjunto nos llevarían a tener conocimiento; con eso, el filósofo griego nos heredó el reto de encontrar el tercer requisito, que agregado a la creencia verdadera⁹, sería capaz de brindarnos conocimiento.

La mayoría de los epistemólogos están de acuerdo en que el conocimiento requiere una creencia verdadera (Pritchard 2004: 193; Orozco 2011: 11). No obstante, para obtener conocimiento, aparte de la creencia verdadera, todavía se necesita algo más; esto es así, porque se requiere que en su formación o en su adquisición se excluya toda posibilidad de suerte epistémica.

Entonces, ¿qué componente o componentes se deben agregar a la creencia verdadera para obtener conocimiento, y que, al mismo tiempo, muestre que ese conocimiento no es fruto de la casualidad? Hasta antes de 1963, la respuesta de gran parte de los epistemólogos fue que ese requisito adicional era la justificación por medio de razones (Skrms 1967: 373s; McGlynn 2014: 1).

⁹ En sentido estricto Platón no habla de creencia verdadera, sino de opinión verdadera; empero, se ha considerado a la definición de conocimiento vertida en el *Teeteto* como un esbozo de lo que en el siglo XX se denominó la definición tradicional del conocimiento (Hoyos 2006: 90).

De manera que para obtener conocimiento se requería poseer una *creencia verdadera justificada*. La justificación, por medio de la posesión de buenas razones para creer una determinada proposición, era lo que se precisaba, y por eso se respaldaba el análisis tripartito del conocimiento (Chisholm 1957: 16; Ayer 1956: 34).

1.2.2. Creencia verdadera justificada

De acuerdo con el análisis tripartito del conocimiento proposicional, la creencia verdadera justificada (CVJ) es suficiente y también necesaria para el conocimiento. Esto quiere decir que al reunir las condiciones de creencia, verdad y justificación, la consecuencia natural es que se obtiene conocimiento. Y que en todos los casos de conocimiento, asimismo, se deben encontrar estos tres elementos.

Los componentes de CVJ¹⁰ se expresan de esta manera:

S sabe que *p*, si y solo si:

- i. *S* cree que *p*
- ii. *p* es verdadero
- iii. *S* está justificado al creer que *p*

Donde “*S*” se refiere al sujeto que conoce, y “*p*” a la proposición que se conoce (Dancy 2007: 39).

En el contexto de la teoría CVJ, las ideas generales detrás de las condiciones son:

Creencia. Solo se puede saber lo que se cree, de manera que, si un sujeto no cree que algo es el caso, eso le impide tener conocimiento acerca de ese algo. Para «creer francamente que *p*», no es suficiente tener una

¹⁰ Estas tres condiciones han sido cuestionadas por una minoría. La condición de creencia por Turri (2018). La condición de verdad por Hazlett (2010). Y la justificación por quienes argumentan que la creencia verdadera es suficiente para obtener conocimiento, por ejemplo, Sartwell (1991, 1992).

confianza bastante alta en p ; es algo más cercano a un compromiso o un estar seguro» (Ichikawa & Steup 2018: § 1). Un sujeto que cree que p todavía no conoce p , pero al creer ya se encuentra en un buen camino hacia el conocimiento, ya se enfila hacia él.

Verdad. Únicamente se pueden saber cosas que son verdaderas. Si un sujeto sabe que p ; por ejemplo, que ‘el planeta Tierra está compuesto en su mayoría por agua’, es porque lo que enuncia la proposición es en efecto verdadero.

Si tuviéramos la contraparte de esta proposición, es decir, ‘el planeta Tierra no está compuesto en su mayoría por agua’. Esto último no sería susceptible de transformarse en conocimiento, puesto que es falso. El conocimiento tiene una relación muy cercana con la verdad, está vinculado con cómo de hecho son las cosas. Y por eso no podemos saber lo que es falso.

Justificación. Lo que se busca con la justificación es que, al obtener conocimiento, ese conocimiento no se adquiera de manera fortuita. La justificación «trata de evitar que cuente como conocimiento cualquier acierto casual» (Dancy 2007: 39). Por ejemplo:

Existe la teoría conspirativa de que la tecnología celular 5G puede inutilizar al sistema inmune humano. Ahora supongamos que, sin ninguna base en particular, Santiago cree que esa teoría conspirativa es cierta y que constituye un caso de conocimiento. Pero pasado el tiempo y a través de prudentes investigaciones, la ciencia médica llega a demostrar, que por casualidad, la creencia de Santiago era cierta.

Lo que podemos decir de este caso es que una suposición afortunada como la de Santiago, no es conocimiento. Para que una creencia verdadera cuente como conocimiento, ella debe estar justificada¹¹.

Una creencia podría ser verdadera aunque estuviera formada de una manera incorrecta, podría ser verdadera aun sin tener ninguna base que la

¹¹ Más adelante veremos que incluso teniendo la justificación, todavía puede haber ciertas maneras en las cuales el conocimiento se obtiene de forma accidental.

sostenga. Y esa tal creencia verdadera no sería considerada conocimiento. Para que una creencia verdadera califique como conocimiento debe tener la propiedad, el estado o la condición de estar justificada¹² (Alston 1991: 71). En todos los demás casos se diría que solamente hay acierto casual.

1.2.3. Problema de Gettier

El análisis tripartito del conocimiento proposicional consideró que el papel designado para el requisito de la justificación era descartar que conjeturas afortunadas contaran como instancias de conocimiento.

Esa asunción con respecto a la justificación se mantuvo hasta que en 1963 el filósofo estadounidense Edmund Gettier publicó un breve artículo titulado: «Is Justified True Belief Knowledge?». En el opúsculo, con la presentación de dos contraejemplos, Gettier argumentó que la definición tripartita del conocimiento, el conocimiento como creencia verdadera justificada, es insuficiente.

Esta insuficiencia obedece a que es posible obtener una creencia verdadera y que además esté *justificada*, pero que esta ‘creencia verdadera justificada’ se haya obtenido de manera afortunada, de una manera que resulta inconsistente con el conocimiento (Ichikawa & Steup 2018: § 3), tal como se expondrá a continuación.

Gettier (1963: 121-123) presentó los dos ejemplos siguientes, en donde Smith y Jones son los protagonistas.

Primer caso. Smith y Jones presentan solicitudes de empleo. Mientras los dos están esperando la entrevista de trabajo, Smith ve a Jones sacar un puñado de monedas de su bolsillo, él se acerca y le ayuda a contarlas una

¹² En la literatura más reciente sobre epistemología, para referirse al estatus epistémico de las creencias, se prefiere hablar de “respaldo” en lugar de “justificación”; porque el término “respaldo”, «en principio, es neutral respecto del compromiso de aceptar (como correcta) la definición tradicional del conocimiento o el análisis tripartito del mismo» (Eraña 2013: 184).

a una, en total son diez monedas, y luego Jones vuelve a guardar las monedas. Además, Smith escucha al jefe de la compañía hablar por teléfono, diciéndole a alguien que Jones obtendría el empleo. Teniendo como base la evidencia sólida anterior, Smith justificadamente cree lo siguiente:

(i) Jones obtendrá el empleo, y Jones tiene diez monedas en su bolsillo.

La proposición (i) implica:

(ii) La persona que obtendrá el empleo tiene diez monedas en su bolsillo.

Smith ve la implicación que va de (i) a (ii), y acepta (ii) basado en la evidencia firme que tiene para (i).

Sin embargo, aunque Smith no lo sepa, es él mismo y no Jones quien obtendrá el empleo. El presidente de la compañía habló mal por teléfono. Y por casualidad Smith tiene exactamente diez monedas en su bolsillo. La proposición (ii) entonces es verdadera; aunque la proposición (i), a partir de la cual Smith la infiere es falsa.

En el ejemplo se cumplen los tres requisitos del análisis tripartito del conocimiento, pero con la consecuencia de que no se obtiene conocimiento. Porque ha sido una cuestión de suerte que la creencia (ii) de Smith fuera cierta. Ha sido una casualidad que tuviera justo diez monedas en su bolsillo, con lo cual cumplió (ii).

Segundo caso. Smith tiene buena evidencia para creer la siguiente proposición:

(iii) Jones es propietario de un Ford.

Smith tiene una fuerte evidencia, al menos una evidencia tan robusta como solemos tener cuando creemos que amigos, familiares o conocidos son dueños de los autos que conducen. La evidencia de Smith podría consistir en que, hasta donde alcanza su memoria, Jones siempre ha tenido un automóvil Ford. Amén que, recientemente Smith acompañó a Jones a

comprar un Ford. Y que hoy mismo por la mañana, Jones conducía un Ford cuando le dio un aventón a Smith.

Ahora consideremos que Smith tiene un amigo que se llama Brown, cuyo paradero desconoce totalmente. Con base en su creencia justificada (iii), y aplicando la *regla de adición a la disyunción*, Smith infiere correctamente la proposición:

(iv) Jones es propietario de un Ford o Brown está en Barcelona.

Desde luego que Smith está justificado por la regla de inferencia lógica en creer la proposición (iv), que ha sido deducida válidamente de (iii), para la cual dispone de evidencia sólida. Smith, por supuesto, no tiene idea de dónde está Brown.

Ahora tengamos en cuenta dos condiciones adicionales: a) que Jones ya no tiene un Ford, debido a que recientemente lo vendió, y que en su lugar está conduciendo un Ford alquilado; b) que por la más pura coincidencia, y sin que Smith lo sepa, Brown de hecho está en Barcelona.

Con lo cual llegamos a que Smith tiene una creencia, esa creencia es verdadera y además está justificada, pero aun así Smith no sabe (iv).

Casi todos los epistemólogos que han sopesado estos casos están de acuerdo en que la creencia verdadera justificada (ii) de Smith, al igual que (iv), no son instancias de conocimiento. Esto, debido a que ambas están infundadas por la suerte.

A partir de estos dos contraejemplos de Gettier, un número importante de filósofos han consentido en que las condiciones enunciadas por la definición tradicional del conocimiento no constituyen, en conjunto, condiciones suficientes para que *S* sepa que *p*; aunque, sí consideran que cada elemento de la teoría tripartita es necesario para el conocimiento. Es decir, que en los casos de conocimiento es posible encontrar estos tres elementos de la teoría. Pero que, al reunir la creencia, la verdad y la justificación, con eso no se obtiene la garantía de adquirir conocimiento.

Hay dos aspectos que saltan a la vista en los casos de Gettier.

- a) El primero es el hecho de que las creencias (ii) y (iv) que son verdaderas y justificadas, son ciertas de manera afortunada. Este es en esencia el problema de la suerte epistémica, la obtención de una creencia verdadera (con un cierto tipo de justificación) habiendo tenido suerte. En la primera parte del capítulo 3 abordaremos la cuestión acerca de cómo se relacionan la suerte epistémica y el conocimiento.
- b) En cuanto al siguiente punto, este tiene que ver con que, en ambos ejemplos, una creencia verdadera justificada se infiere de una creencia falsa justificada (Lowy 1978: 105).

Acerca de esta última cuestión, en algún momento se intentó enmendar el análisis CVJ añadiendo una cuarta condición, para que en conjunto, ahora sí, resultaran suficientes para obtener conocimiento. El cuarto requisito era:

La creencia de *S* de que *p* no es inferida de ninguna falsedad (Armstrong 1973: 152).

Teniendo en cuenta esta nueva estipulación, Chisholm diseñó un escenario conocido como el «Caso de la oveja en el campo» (Chisholm 1989: 93). En el contraejemplo presentado por Chisholm se obtiene un *caso de Gettier*¹³ en donde la creencia del sujeto no se infiere de ninguna falsedad.

Se trata de una persona que al caminar por una zona de granjas avista una aparente oveja en el campo. Entonces él cree:

(v) Hay una oveja en el campo.

La persona que mira se encuentra en unas condiciones que son tales que, cuando en esas mismas condiciones la persona observa, y toma lo que

¹³ Posterior a los ejemplos originales de Gettier, se le conoce como *caso de Gettier* al contraejemplo que desafía una definición particular del conocimiento.

observa como una oveja en el campo, sucede que es el caso que hay una oveja en el campo.

Ahora supongamos que la persona ha confundido un perro con una oveja, por lo que no está viendo una oveja. Sin embargo, en otra parte del campo y cerca de la oveja putativa, hay una oveja de verdad. Con este supuesto adicional la proposición (v) es cierta, porque es evidente que hay una oveja en el campo. Y puesto que la creencia está basada en la visión, una de nuestras facultades perceptivas que consideramos fiables, la mayoría de los epistemólogos secundarán la afirmación de que la creencia está justificada.

No obstante, se aprecia claramente que la creencia es verdadera solo por una cuestión de suerte, es cierta de una manera inconsistente con el conocimiento, ha sido fortuito el hecho de que hubiera una oveja real en el campo.

En este argumento, la creencia no se infiere de ninguna falsedad, como sí ocurría en los dos ejemplos de Gettier, en donde (ii) se deducía a partir de la proposición falsa (i), y (iv) se infería a partir de la falsa proposición (iii).

A pesar de que en la situación recreada por Chisholm, la creencia verdadera de que hay una oveja en el campo no es inferida de una creencia falsa, no se justifica que digamos que la persona sabe que hay una oveja en el campo.

Al adjudicarle una cláusula adicional a CVJ se intentaba reparar el análisis tripartito del conocimiento, pero aun así, no se satisfizo la tentativa de obtener conocimiento de manera cierta. La suerte epistémica, que aparecía en los intentos que realizó Platón de definir el saber, todavía continúa surgiendo en esta nueva manera de definir el conocimiento¹⁴.

¹⁴ Shope (1983) es un texto que proporciona gran parte de la historia de los intentos de resolver el problema de Gettier hasta 1980.

1.2.4. Conclusión

En sintonía con el primer desafío platónico, en primera instancia nos hemos aproximado a la condición de justificación. Aunque la justificación tiene como objetivo evitar la obtención de creencias verdaderas por suerte, hemos visto que incluso agregando este tercer requisito, la suerte epistémica sigue presentándose.

Después, debido al caso concreto del contraejemplo original de Gettier, una de las respuestas fue el intento de enmendar el análisis tripartito estipulando que una creencia verdadera justificada no debe inferirse de una creencia falsa justificada. Pero esta nueva forma en que se definió el conocimiento, de igual manera estuvo sujeto al surgimiento de la suerte epistémica.

Lo que buscamos destacar de este primer desafío implícito en el texto de Platón es el hecho de que, hasta ahora, en algunos intentos de definir el conocimiento la suerte epistémica se ha manifestado una y otra vez.

¿Siempre existirá la posibilidad de que la suerte epistémica se presente en los intentos de definir el conocimiento? Exploremos los dos desafíos restantes para ir adquiriendo mayor claridad sobre esta cuestión, y a la vez, para ir acercándonos al planteamiento del dilema.

CAPÍTULO II

2. Suerte epistémica y conocimiento

Resumen: En este capítulo se abordan tres tesis en torno a la suerte epistémica y el conocimiento. La primera tesis muestra una manera en la cual la suerte epistémica es inevitable. La segunda afirma que evidentemente tenemos conocimiento. Y la tercera es la tesis de que la suerte epistémica es incompatible con el conocimiento. El desarrollo de estas tres tesis se lleva a cabo con el fin de responder al que consideramos el segundo desafío heredado por Platón: ¿son incompatibles la suerte epistémica y el conocimiento?

2.1. Tres tesis epistemológicas

2.1.1. Tesis de inevitabilidad

El internismo y el externismo epistémicos son dos alternativas acerca de cómo se ha entendido la noción de justificación. En este apartado nuestro objetivo es mostrar una forma en la cual la suerte epistémica es inevitable tanto para la postura internista como para la postura externista¹⁵. Mostraremos que en estas dos grandes tradiciones epistemológicas se cumple la tesis de inevitabilidad. Para lograr nuestro propósito, además de abordar el internismo y el externismo de la justificación, también trataremos la teoría fiabilista de Goldman (que es una teoría representativa del externismo) y el nuevo problema del genio maligno.

Internismo y externismo de la justificación. Desde la perspectiva del internismo, «la justificación epistémica de una creencia es un asunto puramente interno en el sentido de que debe describirse sin referencia a ninguna conexión con el mundo exterior» (Kim 1993: 303), es decir, que «sólo las creencias u otros estados internos al sujeto sirven para determinar cuándo está justificada una creencia» (Eraña 2009: 47).

En cuanto a los factores internos del sujeto de la creencia, Kim menciona que «muchos de nuestros estados cognitivos, como las creencias y los pensamientos, los estados conativos, como las intenciones y los deseos, y los estados sensoriales, como las impresiones visuales y auditivas, son ejemplos prototípicos de lo que es interno en un sujeto cognitivo» (1993: 306).

El externismo se define en oposición al internismo. Si el internismo afirma que solamente los estados internos al sujeto sirven para determinar cuándo una creencia está justificada, el externismo postula que al menos algunos elementos distintos a los estados internos son los que confieren justificación a una creencia.

¹⁵ Esta forma de suerte epistémica se clasificará en 2.2.1. como suerte epistémica evidencial.

Una versión del internismo es el *internismo accesibilista*, según el cual:

Un estado o factor es interno de un sujeto (*S*) si *S* puede acceder a él a través de la reflexión [...]. La idea de fondo es que los factores que determinan la justificación de una creencia son condiciones a las cuales el sujeto (*S*) tiene (o puede tener) acceso cognitivo directo (Eraña 2009: 49).

Una manera en que se puede apreciar la oposición internismo de accesibilidad versus externismo, es teniendo en cuenta la siguiente pregunta: «para que una creencia esté justificada ¿es una condición necesaria que quien tiene la creencia conozca esa justificación?». Ante tal interrogante, el internismo accesibilista se erige como la posición que responde afirmativamente a la pregunta. Por su parte, el externismo arguye que el acceso a aquello que justifica la creencia no constituye un requisito necesario (King 2013: 314).

Cuando el internismo accesibilista asegura que el sujeto puede tener acceso mediante la reflexión a los estados internos que confieren la justificación de una creencia, el externismo sostiene que la justificación epistémica «es (al menos) en parte una función de las características externas a las que el conocedor carece de acceso cognitivo» (Engel 1992: 60).

BonJour considera que la formulación más generalmente aceptada para el internismo accesibilista de la justificación, es la siguiente:

Una teoría de la justificación es internista, si y solo si requiere que todos los factores necesarios para que una creencia esté justificada epistémicamente para una persona dada, sean cognitivamente accesibles para esa persona, interno a su perspectiva cognitiva (2010: 364).

Y ahí mismo, BonJour menciona que una teoría de la justificación es externista, si permite que al menos alguno de los factores justificantes no tenga que ser así accesible, de manera que pueda ser externo a la

perspectiva cognitiva del creyente, de manera que pueda estar más allá de su conocimiento.

El internismo accesibilista de la justificación, pues, es la postura de que son los estados internos del sujeto de la creencia, estados a los que el sujeto tiene o puede tener acceso, lo que determina si una creencia está justificada. Estos factores internos pueden ser, por ejemplo, otras creencias u otros estados mentales. Y únicamente los factores internos pueden ser considerados razones para aceptar una creencia. Además, en el internismo se considera que una creencia está justificada solo si el sujeto tiene buenas razones para aceptar la creencia, y si puede ofrecer esas buenas razones a favor de esa creencia (Eraña 2009: 48-50).

Fiabilismo de procesos. La teoría fiabilista es un ejemplo destacado del externismo, es una de las versiones más aceptadas de él.

El fiabilismo de procesos es una teoría de la justificación epistémica que fue formulada originalmente por Goldman en: «What Is Justified Belief?» (1979: 1-23). Ahí Goldman propone que una condición necesaria para que una creencia esté justificada es que la creencia se produzca o se genere de manera *adecuada*. Pero ¿qué tipos de procesos de formación de creencias son adecuados?, y ¿qué es un proceso?

Según Goldman, se entiende por un proceso de formación de creencias:

Una operación o procedimiento funcional, es decir, algo que genera un mapeo de ciertos estados -los "insumos"- con otros estados -los "resultados"-. En este caso, los resultados son estados de creer esta o aquella proposición en un momento dado (2013: 215).

Los procesos como la memoria, la percepción estándar y el buen razonamiento son ejemplos de tipos de procesos de formación de creencias apropiados. Los procesos apropiados, a decir de Goldman, son los que confieren justificación a las creencias, y la razón es que estos procesos tienen la particularidad de ser fiables. La característica que estos

procesos apropiados tienen en común es la *fiabilidad*, es decir: que la mayoría de las creencias que producen son verdaderas. Por otro lado, lo que comparten, por ejemplo, el razonamiento confuso, la mera corazonada y la generalización apresurada es la falta de fiabilidad.

La propuesta del texto: «What Is Justified Belief?» es que la justificación de una creencia está fijada por la fiabilidad del proceso o los procesos que la originan.

Goldman afirma que su teoría es etiológica, esto quiere decir que el estatus de justificación de una creencia depende de su historia previa, lo cual en último término significa tener como origen operaciones fiables. En relación con esto, Goldman también distinguió entre procesos que son *independientes de creencias* y procesos *dependientes de creencias*. Los primeros son procesos en donde ninguno de sus insumos son estados anteriores de creencia (un ejemplo de este tipo de proceso es la percepción). Los segundos son procesos en donde, al menos, alguno de sus insumos son estados de creencia, a partir de lo cual se generan nuevas creencias (ejemplo de esto son la inferencia y la memoria).

En el fiabilismo, la justificación se le confiere a una creencia por la relación que el proceso apropiado que genera la creencia tiene con la verdad.

Uno de los temas fundamentales en epistemología es el que se refiere a la conexión entre justificación y verdad. Se afirma que la justificación y la verdad están relacionadas conceptualmente, que existe una conexión entre una cierta creencia que está justificada y que es verdadera. La razón para este punto de vista está sustentada en la convicción de que el conocimiento no surge cuando una creencia resulta ser verdadera simplemente por suerte; sino que es el hecho de tener una creencia que está justificada lo que le proporciona, en cierto sentido, una conexión con la verdad (Cohen 1984: 279).

Goldman asume que la conexión entre la justificación y la verdad viene dada por la fiabilidad.

Además de que la fiabilidad del proceso puede entenderse en términos de frecuencia de verdad de la creencia justificada, la fiabilidad también puede comprenderse como propensión a la verdad (Goldman & Beddor 2016). En todo caso, a esta justificación que provee el fiabilismo, la cual está sustentada en la fiabilidad, se le considera una indicación objetiva de la verdad; ya que no es por casualidad que ambos, justificación y verdad, estén conectadas conceptualmente.

La posición general del fiabilismo de procesos se puede formular del siguiente modo:

Una creencia p puede considerarse una creencia justificada sólo si p se produjo mediante un proceso fiable, donde el insumo sobre el que éste opera determina, en cierto grado, el resultado específico que ofrecerá. El insumo, en este sentido, causa la creencia de que p en el sujeto S y, sólo si p está en una relación causal apropiada con el medio ambiente, el proceso operará correctamente, es decir, producirá creencias verdaderas como resultado (Eraña 2013: 188).

Cuando Goldman dice que la única condición para que una creencia esté justificada es que la creencia se produzca mediante un proceso fiable, una postura que se adopta es que, «si éste fuese el caso, entonces no debería ser posible tener creencias justificadas que no fuesen resultado de un proceso de este tipo» (Eraña 2013: 191).

Para Goldman, la fiabilidad es la única vía para la obtención de creencias justificadas, es lo único necesario para la justificación.

Sin embargo, como se verá en seguida, el nuevo problema del genio maligno muestra que la fiabilidad no es necesaria para la justificación.

Nuevo problema del genio maligno. Para que una creencia verdadera se convierta en conocimiento es necesario satisfacer la condición de justificación, esta condición de justificación puede ser de carácter internista o externista. No obstante, ni una condición internista ni una

condición externista son suficientes para que se logre eliminar completamente la suerte epistémica (Engel 1992).

El nuevo problema del genio maligno ilustra este punto, nos muestra que la suerte afecta ambas posturas. Veamos primero cómo infecta la posición externista. Y a continuación de qué manera corrompe el enfoque internista.

El nuevo problema del genio maligno surgió como un argumento en contra del fiabilismo, y consiste en lo siguiente:

Imagina que hay alguien que se llama Raúl, y que Raúl tiene una contraparte epistémica suya, al cual llamaremos Raúl gemelo. Consideremos también la condición de que Raúl gemelo, sin que él lo sepa, habita en un mundo donde opera un poderoso genio. Como contrapartes epistémicas, Raúl y Raúl gemelo se encuentran en los mismos estados mentales no fácticos¹⁶. Si resulta que Raúl tiene una experiencia verdadera, Raúl gemelo pasará por una experiencia consciente que es subjetivamente indistinguible de la experiencia de Raúl. Si Raúl recuerda algo, su contraparte parecerá recordar el mismo hecho. Si Raúl sabe que algo es verdad, su contraparte creerá que ese algo es verdadero. Tanto Raúl como Raúl gemelo coinciden al encontrar que tienen las mismas intuiciones.

Ahora pensemos un escenario en donde, desde la playa Raúl ve la isla de Cozumel, sabe que quiere llegar remando hasta allá y se pone a bogar para alcanzar ese cuerpo de tierra. Raúl gemelo, por su parte, parecerá ver la isla de Cozumel, creerá que quiere llegar remando hasta ella y también creerá que se ha puesto a remar para alcanzarla.

Cuando en relación con las creencias que tienen que ver con su entorno inmediato, Raúl hace las cosas bien; Raúl gemelo, su contraparte, debido a los esfuerzos del genio, es engañado sistemáticamente. Raúl gemelo se desenvuelve en estas experiencias a ciegas, él avista una isla inexistente y

¹⁶ Se considera que los estados mentales fácticos, como saber o ser consciente, solamente pueden vincular a un agente con la verdad. Mientras que los estados mentales no fácticos, como creer o pensar, pueden vincular a un agente con verdades o falsedades (Nagel 2017).

rema con miembros fantasmas por un mar Caribe imaginario. El genio poderoso puede tornar, como en el ejemplo, un proceso cognitivo fiable en el mundo real como el de la percepción, en algo poco fiable.

Es muy importante apuntar que, aunque frente a Raúl gemelo no está Cozumel, sino una experiencia inducida, se ha considerado que tanto la creencia de Raúl como de Raúl gemelo están justificadas. Si bien existe el convencimiento de que la contraparte epistémica de Raúl no sabe nada, que sus creencias sobre el mundo externo no constituyen conocimiento; también está la convicción de que la contraparte no está menos justificada en sus creencias que Raúl en sostener las suyas. Esto se piensa así, debido a que ambos forman sus creencias a partir de un proceso cognitivo fiable en el mundo real; pero que, desafortunadamente ese mismo proceso resulta poco fiable en un mundo alternativo a causa de las maquinaciones de un poderoso genio.

Uno de los aspectos que este argumento busca resaltar es la posibilidad de tener una creencia justificada sin tener fiabilidad, que la fiabilidad no es necesaria para la justificación¹⁷.

Aparte de remarcar que no se puede establecer un vínculo indisociable entre la fiabilidad y la justificación, ni tampoco entre la justificación y el conocimiento; el nuevo problema del genio maligno también muestra una manera en el que es una cuestión de suerte el hecho de que nuestras facultades cognitivas sean fiables, porque en un mundo donde opera un genio maligno, esas mismas facultades cognitivas resultan muy poco fiables (Engel 1992: 63-64).

Puesto en otras palabras, si asumimos, como de hecho lo hacemos, que nosotros habitamos el mundo real, el entorno que no es manipulado por un genio; entonces, somos afortunados de estar en el mundo donde no somos engañados por un genio poderoso. Nuestro conocimiento, quizá el obtenido gracias a procesos cognitivos fiables, sería, por esto, también una

¹⁷ Para el nuevo problema del genio maligno y algunas de sus implicaciones, véase Lehrer & Cohen 1983, Cohen 1984 y Littlejohn 2009.

cuestión de suerte; ya que estos mismos procesos cognitivos fiables, no nos brindarían conocimiento en un escenario manipulado¹⁸.

Consideraciones similares se pueden aplicar para cualquier teoría externista. Por ejemplo, en cuanto al enfoque externista de que una creencia sea segura¹⁹, si bien el hecho de que una creencia segura sea cierta no es una cuestión de suerte, tener creencias seguras sí lo es, porque en un mundo manipulado por un genio maligno ninguna de las creencias es segura (Engel 1992: 63).

En el internismo también se presenta la situación en que, de cierta forma, es un asunto de suerte cuando una creencia justificada resulta ser cierta²⁰. Para apreciar esto, volvamos al ejemplo de Raúl y Raúl gemelo.

Si acontece que Raúl satisface las condiciones internistas para que su creencia esté epistémicamente justificada²¹; entonces, Raúl gemelo, obedeciendo a que es su contraparte epistémica, también cumple con esos requisitos, y por lo tanto también está justificado internamente (Engel 1992: 61).

Los casos en que Raúl está justificado internamente, también son casos en que Raúl gemelo, su contraparte, asimismo está justificado. Todo esto, a pesar de que Raúl gemelo, como víctima del poderoso genio tiene la creencia justificada internamente de que está, por ejemplo, frente a Cozumel, cuando la creencia de hecho es falsa.

¹⁸ Goldman (1993) da una respuesta al nuevo problema del genio maligno, lo hace a través del *fiabilismo de lista aprobada*, que es una variante del fiabilismo de proceso. Comesaña (2002), distinguiendo dos formas diferentes en que un proceso puede ser fiable, también brinda una solución al nuevo problema del genio maligno.

¹⁹ Para una breve explicación de la condición de Seguridad, véase la nota 19.

²⁰ Aunque el nuevo problema del genio maligno apareció en la literatura como un problema para la teoría fiabilista de la justificación epistémica, la dificultad ahí planteada afecta tanto al internismo como al externismo (Engel 1992, Littlejohn 2009).

²¹ Los requisitos para estar justificado de manera internista podrían provenir, por ejemplo, del evidencialismo, según el cual: la creencia del sujeto de que p está justificada, si y solo si, creer que p es la actitud hacia p que mejor se ajusta a la evidencia del sujeto (Feldman & Conee 1985), donde la evidencia consiste exclusivamente en los estados mentales actuales del sujeto (Conee & Feldman 2004).

La diferencia que se aprecia en el caso en que Raúl y Raúl gemelo están justificados internamente en sus creencias, es que Raúl gemelo está siendo engañado de forma sistemática, mientras que Raúl no lo está. Si hubiera un trueque, si ambos cambiaran de lugar, no habría diferencias en lo que cada uno ha venido creyendo hasta ese momento, salvo que ahora sería Raúl la desafortunada víctima del genio.

De lo anterior se puede distinguir de forma manifiesta que Raúl y nosotros, si asumimos que nos movemos en el mundo real con una postura internista, somos afortunados de estar en el mundo en el que estamos y no en el mundo gobernado por el genio.

Por mor del argumento (asumiendo que habitamos el mundo real), nosotros estamos en el mundo real gracias a una casualidad favorable, porque existe la posibilidad de que podríamos ser víctimas de un genio malvado, y, por tanto, en ese sentido, somos afortunados de no serlo. Así que, obedeciendo a esto, también se proyecta un sentido en el que es un asunto de mera suerte cuando una creencia justificada de forma interna resulta ser cierta.

De esta manera, ya que es posible que las creencias justificadas de un sujeto lo sean gracias a una casualidad afortunada, y esto independientemente de que el enfoque epistemológico sea internista o externista; entonces, es razonable la conclusión de que la epistemología no puede librarse de la presencia persistente de la suerte epistémica (Engel 1992: 59-64).

2.1.2. Tesis del conocimiento

De acuerdo con esta tesis, como humanidad nosotros poseemos una gran cantidad de conocimiento sobre el entorno que nos rodea (Reed 2002: 143; Cohen 1988: 91; Lewis 1996: 549). La percepción general es que la tesis del conocimiento es cierta. Así, por ejemplo, sabemos que el punto oceánico más profundo se encuentra en las aguas del Pacífico, en el Abismo de

Challenger; que Marte es un planeta rocoso en donde es improbable que hoy día haya vida o que el poder de fuego del ejército israelí es mayor que el de la organización palestina Hamás. Sabemos innumerables cosas respecto a la vida cotidiana y tenemos también conocimientos especializados. Juntos sabemos muchas cosas o al menos creemos que ese es el caso; hasta que nos encontramos con un problema como el de la suerte epistémica, que nos sugiere que lo que creemos saber podría obedecer a la suerte.

2.1.3. Tesis de incompatibilidad

En el diálogo de Platón, el motivo por el cual se diluye el conocimiento en la tercera definición más pulida, es por el problema de la suerte epistémica. En su texto, el filósofo griego nos expone la razón por la que él considera que la suerte epistémica es incompatible con el conocimiento. Nos explica que una creencia verdadera obtenida por medio de una suposición afortunada no califica como conocimiento. Nos muestra que en cuanto la suerte epistémica se manifiesta el conocimiento se disipa.

La suerte epistémica es, asimismo, la esencia del problema de Gettier. Con Gettier quedó demostrado que incluso teniendo la condición de justificación (cuyo papel es descartar que conjeturas afortunadas cuenten como ejemplos de conocimiento) todavía es posible tener una creencia verdadera y justificada que sea solo afortunadamente cierta. Y, asimismo, que si un sujeto adquiere una creencia verdadera de manera fortuita, esta no llega a conocimiento²².

²² El artículo de Gettier dio lugar a un conjunto de textos que intentaban resolver el problema que ahora lleva su nombre. Algunas de estas propuestas buscaban solucionar el problema complementando el análisis CVJ con una cuarta condición. Así, Unger (1968) buscó enmendar el análisis del conocimiento incorporando una cláusula anti-suerte explícita, quedando el análisis de la siguiente manera:

S sabe que p , si y solo si:

- i. S cree que p
- ii. p es verdadero
- iii. S está justificado al creer que p

La afirmación de que la suerte epistémica es incompatible con el conocimiento también ha sido secundada por un gran número de epistemólogos. Como ejemplo, los siguientes epistemólogos representativos: Bertrand Russell en *The Problems of Philosophy* formula la siguiente pregunta: «¿podemos saber algo, por completo, alguna vez, o simplemente a veces solo por suerte, creemos lo que es verdad?» (1912: 131), en donde la implicación del cuestionamiento es que la creencia verdadera obtenida por suerte no es conocimiento. Marshall Swain en *Reasons and Knowledge* sostiene que: «las conjeturas afortunadas no constituyen conocimiento fáctico» (1981: 31). Mientras que Jonathan Ichikawa y Matthias Steup, en su artículo «The Analysis of Knowledge» para *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, aseveran que la obtención por casualidad de una creencia verdadera no es conocimiento.

La epistemología ha supuesto tradicionalmente que la tesis de incompatibilidad es una herencia platónica. Ante ella nos vemos conminados a preguntar: ¿en verdad en cuanto aparece la suerte epistémica se difumina el conocimiento?, o ¿podrían convivir la suerte epistémica y el conocimiento?

2.2. Compatibilidad entre la suerte epistémica y el conocimiento

Tenemos tres tesis que en conjunto forman una tríada lógicamente contradictoria:

iv. La creencia de *S* no es verdadera simplemente por suerte.

Se considera que este análisis es redundante, en el sentido de que la cuarta condición implica las primeras dos condiciones (Zagzebski 1994: 69; Ichikawa & Steup 2018). Pritchard también propuso una cuarta condición anti-suerte:

Seguridad. En casi todos (si no en todos) los mundos posibles cercanos en los que el sujeto forma su creencia de que *p* del mismo modo en que la forma en el mundo real, *S* sólo cree que *p* cuando *p* es verdadera (2005: 163).

No obstante, Hiller & Neta (2007) han argumentado que ninguna condición de seguridad puede eliminar todos los casos de suerte verdadera.

- i. Tesis de inevitabilidad, que muestra una forma en la cual las creencias justificadas de un sujeto son ciertas gracias a una casualidad favorable. Esa casualidad afortunada, por ejemplo, es la de encontrarse el sujeto en el mundo real y no en un mundo donde opera un poderoso genio.
- ii. Tesis del conocimiento, según la cual, la intuición bastante fuerte de que poseemos una cantidad ingente de conocimiento es cierta.
- iii. Tesis de incompatibilidad, que afirma que la suerte epistémica y el conocimiento son incompatibles.

En su particularidad cada una de estas tesis es verosímil, pero juntas conforman una combinación inconsistente.

Puesto que hay una forma en que la suerte epistémica es inevitable, entonces ¿cómo se explicaría la convicción de que disfrutamos de una gran cantidad de conocimiento? El hecho de que haya una manera en la cual la suerte epistémica es inevitable y que a su vez, exista la percepción de que es innegable que tenemos conocimiento, nos sugiere que algún tipo de suerte epistémica debe ser compatible con el conocimiento.

Un caso concreto que nos ilustra que la suerte epistémica y el conocimiento son compatibles es el siguiente²³:

Imaginemos una situación en la que Elia participa en una rifa de fin de semestre y gana un diccionario especializado, luego lee varias de las entradas y corrige muchos de los malentendidos que solía tener. Puesto que tuvo mucha suerte de haber ganado la rifa, hay un sentido en el que las creencias resultantes de Elia son verdaderas solamente por suerte. Pero intuitivamente este tipo de suerte es compatible con el conocimiento, este no es el tipo de suerte que interfiere con la posesión de conocimiento (Ichikawa & Steup 2018: § 8)²⁴.

²³ Esta clase de suerte epistémica compatible con el conocimiento se aborda con más detalle en el apartado inmediato siguiente.

²⁴ Otro ejemplo de suerte epistémica compatible con el conocimiento es el caso ofrecido por Nozick (1981: 193), en el cual, la máscara de un ladrón de banco se desliza mientras el

Hay suerte epistémica compatible con el conocimiento, por tanto, la tesis de que la suerte y el conocimiento son incompatibles no es del todo exacta, no obstante: ¿algún tipo de suerte epistémica es verdaderamente incompatible con el conocimiento? Esto también se responderá a continuación.

2.2.1. Suerte epistémica evidencial y verítica

En el texto de 1968 «An Analysis of Factual Knowledge», Unger mostró algunas formas de suerte epistémica compatible con el conocimiento. En específico, él distinguió los siguientes tres tipos de suerte epistémica inofensiva²⁵:

a) *Suerte proposicional*: aun cuando puede ser completamente accidental que p , un sujeto todavía puede saber que p . Por ejemplo, un sujeto que presencia un accidente de auto ciertamente puede saber que ocurrió el accidente.

b) *Suerte existencial*: para que un sujeto esté en posibilidad de saber que p , el sujeto debe existir, y podría darse el caso de que sea extraordinariamente afortunado que el sujeto exista.

Así, si una persona observa a una tortuga que se arrastra por el suelo, esta persona, puesto que la está mirando, puede saber que la tortuga se desplaza por el suelo. Y por este motivo no es accidental que la persona tenga razón en cuanto a que es el caso que hay una tortuga arrastrándose por el suelo. Ahora supongamos que justo en ese momento una piedra pesada habría caído sobre la persona y la habría matado al instante, de no haber sido por un hecho del todo accidental que impide la caída de la roca

ladrón escapa, y uno de los espectadores ve y puede llegar a saber quién está robando el banco, a pesar de que es por pura suerte que el espectador esté en la posición en que se encuentra cuando la máscara del ladrón se resbala.

²⁵ La descripción de cada uno de los tipos de suerte epistémica inocua, así como el primer y tercer ejemplos fueron tomados de Engel (2010: 337). Por su parte, el segundo ejemplo dimana de «An Analysis of Factual Knowledge» de Unger.

y le permite seguir con vida. Ante esta última suposición, es de hecho un accidente que el observador de tortugas siga con vida en el momento en que mira a la tortuga arrastrarse por el suelo. Aun así, no es accidental que en esa circunstancia la persona *tenga razón* acerca de que es el caso que hay una tortuga desplazándose por el suelo; y que, por eso mismo, el observador de tortugas *sepa* que hay una tortuga caminando ahí en el suelo. Por tanto, puede que no sea en absoluto accidental que un sujeto tenga razón sobre un determinado asunto, aunque sea en gran medida un accidente que el sujeto esté vivo. La suerte existencial del sujeto no lo incapacita para saber que p .

c) *Suerte facultativa*: para saber que p , un sujeto debe poseer las habilidades cognitivas necesarias para el conocimiento. Por ejemplo, imaginemos que un sujeto recibe un disparo en la cabeza, pero de manera afortunada el proyectil deja intacta las regiones vitales del cerebro, regiones indispensables para el pensamiento y el conocimiento conceptual. El sujeto es inmensamente afortunado de que todavía posea las capacidades cognitivas necesarias para el conocimiento; sin embargo, puesto que las posee, todavía es capaz de saber muchas cosas, incluido que recibió un disparo en la cabeza.

Estos ejemplos de suerte epistémica benigna se pueden clasificar de acuerdo con Engel (1992) como 'suerte evidencial'.

En el texto de 1992: «Is Epistemic Luck Compatible with Knowledge?», Engel concluyó que se pueden distinguir solamente dos tipos de suerte epistémica. Por un lado está la suerte epistémica compatible con el conocimiento, la suerte epistémica inofensiva, tal como en los ejemplos anteriores y otros similares. Esta suerte se caracteriza de la siguiente manera:

Suerte evidencial: S tiene suerte al creer que p en la circunstancia C si es solo una cuestión de suerte que S tenga la evidencia e para p ; pero, dado e , no es una cuestión de suerte que su creencia de que p sea verdadera en C (Engel 1992: 67; 2010: 337).

Es una cuestión de suerte que el sujeto tenga la evidencia que tiene; pero, puesto que posee esa evidencia, no es una cuestión de suerte que su creencia sea cierta.

Los distintos tipos de suerte epistémica inocua identificados por Unger se pueden agrupar, en la clasificación de Engel, como suerte evidencial. Porque en los casos que Unger presenta: puede ser un asunto de suerte que ocurra p (suerte proposicional), una cuestión de suerte que un sujeto exista para que esté en posibilidad de saber que p (suerte existencial), y asimismo puede deberse a la suerte que el sujeto posea las habilidades cognitivas indispensables para conocer que p (suerte facultativa); pero aun así, pese al carácter afortunado de que el sujeto exista, de que tenga las capacidades necesarias para conocer y aunque sea una cuestión de suerte que ocurra p , con todo, no es una cuestión de suerte que el sujeto sepa que p es el caso. Porque un sujeto podría tener suerte en una cantidad ingente de escenarios. Empero, si el sujeto posee la evidencia que lo conduce a tener razón acerca de un asunto específico, no sería una cuestión de suerte que su creencia fuera cierta.

Y por otra parte tenemos la suerte epistémica incompatible con el conocimiento. La descripción que Engel realiza de este tipo de suerte es la siguiente:

Suerte verítica: S es verdaderamente afortunado al creer que p en la circunstancia C si y solo si, dada la evidencia que S tiene para p , es solo una cuestión de suerte que la creencia de S en p sea verdadera en C (Engel 1992: 67; 2010: 337).

Es simplemente una cuestión de suerte que la creencia del sujeto resulte cierta. Este tipo de suerte es el que realmente resulta incompatible con el conocimiento.

¿Cómo podríamos escapar de la suerte epistémica verítica? Es la clase de suerte en la que se adquiere una creencia verdadera, creencia verdadera para la cual se tiene algún tipo de respaldo; pero que, bajo una mirada más

cercana, se aprecia que es una creencia verdadera que se debe completamente al azar. Un excelente ejemplo de este tipo de suerte es el problema de Gettier, repasemos brevemente el argumento para advertir de qué manera se revela ahí la suerte verítica:

Smith tiene buena evidencia para creer que (a) '*Jones es propietario de un Ford*'. Podría ser, por ejemplo, que hoy en la mañana Smith acompañó a Jones a comprar un automóvil Ford. Además, sucede que Smith tiene un amigo que se llama Brown, pero Smith ignora completamente en donde podría encontrarse Brown. A partir de (a) Smith infiere por adición a la disyunción la proposición (b) '*Jones es propietario de un Ford o Brown está en Barcelona*'. Ahora consideremos que Jones vendió su automóvil Ford, pero por la más pura casualidad Brown está en Barcelona. Con lo cual llegamos a que Smith tiene una creencia verdadera y también justificada (la creencia verdadera [b]), pero aun así Smith no sabe (b). Porque es una cuestión de suerte que la creencia de Smith '*Brown está en Barcelona*', y luego, '*Jones es propietario de un Ford o Brown está en Barcelona*' resultara cierta.

Este es un caso paradigmático de cómo se manifiesta la suerte verítica. ¿Cómo podría evitarse la adquisición de una creencia que llega a ser verdadera solo mediante una mera conjetura? No parece haber una salida. Ante la suerte verítica la posibilidad de adquirir conocimiento se ve anulada, esto porque se considera que el conocimiento es una creencia verdadera que se ha formado de manera no afortunada o accidental.

2.2.2. Conclusión

De este apartado queremos resaltar que existe un tipo de suerte epistémica realmente incompatible con el conocimiento, esa es la suerte epistémica verítica. En este sentido era correcta la intuición de Platón, en su tercera definición del conocimiento, de que la obtención de una creencia

verdadera de forma afortunada o accidental es incompatible con el conocimiento.

A la conclusión del primer desafío de que: i) en algunos intentos de definir el conocimiento la suerte epistémica siempre se ha presentado; podemos agregar la conclusión reciente: ii) la suerte verítica es la que verdaderamente resulta incompatible con el conocimiento. Ahora es el turno de abordar la tercera pregunta implícita en el diálogo platónico: ¿puede nuestro conocimiento ser infalible?

CAPÍTULO III

3. Falibilismo o infalibilismo

Resumen: En este capítulo nos enfrentamos al que hemos considerado como el tercer desafío implícito en el diálogo de Platón: ¿puede nuestro conocimiento ser infalible? Para esto, en la primera parte exponemos el falibilismo y respondemos a la cuestión: ¿el falibilismo implica que siempre existirá la posibilidad de que la suerte verídica se presente en los intentos de definir el conocimiento? En la segunda parte abordamos el infalibilismo y el problema del conocimiento del mundo externo que trae consigo. Y después, habiendo respondido al último desafío y teniendo los dos cuernos del dilema, entre el falibilismo o el infalibilismo, nos decantamos por uno de ellos.

3.1. Falibilismo y suerte verítica

En esta sección mostraremos que la aparición de la suerte verítica en los intentos de definir el conocimiento es una consecuencia del falibilismo²⁶, y esto lo haremos patente por medio del tema de la *conexión de la justificación con la verdad*. La suerte verítica se presenta tanto en el internismo como en el externismo.

3.1.1. Dos formas de definir el falibilismo

El falibilismo es la tesis según la cual las justificaciones que tenemos para nuestras creencias son falibles. Las declaraciones estándar sobre el falibilismo se dividen en dos grupos: (1) los que hacen énfasis en que una creencia justificada (que por estar justificada se considera verdadera) no garantiza o no implica necesariamente que la creencia sea verdadera; y (2) los que recalcan que una creencia justificada (considerada verdadera) podría ser falsa (Reed 2002 y 2022)²⁷.

La primera declaración acerca del falibilismo de la justificación y el conocimiento se puede formular de la siguiente manera:

FI: Un sujeto puede saber que p sobre la base de alguna justificación j , pero j no implica la verdad de que p (Reed 2022: § 2.2).

Un ejemplo de esta primera caracterización es:

²⁶ El falibilismo y el infalibilismo (posturas que explicaremos con más detalle a lo largo de este capítulo) constituyen dos nociones de conocimiento distintas. Estas dos nociones se encuentran en entornos normativos diferentes, y la atribución de conocimiento en cada uno de ellos se lleva a cabo teniendo en cuenta estándares distintos. Una noción de conocimiento es evaluada desde la infalibilidad; y la otra es una noción de conocimiento accesible a todos, una noción de conocimiento de sentido común y que no se evalúa teniendo en cuenta la infalibilidad (para un acercamiento a la Epistemología contextualista véase García & Vázquez 2013: 119ss).

²⁷ Una dificultad con el falibilismo, en cualquiera de sus versiones, es que no permite explicar el conocimiento de las verdades necesarias. Ya que, si es necesariamente cierto que p , entonces la creencia del sujeto de que p no podría haber sido falsa, independientemente de cómo pueda ser la justificación del sujeto (Reed 2022).

Es posible que S sepa que p incluso si S no tiene evidencia lógicamente concluyente para justificar su creencia de que p (Feldman 1981: 266)²⁸.

En concordancia con esta primera manera de entender el falibilismo, una persona que visita el zoológico puede detenerse para admirar a una cebra; sin embargo, aunque su creencia justificada de que ahí hay una cebra está basada en la percepción visual, una facultad en la que el sujeto puede confiar, la evidencia provista por la percepción visual no le garantiza necesariamente, por ejemplo, que no está mirando un burro hábilmente disfrazado de cebra.

La idea detrás del falibilismo es brindarnos la posibilidad de saber algo. Esto, a pesar de que, para considerar que nuestra creencia es verdadera, solamente tenemos una justificación que es menor a la certeza, una justificación que nunca es tan buena como para ser concluyente, una justificación que no se identifica irremediabilmente con la verdad.

La segunda declaración sobre el falibilismo se puede expresar de la siguiente forma:

F2: Un sujeto puede saber que p sobre la base de la justificación j ; y sin embargo, la creencia del sujeto de que p sobre la base de j podría haber sido falsa (Reed 2002: 144).

Un ejemplo de esta segunda forma es:

Para algunas P , es posible que uno sepa que P incluso si uno pudiera tener exactamente la misma justificación para creer que P cuando P es falsa (Leite 2010: 370)²⁹.

En este sentido, alguien puede creer que está lloviendo porque en el techo de su casa, que está cubierto con láminas de zinc, escucha claramente el

²⁸ Declaraciones en igual tono son Cohen (1988: 91), Fogelin (1994: 88-9), Jeshion (2000: 334-5) y Brown (2018: 15-21).

²⁹ Otros ejemplos en este sentido son Lehrer (1974: 81), BonJour (1998: 16) y Hetherington (1999: 565).

agradable sonido de la llovizna; no obstante, podría darse el caso de que su creencia justificada sea falsa, y que el hijo pequeño del vecino haya estado jugando con la manguera de jardinería y lo haya puesto en modo llovizna. Pero sucede que los vecinos salieron de vacaciones y realmente es el caso que está lloviendo.

Un resultado de que la justificación falible no garantice necesariamente la verdad es que un sujeto puede tener una creencia y que el sujeto considere que esa creencia es verdadera, debido a que tiene una justificación; pero, dado que esa justificación es falible, la creencia que el sujeto tiene por verdadera bien podría ser una creencia falsa.

El falibilismo, en el sentido de que tener una justificación no implica ni garantiza necesariamente la verdad de la creencia, es compatible con la otra manera en que también entiende el falibilismo, a saber, que una creencia justificada que se tiene por verdadera podría ser falsa. De la declaración de que la justificación falible no implica necesariamente la verdad, se infiere la posibilidad de que una creencia justificada pueda ser falsa (Ginet 1975: 54; Reed 2002: 150).

Se considera que el falibilismo «es parte del marco [...] dentro del cual tiene lugar la teorización epistemológica contemporánea» (Leite 2010: 370), y que «casi todas las teorías contemporáneas del conocimiento son una versión del falibilismo» (Reed 2002: 143)³⁰.

3.1.2. La conexión de la justificación con la verdad

Una manera en que se ha explicado el falibilismo es diciendo que la justificación que puede tener un sujeto para considerar que una creencia

³⁰ Por ejemplo, entre los enfoques epistemológicos que tienen este carácter falibilista se pueden agrupar: Epistemología de la virtud, Epistemología Social, Contextualismo, Epistemología feminista, Pragmatismo, Epistemología fiabilista o la Epistemología naturalizada.

es verdadera, no garantiza ni implica necesariamente que la creencia sea verdadera.

Los epistemólogos generalmente están de acuerdo en que dos componentes del conocimiento son la justificación y la verdad. Así, en la definición tradicional del conocimiento se dice que 'si S cree que p , entonces S sabe que p , si y solo si: S está justificado al creer que p y es verdadero que p '.

La conexión de la justificación con la verdad es uno de los temas centrales en la epistemología. En términos generales se sostiene que la justificación y la verdad están relacionadas, que existe un vínculo entre una creencia que es verdadera y que está justificada. La conexión de la justificación con la verdad está respaldada por la convicción de que no se obtiene conocimiento al obtener una creencia que simplemente resulta ser verdadera; sino que, en un caso de conocimiento, «la justificación y la verdad deben estar relacionadas de manera apropiada» (Lehrer & Cohen 1983: 191). Cohen (1984: 279) lo expresa así: «La motivación para exigir que una creencia verdadera esté justificada para que cuente como una instancia de conocimiento es, en cierto sentido, proporcionar una conexión con la verdad».

De acuerdo con Lehrer & Cohen, la opinión atribuida a Descartes es la posición más fuerte respecto a la conexión entre la justificación y la verdad, y es la que afirma que la conexión entre estos dos componentes del conocimiento es lógica, es decir, si ciertas condiciones justifican la creencia para el sujeto, entonces esas condiciones implican lógicamente que la creencia es verdadera (1983: 192). La posición del filósofo francés reclama que la justificación sea infalible³¹. Por otra parte, en una concepción en donde la conexión con la verdad es falible, las condiciones bajo las cuales un sujeto está justificado para creer que p , no garantizan necesariamente la verdad de p . Una teoría falibilista de la justificación es una posición

³¹ Como se explica más adelante en la sección sobre el infalibilismo, la hipótesis del genio maligno muestra que una postura infalibilista conduce al escepticismo del mundo externo.

menos fuerte, y de acuerdo con estos autores, es a la que debemos adherirnos si no queremos vernos forzados a negar que conocemos, al menos, algunas de las cosas que sabemos claramente.

Cohen explica que un tipo de conexión de la justificación con la verdad que es inmediatamente evidente es aquella en donde un sujeto está epistémicamente justificado en creer que p , solo si el sujeto está epistémicamente justificado en creer que p es verdadero. Él lo llama una conexión trivial, puesto que creer que p , es simplemente creer que p es verdadero. Y agrega que este tipo de conexión es más un punto de creencia que de justificación. Asimismo, asegura que «la conexión entre la justificación epistémica y la verdad debe llegar a algo más allá de esta conexión trivial» (1984: 279s).

Alejado del punto de vista de Descartes y también de la conexión trivial, la exposición esquemática de la conexión de la justificación con la verdad es la siguiente:

Para que la justificación esté conectada conceptualmente con la verdad, debe darse el caso de que, para cada mundo posible W , si las condiciones C hacen que la creencia B de la persona S se justifique en W , entonces las condiciones C hacen probable que la creencia B sea verdadera en W (Engel 1992: 60).

Si ciertas condiciones hacen que la creencia de un sujeto esté justificada, entonces esas ciertas condiciones hacen probable que la creencia sea verdadera. La justificación que acompaña a una creencia hace probable que la creencia sea verdadera.

3.1.3. Conexión externista con la verdad

Cuando en epistemología se asume que la justificación y la verdad están conectadas, se afirma con ello que el tipo de justificación que se requiere

para el conocimiento es uno que apunta a obtener la verdad (Lehrer & Cohen 1983: 191).

¿Cómo se vinculan la justificación y la verdad desde una perspectiva fiabilista?, ¿cómo se apunta a obtener la verdad en esta teoría externista? Según Goldman (1979), el fiabilismo de proceso nos provee una creencia justificada en razón de que la creencia ha sido producida por un proceso cognitivo que tiende a producir creencias verdaderas.

Goldman explica la conexión entre la justificación y la verdad en términos de la frecuencia con que se obtiene una creencia verdadera. En primer lugar se tiene un proceso cognitivo, tomemos como ejemplo el proceso de la percepción, que produce creencias. Ahora consideremos que la mayoría de las creencias que este proceso produce son verdaderas. Puesto que el proceso produce un mayor número de creencias verdaderas que falsas, se dice que el proceso es fiable. Es así como obtenemos un proceso fiable que produce creencias que están justificadas. Y esas creencias están justificadas en virtud de provenir de un proceso que tiende a producir más creencias verdaderas que falsas, un proceso que hace probable que las creencias sean verdaderas.

Para Cohen (1984: 281), la posición de Goldman equivale a:

Es una verdad conceptual que, si *C* justifica *B* para *S*, entonces *C* hace probable que *B* sea verdadero.

De esta manera, si la creencia «Hay un árbol enfrente de mi casa» está justificada porque ha sido producida por un proceso cognitivo fiable como la percepción; entonces, el hecho de que la creencia haya sido producida así hace probable que sea verdadera.

Desde luego, no hay ninguna garantía de que una creencia justificada de esta manera implique necesariamente la verdad.

El caso diseñado por Chisholm de la oveja en el campo es un ejemplo de suerte verídica para el externismo, porque implica el proceso fiable de la

percepción, y porque, también, en él se obtiene una creencia justificada que resulta verdadera solamente por una cuestión de suerte.

3.1.4. Conexión internista con la verdad

Ahora, ¿cómo se explica la conexión con la verdad desde una perspectiva internista?, ¿cuáles son aquellos factores internistas que hacen probable que la creencia que se adquiere sea verdadera?

BonJour destaca que la motivación intuitiva principal para el internismo de acceso es la idea de que «la justificación epistémica requiere que el creyente tenga realmente en su posesión cognitiva una razón para pensar que la creencia es verdadera» (2010: 364). Él reitera que el internismo sostiene que:

El requisito básico para la justificación epistémica es que la aceptación de la creencia en cuestión sea racional o responsable en relación con el objetivo cognitivo de la verdad, que parece requerir a su vez que el creyente sea realmente consciente de una razón para pensar que la creencia es verdadera (o al menos, que esa razón está disponible para él) [2010: 366].

Es decir, «que una creencia p puede considerarse justificada sólo si el sujeto de la creencia sabe o cree justificadamente³² que está justificado en creer que p » (Eraña 2013: 183).

Ángeles Eraña explica que se puede formular la tesis del internismo epistémico de la siguiente manera: «Aquello que determina si una creencia está justificada son factores o estados *internos* del sujeto de la creencia» (2009: 48). Y añade que los internistas usualmente se apoyan en los dos presupuestos siguientes para sostener esta idea: «(1) una creencia está justificada sólo si tenemos buenas razones para aceptarla; y (2) sólo los estados internos del sujeto (e.g., otras creencias u otros estados mentales)

³² Puesto que tiene razones para ello.

pueden ser considerados razones para creer (o para aceptar una creencia)» (2009: 48).

Con estos elementos en mente podemos sostener que la conexión internista de la justificación con la verdad puede expresarse de la siguiente forma:

Si tener buenas razones para sostener una creencia hace que la creencia de un sujeto se justifique; entonces, tener buenas razones para sostener una creencia hace probable que la creencia sea verdadera.

Desde su punto de vista, al sujeto internista le parece que las razones que él postula hacen probable que su creencia sea verdadera. Sin embargo, objetivamente las razones del internista no hacen más probablemente verdadera su creencia. Esto es así, porque podría darse el caso de que el sujeto internista se encontrara en un escenario de *Cerebros en cubetas* (Dancy 2007:24-26). En donde, por ejemplo, al sujeto podría parecerle que está viendo un árbol frondoso afuera de su ventana; y por tanto, le parecería que la evidencia que tiene hace probable que haya un árbol allá afuera. Pero de hecho eso sería falso, ya que los impulsos eléctricos que el cerebro estaría recibiendo y que le harían tener esa experiencia no harían probable que haya un árbol allá afuera, porque en realidad no hay ningún árbol allá afuera.

Los casos originales de Gettier son ejemplos de suerte verídica para el internismo, porque en ellos, a pesar de que se tienen fuertes razones por medio de las cuales se justifican las creencias: las creencias justificadas obtenidas son accidentalmente verdaderas.

En los casos de suerte verídica tanto del externismo como del internismo, se alcanza el objetivo correcto (se obtienen creencias verdaderas que tienen un cierto tipo de respaldo), pero ese objetivo se alcanza solo por casualidad.

La suerte verítica que se presenta en las dos posiciones epistemológicas es el resultado de que la justificación no implique necesariamente la verdad, sino que solamente la haga probable.

3.1.5. Inevitabilidad de la suerte verítica para el falibilismo

En su texto de 1994, «The Inescapability of Gettier Problems», Zagzebski nos recuerda que el falibilismo nos permite tener creencias falsas, y muestra de qué manera a partir de una creencia falsa se puede obtener una creencia accidentalmente verdadera. Y con ello, Zagzebski ilustra por qué los casos de Gettier son inevitables para la posición falibilista.

Esta autora explica que, dada la suposición razonable de que la relación entre la justificación y la verdad es estrecha pero no inviolable, es posible que se presente una ruptura en la conexión entre la justificación y la verdad, y que no obstante, la conexión entre estos dos componentes del conocimiento se recupere por casualidad. Si sucede que la conexión se recupera por casualidad, y se logra dar con la verdad, el caso resultante siempre representará una falta intuitiva de conocimiento.

En el falibilismo la justificación está ligado a la verdad pero no la garantiza necesariamente, esto hace posible que se presenten situaciones en las que el vínculo entre la justificación y la verdad se rompa, en específico, argumenta Zagzebski, permite que haya casos de creencias justificadas falsas.

Incluso si en el análisis del conocimiento el componente además de la creencia verdadera no se identifica como justificación, sino como algo distinto, por ejemplo, respaldo o ‘tener buenas bases’; en todo caso, siempre que el componente adicional brinde respaldo o provea buenas bases para convertir a la creencia verdadera en conocimiento, y que, sin embargo, tal componente no garantice necesariamente la verdad aunque esté fuertemente ligada a ella, siempre que ese sea el caso podrán

presentarse creencias que se consideren respaldadas o bien fundamentadas pero que sean falsas.

Si la justificación, el respaldo, el tener buenas bases o cualquier otra propiedad que supuestamente convierte a la creencia verdadera en conocimiento implicara necesariamente la verdad, el componente de verdad en el análisis del conocimiento estaría de más, sería superfluo. En tal caso, el conocimiento sería simplemente una creencia justificada, respaldada, bien fundamentada, etc. Un componente con tal característica respecto a la verdad, desde luego, contradeciría la hipótesis falibilista.

Una vez que se tiene una creencia falsa, por un golpe de buena suerte se puede hacer que, después de todo, la creencia sea verdadera. Ya que sería accidentalmente verdadera, el caso no calificaría como un ejemplo de conocimiento. La receta, según Zagzebski, para la generación de casos de Gettier es la siguiente:

(a) Comience con un caso de creencia falsa en donde el sujeto también cumple con la condición adicional. Es decir, un caso de creencia falsa justificada, creencia falsa respaldada, creencia falsa aunque bien fundamentada, etc.

(b) Corrija el caso para que la creencia falsa + X sea verdadera simplemente por suerte.

Zagzebski utilizó este procedimiento para refutar el intento de Plantinga (1993: 1-20) de resolver el problema de Gettier añadiendo una condición que requiere que las facultades del sujeto funcionen correctamente en un ambiente apropiado. Esta propiedad adicional que Plantinga llama respaldo [*warrant*], añadida a la creencia verdadera la convertiría en conocimiento.

En primer lugar Zagzebski ideó un caso en el que las facultades del sujeto funcionan correctamente en un entorno apropiado, pero desafortunadamente el sujeto tiene una creencia falsa. Zagzebski imaginó

que María tiene muy buena vista, lo suficientemente buena para identificar a su esposo sentado en la sala. Sin embargo, las facultades de María, incluso cuando funcionan correctamente en un ambiente apropiado no son perfectas, por lo que es posible imaginar un caso en el que fallan. Si las facultades cognitivas fueran infalibles, entonces la condición de 'respaldo' añadida por Plantinga haría que fuera redundante el componente de verdad, pues el respaldo implicaría la verdad. Continuemos con el ejemplo. Aunque su capacidad visual estaba funcionando lo suficientemente bien y el entorno era normal, María simplemente cometió un error, ella identificó erróneamente a quien estaba sentado en la sala, que no era su esposo, sino el hermano de su esposo, que se parece mucho a él. Por lo que tenemos un caso de creencia falsa en donde el sujeto también cumple con la condición adicional, un caso creencia falsa respaldada.

En el segundo paso se toma en cuenta la identificación errónea de María, pero se añade el hecho de que, por suerte, el esposo también está sentado en la sala, aunque sin que ella lo vea. La creencia de María 'Mi esposo está sentado en la sala' es verdadera, y de acuerdo con la teoría de Plantinga tiene el respaldo para convertirse en conocimiento (ya que la facultad visual de María funciona correctamente en un ambiente apropiado). No obstante, intuitivamente el caso no es un ejemplo de conocimiento.

3.1.6. Conclusión

El falibilismo -cuya característica consiste en que la justificación no garantiza necesariamente la verdad- permite la adquisición de una creencia justificada falsa, y a partir de ahí, la posible obtención de una creencia justificada que es verdadera pero de manera fortuita.

De este apartado queremos subrayar que, siempre que la justificación (o cualquier otra condición adicional) no implique necesariamente el componente de la verdad, existirá la posibilidad de que la suerte verídica se presente en los intentos de definir el conocimiento. La cual posibilidad, específicamente, se puede hacer manifiesta por medio del recurso provisto

por Zagzebski. En consecuencia, la suerte epistémica verítica es un resultado directo del falibilismo.

Haciendo sólo probable que la justificación sea verdadera, el falibilismo nos brinda la posibilidad de saber, la oportunidad de tener una gran cantidad de conocimiento. No obstante, cuando se reconoce que la justificación no implica necesariamente la verdad, la dificultad a la que nos enfrentamos es el apareamiento de la suerte verítica. Ahora bien, en lugar de buscar, desde el falibilismo, un conocimiento que esté a merced de la suerte, ¿deberíamos preferir el infalibilismo?, ¿por qué decantarnos por una opción en lugar de la otra? Estos son temas de las siguientes secciones.

3.2. Infalibilismo y escepticismo del mundo externo

En este apartado analizamos si es posible garantizar una justificación infalible para nuestras creencias. Esto lo llevamos a cabo para posteriormente elegir entre el falibilismo o el infalibilismo, la elección entre uno u otro lo haremos por medio de un dilema. En nuestro dilema cada una de las opciones conlleva su dificultad. De la sección anterior sobre el falibilismo obtenemos el primer cuerno del dilema, según el cual: el falibilismo nos obliga a aceptar la suerte verítica, que es un tipo de suerte epistémica incompatible con el conocimiento. Nos falta obtener el segundo cuerno del dilema, y eso lo desvelaremos en esta presente sección.

Un criterio extraído del diálogo *Teeteto*, en cuanto a qué característica debe tener el conocimiento, es que el saber tiene que ser infalible (152c, 160d, 200e, 207c-209b; Cornford 2007: 49). Esto, porque las propuestas vertidas en el diálogo, acerca de qué es el saber, son contrastadas mediante distintas objeciones con la vara de la infalibilidad.

Con base en el *Teeteto*, podríamos vernos tentados a reafirmar la idea de que la justificación requerida para el conocimiento solo puede ser de una manera: infalible. Sin embargo, ¿se podría respaldar una justificación infalible? Examinemos el infalibilismo.

En el marco dentro del cual tiene lugar la teorización epistemológica contemporánea, el infalibilismo es la concepción de que la justificación garantiza necesariamente la verdad (Zagzebski 1994, Reed 2022). Cualquier cosa que dé lugar a la justificación epistémica garantizará necesariamente la verdad (Sturgeon 1993: 156). Así, según el infalibilismo, es imposible creer justificadamente algo falso.

Y a primera vista, si se toma la infalibilidad como el criterio para la justificación, este parece ser el camino para obtener conocimiento cierto. Porque, después de todo, si un sujeto cree que p teniendo como base una justificación infalible que implica necesariamente la verdad de p , no hay manera de que el sujeto se equivoque con respecto a p . Esta concepción tiene el claro resultado de que la justificación es suficiente para convertir la creencia en conocimiento.

La posición infalibilista se puede expresar de la siguiente manera:

S sabe que p , si y solo si:

- i. S cree que p
- ii. La creencia de S en p está justificada
- iii. La justificación de S para p garantiza necesariamente la verdad de p (Sturgeon 1993: 156).

Pese al atractivo de la idea, se considera que existe un argumento que «ha proporcionado una motivación significativa» para decidir acerca de si deberíamos aceptar o no la postura infalibilista (Leite 2010: 371). Ese argumento es el *problema del conocimiento del mundo externo*, el cual expondremos a continuación.

Al escepticismo con respecto a cualquier proposición sobre el mundo externo, se le conoce como el problema del conocimiento del mundo externo, y es una versión destacada del escepticismo cartesiano.

El problema del conocimiento del mundo externo se basa en el argumento vertido por Descartes al final de su «Primera meditación» (Descartes 2009: 77s). El filósofo francés imagina ahí la posibilidad de un escenario en donde

actúa un ente que engaña sistemáticamente al ser humano, este genio maligno extremadamente poderoso que Descartes concibe, «funciona como una hipótesis escéptica casi universal, ya que el demonio tiene el poder de engañar a cualquier sujeto con respecto a casi cualquier proposición» (Comesaña & Klein 2019).

Para entender por qué la hipótesis escéptica (HE) del genio maligno pone en cuestión la pretensión de conocimiento infalible. Primero hay que tener en cuenta que, en el marco de la investigación que Descartes estaba llevando a cabo en su obra *Discurso del método*; específicamente, en la primera de las cuatro reglas de lo que se conoce como el 'método cartesiano', el filósofo francés se había impuesto la exigencia de: «no aceptar nunca cosa alguna como verdadera que no la conociese evidentemente como tal [...] y que no tuviese ocasión alguna de ponerla en duda» (Descartes 1980: 59).

Para García & Vázquez, lo que esta regla del método cartesiano exige es que, «aquello que ha de contar como conocimiento debe ser infalible» (2013: 36).

No obstante, Brueckner (1994: 827) menciona que la hipótesis del genio maligno introduce la «posibilidad lógica» de estar siendo engañado por una entidad sobrenatural respecto a nuestras creencias del mundo externo. Así, por ejemplo, si un sujeto tiene la creencia de estar sentado junto al mar de Cortés, el astuto genio maligno de Descartes pudo haber inducido en la mente del sujeto esa experiencia, como resultado de lo cual, el sujeto cree que frente a él se encuentra el mar de Cortés con todas sus olas.

Y dado que se presenta la posibilidad de ser engañado, con esto se pone en duda la pretensión del conocimiento infalible. Porque ahora ya no es factible garantizar que no estamos siendo engañados «respecto de las proposiciones del mundo externo» (Greco 2007: 625), ya no se puede eliminar esa posibilidad.

La hipótesis del genio maligno, a partir de la cual se genera el problema del conocimiento del mundo externo, se puede reconstruir del siguiente modo:

HE1) Si S no puede eliminar la hipótesis del genio maligno, entonces S no sabe que p .

HE2) S no puede eliminar la hipótesis del genio maligno.

HE3) Por tanto: S no sabe que p (García & Vázquez 2013: 39).

La primera premisa plantea que si el sujeto no puede eliminar la posibilidad de estar siendo engañado por un genio maligno; entonces, el sujeto no podrá saber, *verbigracia*, que está sentado frente al mar de Cortés, cuando le parece estar sentado enfrente del mar de Cortés.

La segunda premisa nos dice que el sujeto no tiene manera de eliminar la posibilidad de estar siendo engañado sistemáticamente, ya que ninguna de sus percepciones o ideas, ninguno de sus conocimientos sean estos empíricos o formales, pueden servirle como pauta para reconocer que no está en la situación en donde es engañado.

A pesar de todos los recursos de que el sujeto puede echar mano, el sujeto no puede saber que la hipótesis del genio maligno es falsa. Y por tanto, no puede saber que la proposición 'Estoy sentado en la playa frente al mar de Cortés' es una proposición infalible.

La hipótesis del genio maligno es el argumento que origina el problema del conocimiento del mundo externo. Esta hipótesis escéptica conlleva, además, un principio que le da fuerza a la premisa HE1, al cual se le conoce como el Principio de cierre epistémico (PCE). El principio se puede enunciar de la siguiente manera:

PCE: Si una persona S sabe que p , y p implica q , entonces S sabe que q
(Luper 2020).

Si p es verdadero e implica q , entonces q es verdadero. Siempre que un sujeto está justificado para creer que p , y p implica q , entonces ese sujeto

está justificado para creer que q . Este principio es formalmente válido, y se considera intuitivamente correcto porque parece razonable pensar que si sabemos o si estamos justificados para creer que alguna proposición es verdadera, entonces estamos en posición de saber o de creer justificadamente, de las cosas que se siguen de ella, que ellas también son verdaderas (Luper 2020).

La mayoría de nosotros nos apoyamos en este principio para ampliar nuestra base de conocimientos, aceptando que una afirmación dada es verdadera al reconocer, y aceptar por lo tanto, que se deriva de lo que sabemos. Por ejemplo, si sé que el hecho de que llueva implica que el suelo se moja, y sé que está lloviendo ahora, entonces también sé que el suelo está mojado.

Tradicionalmente se considera que el escéptico se apoya en el Principio de cierre epistémico para argumentar que:

Si S está justificado para creer alguna proposición sobre el mundo externo (que normalmente él se consideraría justificado para creer), por ejemplo, que está sentado en la playa frente al mar de Cortés, entonces S está justificado para creer que no está siendo engañado por un genio maligno.

El problema escéptico del mundo externo aparece cuando el sujeto admite que no está justificado para creer que no está siendo engañado por un genio maligno. Por tanto, el escéptico concluye que:

Puesto que el sujeto no está justificado para creer que no está siendo engañado por un genio maligno, y dado que creer justificadamente que está sentado en la playa frente al mar de Cortés implica creer justificadamente que no está siendo engañado por un genio maligno, entonces S no está justificado para creer que está sentado en la playa frente al mar de Cortés (García & Vázquez 2013: 40; Comesaña & Klein 2019).

Stricto sensu, el sujeto no sabe ninguna de las cosas que dice saber perfectamente.

3.2.1. Conclusión

De acuerdo con el infalibilismo, si un sujeto está justificado para creer una cierta proposición, esa justificación garantiza necesariamente la verdad de la proposición, y por ese motivo el sujeto puede saber sin ninguna duda que la proposición es cierta. Esta postura infalibilista, aunado al Principio de cierre epistémico, un principio que se reconoce que tiene una gran plausibilidad por derecho propio ya que es formalmente válido y asimismo intuitivamente considerado correcto. Y unido, además, a una hipótesis escéptica como la del genio maligno. Estos tres elementos, operando en conjunto, nos han llevado al resultado puntual obtenido en esta sección: sin importar cuáles sean los recursos de los que el sujeto pueda echar mano, el sujeto no puede garantizar un conocimiento infalible del mundo externo.

Según el infalibilismo, la justificación garantiza necesariamente la verdad. Siguiendo este sentido, para saber algo sobre el mundo (teniendo una justificación que garantice necesariamente la verdad), el sujeto debe ser capaz de descartar o eliminar todas las formas posibles en las que podría estar equivocado (Lewis 1996: 549). Esta enunciación del infalibilismo lo podemos extraer del PCE. El PCE expresa que 'si S sabe que p , y p implica q , entonces S sabe que q '. Luego, si en lugar de q colocamos cualquier posibilidad de error en la que p es falsa (v. gr., una hipótesis escéptica), el resultado que el PCE automáticamente nos arrojará es que para saber que p , el sujeto debe ser capaz de descartar que no está en ninguna de esas posibilidades de error.

El infalibilismo nos obliga a aceptar el escepticismo del mundo externo, con el cual escepticismo se niega la tesis del conocimiento, esto constituye el segundo cuerno del dilema.

3.3. Falibilismo como opción que explica la tesis del conocimiento

En esta última parte argumentamos la razón por la cual, dado los cuernos del dilema, el falibilismo es una mejor opción que el infalibilismo.

El dilema queda planteado de la siguiente manera:

- 1) El infalibilismo nos obliga a aceptar el escepticismo del mundo externo, y con tal escepticismo se niega la tesis del conocimiento.
- 2) Por su parte, una dificultad del falibilismo es que nos obliga a aceptar que siempre existirá la posibilidad de que la suerte verídica se presente en los intentos de definir el conocimiento; no obstante, el falibilismo no niega la tesis del conocimiento.

Esto nos lleva a afirmar que:

- 3) El infalibilismo es incompatible con la tesis del conocimiento.
- 4) En cambio el falibilismo es compatible con la tesis del conocimiento.
- 5) Por esta razón aquí sostenemos que la tesis del conocimiento se cumple únicamente para el falibilismo.
- 6) Por tanto esto es una razón para preferir al falibilismo.
- 7) Y el motivo por el cual el falibilismo es compatible con la tesis del conocimiento es porque la justificación falibilista hace probable la verdad de una creencia. Aunque el hecho de que el falibilismo solo haga probable y no garantice necesariamente la verdad de una creencia justificada, es lo que permite el surgimiento de la suerte verídica; asimismo, que la justificación falibilista haga probable la verdad de una creencia es lo que permite dar cuenta de la tesis del conocimiento.

A continuación ahondamos acerca de la manera en que el falibilismo explica la tesis del conocimiento; lo cual, entre las dos opciones, convierte al falibilismo en la mejor alternativa.

Tesis del conocimiento: El escepticismo del mundo externo nos conduce a una situación en la que no conocemos proposiciones que ordinariamente pensamos que conocemos. De esta manera el escepticismo niega la tesis del conocimiento. A su vez, la tesis del conocimiento, la fuerte intuición de que sabemos muchas cosas, es una motivación para rechazar el infalibilismo y sus consecuencias escépticas.

El infalibilismo en combinación con el PCE y una hipótesis escéptica dan lugar al escepticismo del mundo externo.

El aporte del infalibilismo es que la justificación garantiza necesariamente la verdad. Si S está justificado para creer que p , entonces S está justificado para creer que p es verdadero. Conjuntando el infalibilismo y el PCE, tenemos que: siempre que S está justificado para creer que p , S está justificado para creer que p es verdadero, y si p implica q , entonces S está justificado para creer que q es verdadero. Por su parte, la hipótesis escéptica argumenta que el sujeto no puede garantizar la verdad de su creencia porque el sujeto podría estar en un escenario en donde es engañado.

De manera que un sujeto puede considerar que su creencia p está justificada y por tanto que es verdadera; no obstante, se presenta la posibilidad de un escenario en el cual el sujeto podría estar siendo engañado con respecto a su creencia de que p . Si la hipótesis escéptica fuera verdadera, entonces el sujeto no sabría que p , porque p ('estoy sentado en la playa frente al mar de Cortés') sería una situación falsa, sería, por ejemplo, una experiencia inducida por un genio maligno; además, el sujeto no sería capaz de distinguir el escenario escéptico de una situación en la que el sujeto sabe o cree justificadamente que p . En este discurso, el PCE provee el respaldo para la conclusión de que, si el sujeto no sabe que la hipótesis escéptica es falsa, entonces, el sujeto no sabe que está sentado en la playa junto al mar de Cortés.

El escepticismo del mundo externo muestra que garantizar la verdad de una proposición es algo difícil de conseguir. Dado que el escepticismo surge de la asociación del infalibilismo con el PCE³³, una respuesta al escepticismo es asociar el PCE con el falibilismo. Conjuntar el PCE con el falibilismo, además, tiene la ventaja de explicar nuestra intuición de que tenemos una ingente cantidad de conocimiento.

La combinación del PCE con el falibilismo sería la siguiente ('PF' para el Principio de cierre epistémico falibilista):

PF: Si S sabe faliblemente que p , y p implica q , entonces S sabe faliblemente que q (a partir de Cohen 1988: 91; Leite 2010: 371 y Luper 2020: § 2.3)³⁴.

Así, por ejemplo, si un sujeto sabe fiablemente que p , y p implica q , entonces el sujeto sabe fiablemente que q . Es decir, si un sujeto sabe de forma fiable que está lloviendo, y si el hecho de que llueva implica que el suelo se moja, entonces el sujeto sabe fiablemente que el suelo está mojado. En el mismo tono, si un sujeto sabe de manera fiable que está sentado en la playa junto al mar de Cortés, y estar sentado en la playa implica que no está en un escenario escéptico, entonces también sabe fiablemente que no está en un escenario escéptico³⁵.

El falibilismo es preferible al infalibilismo, porque el falibilismo al no demandar que la justificación garantice necesariamente la verdad, sino solamente haciendo probable la verdad de p mediante la justificación, nos

³³ Amén de una hipótesis escéptica.

³⁴ No obstante, la posición ortodoxa niega que el PCE sea combinable con el falibilismo. La opinión mayoritaria es que el PCE se asocia con el infalibilismo, debido a que: si es el caso que un sujeto sabe que p , el conocimiento de S que p implica que S han eliminado todas las posibilidades que le impedirían saber que p (Lewis 1996).

³⁵ Si la hipótesis escéptica fuera verdadera, es decir, si el sujeto en la playa estuviera en una situación falsa, esto sería compatible con el falibilismo que no requiere que la justificación implique necesariamente la verdad.

ofrece una explicación que concuerda con la intuición de que cotidianamente sabemos muchas cosas^{36, 37}.

³⁶ El falibilismo conlleva el problema de la suerte verídica; no obstante, a pesar de la suerte verídica, sigue siendo cierta la tesis del conocimiento, y el falibilismo da cuenta de la tesis del conocimiento.

³⁷ Otra razón a favor del falibilismo podría ser, por ejemplo, nuestras prácticas ordinarias de adquisición de conocimiento.

Prácticas ordinarias de adquisición de conocimiento: De acuerdo con el requisito de infalibilidad, para saber algo sobre el mundo, el sujeto debe ser capaz de descartar o eliminar todas las formas posibles en las que podría estar equivocado (Lewis 1996: 549). Y si el conocimiento infalible del mundo externo requiere que el sujeto elimine todas las posibilidades en competencia (posibilidades que contrastan con lo que el sujeto dice conocer), entonces, rara vez o nunca, el sujeto satisface las condiciones para aplicar el concepto de conocimiento. Y la razón de esto es que siempre hay, al parecer, posibilidades que el sujeto es incapaz de eliminar, a pesar de todos los recursos de que pueda echar mano. Posibilidades que, hasta que no se eliminan, bloquean el camino hacia el conocimiento (Dretske 1981: 365). Es decir, si se acepta que el conocimiento debe ser por definición infalible, y luego se afirma que *S* sabe que *p*, y no obstante, se concede que *S* no puede eliminar una cierta posibilidad en la que *S* no sabría que *p*, entonces, claramente parece que se concede que *S*, después de todo, no sabe que *p*.

Sin embargo, la infalibilidad parece no jugar ningún papel en nuestras prácticas ordinarias de adquisición de conocimiento. Esto debido a que, incluso cuando en nuestras prácticas epistémicas ordinarias actuamos con mucha atención y detenimiento, y sin importar cuán buena sea nuestra justificación, sucede que en pocas ocasiones o nunca satisfacemos el requisito de infalibilidad, ya que siempre quedan abiertas posibilidades por medio de las cuales nuestras creencias sobre el mundo podrían estar equivocadas (Leite 2004: 232-3). La infalibilidad no juega ningún papel, porque, cuando afirmamos que sabemos que alguna proposición es verdadera, ocurre que esa afirmación está sujeta a error.

A pesar de las posibilidades de error no eliminadas, según la tesis del conocimiento sabemos mucho, tenemos todo tipo de conocimiento ya sea científico o cotidiano, y lo tenemos en abundancia; y esto, a pesar de que no podemos garantizar la verdad de esos casos de conocimiento.

La mayor parte de nuestras creencias verdaderas que cuentan como conocimiento, ya sea el conocimiento científico o cotidiano, se originan en fuentes que, aunque tenemos buenas razones para considerar que son fiables, estas fuentes del conocimiento como el 'buen razonamiento, la percepción estándar, la memoria, el testimonio o la introspección' (Steup & Neta 2020: § 5) no implican ni exigen la verdad de nuestras creencias.

Así, en circunstancias de la vida diaria, un mexicano que se informa continuamente sabe quién es el presidente de su país, pero es difícil que el sujeto se encuentre en una posición infalible respecto a este asunto; porque, podría suceder que el presidente haya sido separado del cargo en los últimos minutos, y por lo general la posición epistémica del sujeto no implica ni requiere, por ejemplo, que el presidente no haya sido destituido.

También, un grupo de científicos que realizan experimentos en el Gran Colisionador de Hadrones, del Centro Europeo para la Investigación Nuclear, podrían observar en repetidas ocasiones a partículas subatómicas llamadas neutrinos viajando más rápido que la velocidad de la luz. Un hallazgo que de confirmarse contradeciría el principio de la física moderna de que nada puede superar la velocidad de la luz. No obstante, es difícil ver cómo en sus experimentos o investigaciones los científicos podrían encontrarse en una posición epistémica infalible; sino que, con frecuencia, lo que se sigue de una afirmación

de conocimiento es el impulso falibilista de reevaluarla e incluso de retirar la afirmación. El resultado 'erróneo' en el experimento, por ejemplo, podría deberse al uso de pulsos largos de neutrinos en lugar de pulsos más cortos o quizá a un desajuste en la información sobre el momento exacto de la salida de los neutrinos (Adam *et al.* 2012).

Al final, la intuición avasalladora de que sabemos muchas cosas y la atención cuidadosa a los detalles de nuestras prácticas ordinarias de adquisición de conocimiento constituyen razones sustanciales para la aceptación del falibilismo.

Conclusión general

Comenzamos esta tesis abordando cada una de las maneras en que Platón definió el conocimiento. Y encontramos que las tres definiciones dadas por el filósofo griego, el saber como percepción, como opinión verdadera, y como opinión verdadera acompañada de un *logos* se ven afectadas por el problema de la suerte epistémica.

En la primera definición, la percepción de que hay agua en el desierto, por ejemplo, podría ser el fruto de una ilusión; e incluso si solo tuviéramos la ilusión de que ahí hay agua, todavía podría ser el caso de que por suerte encontráramos agua en ese lugar. La razón de esto es que la percepción no puede garantizarnos la verdad de aquello que percibimos, puesto que la percepción es falible. En la segunda definición del conocimiento se puede obtener una opinión verdadera por un golpe de buena suerte, como cuando en un tribunal, un juez sin conocer todos los detalles del hecho es persuadido afortunadamente en la dirección correcta. En el tercer intento hay una manifestación explícita de la suerte cuando al intentar escribir un nombre, fortuitamente se le deletrea de forma correcta; aunque, sin que ello implique que se tiene conocimiento del nombre que se ha escrito.

Después de examinar el diálogo notamos que hay, al menos, tres inquietudes que sobresalen en el proyecto platónico de definir el conocimiento. El primero de ellos acerca de qué requisito añadir a la creencia verdadera para obtener conocimiento. El segundo, en cuanto a si la suerte epistémica y el conocimiento son compatibles. Y el último, sobre si podemos esperar que nuestro conocimiento sea infalible.

Ahí mismo, en el capítulo uno, hemos notado que la respuesta a la primera de estas cuestiones es que debemos agregar la condición de justificación; sin embargo, incluso añadiendo este requisito la suerte epistémica continúa apareciendo. En este punto, y debido a que la suerte epistémica se había manifestado una y otra vez, nos surgió una duda adicional, la pregunta sobre si la suerte epistémica siempre se presentará en los

intentos de definir el conocimiento. Esta última interrogante atraviesa también los otros dos capítulos.

En el capítulo dos nos hemos acercado al segundo desafío: ¿la suerte epistémica y el conocimiento son incompatibles? Con este fin analizamos tres tesis relacionadas con la suerte epistémica y el conocimiento. La tesis de inevitabilidad, en donde se explica que de cierta manera la suerte epistémica es inevitable. La tesis del conocimiento, que asevera que sabemos muchas cosas del entorno que nos rodea, ya sea en forma de conocimientos respecto a la vida cotidiana o de conocimientos especializados. Y la tesis de incompatibilidad, en donde se afirma, sin más, que la suerte epistémica y el conocimiento son incompatibles.

Respondiendo al desafío planteado en el capítulo dos, concluimos que hay dos tipos de suerte: suerte epistémica evidencial y verítica.

La suerte evidencial es la clase de suerte compatible con el conocimiento. La razón de que sea compatible es porque, aunque sea una cuestión de suerte que el sujeto tenga la evidencia que tiene, una vez que el sujeto posee esa evidencia, entonces, ya no es una cuestión de suerte que su creencia sea cierta. Un ejemplo es el ‘Caso del ladrón de banco’, en donde la máscara del ladrón se desliza mientras él escapa, y por suerte, hay un espectador en una posición apropiada para ver quién está robando el banco. Puesto que el espectador tiene tal la evidencia, es cierto que el espectador sabe quién está robando el banco, aunque la evidencia la obtuvo por suerte.

La suerte epistémica verítica es la que realmente resulta incompatible con el conocimiento. En ella sencillamente es una cuestión de suerte que la creencia del sujeto resulte cierta. Un ejemplo es el ‘Caso de la oveja en el campo’ de Chisholm, en donde una persona mira a un perro en el campo, lo confunde con una oveja y cree: ‘hay una oveja en el campo’; y, casualmente sucede que ahí cerca hay una oveja de verdad. Este es el tipo de suerte epistémica que explícitamente se expone en la tercera definición del conocimiento de Platón. Al filósofo griego ya le parecía entonces que esta clase de suerte descarrilaba su último intento de caracterizar el

conocimiento, y su razón era que una creencia verdadera obtenida por medio de una suposición afortunada no califica como conocimiento, que en cuanto este tipo de suerte se manifiesta el conocimiento se disipa.

Al terminar el segundo capítulo sabíamos de la existencia de la suerte evidencial y verítica, y que en ciertos intentos de definir el conocimiento la suerte verítica siempre se había presentado.

En el tercer capítulo abordamos el último desafío implícito en el texto platónico, acerca de si nuestro conocimiento puede ser infalible. Teniendo en mira este último reto, en la primera parte examinamos el falibilismo y concluimos que: dado que la característica del falibilismo consiste en que la justificación no implica, requiere o garantiza necesariamente la verdad; entonces, en todos los intentos de definir el conocimiento que se circunscriban dentro del falibilismo siempre existirá la posibilidad de que la suerte verítica se presente. Y que esta posibilidad, incluso, se puede materializar mediante una fórmula provista por Zagzebski.

Sin olvidar el último reto, en la segunda parte examinamos el infalibilismo. Y mostramos que la posición infalibilista en combinación con el Principio de cierre epistémico y una hipótesis escéptica dan lugar al escepticismo del mundo externo. Este escepticismo nos conduce a una situación en la que no conocemos proposiciones que habitualmente pensamos que conocemos.

Por una parte, el falibilismo conlleva su dificultad: la suerte verítica. Y por otro lado, el infalibilismo también acarrea su problema: el escepticismo del mundo externo.

Ante el dilema, en último término argumentamos que el falibilismo, aunque solamente hace probable que la justificación sea verdadera, es la postura que nos permite dar cuenta de la cantidad ingente de conocimiento que poseemos; además, el falibilismo es acorde con nuestras prácticas ordinarias de adquisición de conocimiento, por lo cual consideramos que es la opción más aceptable.

Una de las consecuencias de abrazar una postura falibilista es la apertura a la posibilidad de que uno haya cometido un error, y al mismo tiempo la actitud de buena disposición para escuchar los argumentos de que nuestra creencia es incorrecta. Así, la idea central del falibilismo es que es posible permanecer abierto a nuevas pruebas y argumentos a la vez que se trata un problema como razonablemente resuelto para los propósitos de la investigación y las acciones actuales (Leite 2010: 370). El conocimiento falibilista es susceptible de mejorarse. Abrazar una teoría del conocimiento falibilista significa permitir el aprendizaje continuo.

Referencias

- Adam, T., Agafonova, N. *et al.* (2012). Measurement of the neutrino velocity with the OPERA detector in the CNGS beam. *Journal of High Energy Physics*, 2012(93).
- Alston, W. P. (1991). *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, Cornell University Press.
- Armstrong, D. M. (1973). *Belief, Truth, and Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ayer, A. J. (1956). *The Problem of Knowledge*. London, Macmillan.
- BonJour, L. (1998). *In Defense of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (2010). Externalism/internalism. En J. Dancy, E. Sosa & M. Steup (eds.). *A Companion to Epistemology*, 2a. ed. Oxford, Blackwell, 364-368.
- Bostock, D. (1988). *Plato's Theaetetus*. Oxford, Oxford University Press.
- Brown, J. (2018). *Fallibilism: Evidence and Knowledge*. Oxford, Oxford University Press.
- Brueckner, A. (1994). The Structure of the Skeptical Argument. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(4), 827-835.
- Chappell, S. G. (2021). Plato on Knowledge in the Theaetetus. En Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition). Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/plato-theaetetus/>.
- Chisholm, R. M. (1957). *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca, New York, Cornell University Press.
- (1989). *Theory of knowledge*, 3a. ed. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- Cohen, S. (1984). Justification and Truth. *Philosophical Studies*, 46(3), 279-295.
- (1988). How to be a Fallibilist. *Philosophical Perspectives*, 2, 91-123.

- Comesaña, J. (2002). The Diagonal and the Demon. *Philosophical Studies*, 110(3), 249-266.
- & Klein, P. (2019). Skepticism. En Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition). Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/skepticism/>>.
- Conee, E., & Feldman, R. (2004). *Evidentialism: Essays in epistemology*. Oxford, Oxford University Press.
- Cooper, J. M. (1970). Plato on Sense-Perception and Knowledge (Theaetetus 184-186). *Phronesis*, 15(2), 123-146.
- Cornford, F. M. (2007). *La teoría platónica del conocimiento*, trad. Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto. Barcelona, Paidós.
- Dancy, J. (2007). *Introducción a la epistemología contemporánea*, 2a. ed., trad. José Luis Prades Celma. Madrid, Tecnos.
- Descartes, R. (1980). *Discurso del método*, trad., Antonio Rodríguez Huescar. Buenos Aires, Aguilar.
- (2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Dretske, F. (1981). The Pragmatic Dimension of Knowledge. *Philosophical Studies*, 40(3), 363-378.
- Dreyfus, G. B. J. (1997). *Recognizing Reality: Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*. Albany, NY, SUNY Press.
- Engel, M. (1992). Is Epistemic Luck Compatible with Knowledge? *Southern Journal of Philosophy*, 30(2), 59-75.
- (2010). Epistemic Luck. En J. Dancy, E. Sosa & M. Steup (eds.). *A Companion to Epistemology*, 2a. ed. Oxford, Blackwell, 336-340.
- Eraña, Á. (2009). La noción de "justificación", ¿un concepto dual? *Diánoia*, 54(62), 47-71.
- (2013). Introducción al Capítulo III: Teorías fiabilistas de la justificación epistémica. En C. L. García, Á. Eraña & P. King (comps.). *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica: vol. I. Teorías de la justificación en la epistemología analítica*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 181-197.

- Feldman, R. (1981). Fallibilism and Knowing that One Knows. *The Philosophical Review*, 90(2), 266–282.
- & Conee, E. (1985). Evidentialism. *Philosophical Studies* 48(1), 15–34.
- Fine, G. J. (1979). Knowledge and Logos in the Theaetetus. *The Philosophical Review*, 88(3), 366–397.
- Fogelin, R. (1994). *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford, Oxford University Press.
- García, J., & Vázquez, R. (2013). *Nuevas perspectivas en epistemología contemporánea*. México, Trillas.
- Gettier, E. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23(6), 121–123.
- Ginet, C. (1975). *Knowledge, Perception, and Memory*. Dordrecht, Reidel.
- Goldman, A. I. (1976). Discrimination and Perceptual Knowledge. *The Journal of Philosophy*, 73(20), 771–791.
- (1979). What Is Justified Belief? En G. S. Pappas (ed.). *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology*. Dordrecht, Reidel, 1–23.
- (1993). Epistemic Folkways and Scientific Epistemology. *Philosophical Issues*, 3, 271–285.
- (2013). ¿Qué es una creencia justificada? En C. L. García, Á. Eraña & P. King (comps.). *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica: vol. I. Teorías de la justificación en la epistemología analítica*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 199–231.
- & Beddor, B. (2016). Reliabilist Epistemology. En Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), disponible en:
<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/reliabilism/>.
- Goodman, N. (1955). *Hecho, ficción y pronóstico*, trad. Jorge Rodríguez Marqueze, Madrid, Síntesis.
- Greco, J. (2007). External World Skepticism. *Philosophy Compass*, 2(4), 625–649.

- Guthrie, W. K. C. (1992). *Historia de la Filosofía Griega, vol. V: Platón, segunda época y la Academia*, trad. Alberto Medina González. Madrid, Gredos.
- Hazlett, A. (2010). The Myth of Factive Verbs. *Philosophy and Phenomenological Research*, 80(3), 497-522.
- Hetherington, S. (1996). *Knowledge Puzzles: An Introduction to Epistemology*. Boulder, Colorado, Westview Press.
- (1999). Knowing Failably. *The Journal of Philosophy*, 96(11), 565-587.
- Hiller, A., & Neta, R. (2007). Safety and Epistemic Luck. *Synthese*, 158(3), 303-313.
- Hoyos, D. (2006). Teoría de las virtudes: un nuevo enfoque de la epistemología (Parte II). Desafíos externos y lucha interna. *Discusiones Filosóficas*, 7(10), 89-113.
- Ichikawa, J. J. & Steup, M. (2018). The Analysis of Knowledge. En Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/>.
- Jeshion, R. (2000). On the Obvious. *Philosophy and Phenomenological Research*, 60(2), 333-355.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura.*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue.
- Kim, K. (1993). Internalism and Externalism in Epistemology. *American Philosophical Quarterly*, 30(4), 303-16.
- King, P. (2013). Introducción al Capítulo IV: Internismo y externismo: ¿dos aspectos de la justificación epistémica? En C. L. García, Á. Eraña & P. King (comps.). *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica: vol. I. Teorías de la justificación en la epistemología analítica*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 313-319.
- Lehrer, K. (1974). *Knowledge*. Oxford, Clarendon Press.
- & Cohen, S. (1983). Justification, Truth, and Coherence. *Synthese*, 55(2), 191-207.

- Leite, A. (2004). Is Fallibility an Epistemological Shortcoming? *The Philosophical Quarterly*, 54(215), 232-251.
- (2010). Fallibilism. En J. Dancy, E. Sosa & M. Steup (eds.). *A Companion to Epistemology*, 2a. ed. Oxford, Blackwell, 370-375.
- Lewis, D. (1996). Elusive knowledge. *Australasian Journal of Philosophy*, 74(4), 549-567.
- Littlejohn, C. (2009). The Externalist's Demon. *Canadian Journal of Philosophy*, 39(3), 399-434.
- Lowy, C. (1978). *Gettier's Notion of Justification*. *Mind*, 87(345), 105-8.
- Luper, S. (2020). Epistemic Closure. En Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), disponible en: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/closure-epistemic/>>.
- Lycan, W. G. (2006). On the Gettier problem problem. En S. Hetherington (ed.). *Epistemology Futures*. Oxford, Oxford University Press, 148-168.
- McDowell, J. (2014). *Plato, Theaetetus*. Oxford, Oxford University Press.
- McGlynn, A. (2014). *Knowledge First?* Basingstoke, Palgrave.
- Merricks, T. (1995). Warrant Entails Truth. *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(4), 841-855.
- Miracchi, L. (2015). Competence to know. *Philosophical Studies*, 172(1), 29-56.
- Nagel, J. (2017). Factive and nonfactive mental state attribution. *Mind & Language*, 32(5), 525-544.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Oxford, Clarendon Press.
- Orozco, J. (2011). Epistemic Luck. *Philosophy Compass*, 6(1), 11-21.
- Pappas, G. (2017). Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification. En Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), disponible en: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/justep-intext/>>.
- Plantinga, A. (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford, Oxford University Press.

- Platón, (1988). Teeteto. En *Diálogos*, vol. V. trad. María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Madrid, Gredos.
- Popper, K. (1994). *Conjeturas y refutaciones*, trad., Néstor Míguez, Barcelona, Paidós.
- Pritchard, D. (2004). Epistemic Luck. *Journal of Philosophical Research*, 29, 193-222.
- (2005). *Epistemic Luck*. New York, Oxford University Press.
- Reed, B. (2002). How to Think about Fallibilism. *Philosophical Studies*, 107(2), 143-157.
- (2022). Certainty. En Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), disponible en: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/certainty/>>.
- Russell, B. (1912). *The Problems of Philosophy*. Nueva York, Henry Holt and Company.
- Ryle, G. (1990). Logical Atomism in Plato's Theaetetus. *Phronesis*, 35(1), 21-46.
- Sartwell, C. (1991). Knowledge Is Merely True Belief. *American Philosophical Quarterly*, 28(2), 157-165.
- (1992). Why Knowledge Is Merely True Belief. *The Journal of Philosophy*, 89(4), 167-180.
- Shope, R. K. (1983). *The Analysis of Knowing. A Decade of Research*. Princeton, Princeton University Press.
- Skyrms, B. (1967). The Explication of 'X Knows That p'. *The Journal of Philosophy*, 64(12), 373-89.
- Steup, M. & Neta, R. (2020). Epistemology. En Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), disponible en: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/epistemology/>>.
- Sturgeon, S. (1993). The Gettier Problem. *Analysis*, 53(3), 156-164.
- Swain, M. (1981). *Reasons and Knowledge*. Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.

- Turri, J. (2018). Primate social cognition and the core human knowledge concept. En M. Mizumoto, S. Stich, & E. McCready (eds.). *Epistemology for the rest of the world: linguistic and cultural diversity and Epistemology*. Oxford, Oxford University Press, 279–290.
- Unger, P. (1968). An Analysis of Factual Knowledge. *The Journal of Philosophy*, 65(6), 157-170.
- Zagzebski, L. (1994). The Inescapability of Gettier Problems. *The Philosophical Quarterly*, 44(174), 65-73.