

**CONOCIMIENTO,
JUSTIFICACIÓN
Y APORÍA.
EL PROBLEMA
DEL *TEETETOS* Y SU
PRESENCIA EN LA
EPISTEMOLOGÍA
CONTEMPORÁNEA**

(>)

RUTH MARCELA ESPINOSA SARMIENTO
Universidad Andrés Bello, Chile



CONOCIMIENTO, JUSTIFICACIÓN Y APORÍA. EL PROBLEMA DEL *TEETETOS* Y SU PRESENCIA EN LA EPISTEMOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Resumen: en este artículo se reconstruye el vínculo sistemático entre el tratamiento aporético del conocimiento en el diálogo platónico tardío *Teetetos* y la definición conceptual del conocimiento en parte de la epistemología analítica contemporánea. A través de dicha vinculación se muestra, por una parte, la presencia de los problemas presentados por Platón en la epistemología actual, así como la persistencia de la aporía del diálogo en cuestión. Con ello, se pretende también iluminar desde una clave histórica aspectos esenciales del debate epistemológico en general.

Palabras clave: conocimiento, justificación, *Teetetos*, gettier, aporía.

KNOWLEDGE, JUSTIFICATION AND APORIA. THE PROBLEM IN PLATO'S *THEAETETUS* AND ITS PRESENCE IN CONTEMPORARY EPISTEMOLOGY

Abstract: This paper aims at bringing together the aporetic approach to knowledge in Plato's *Theaetetus*, with the program of analysis of knowledge in contemporary epistemology. Through this link, it shows the persistence, on the one hand, of Plato's problem in contemporary epistemology, and, on the other, of his aporia. As a result, the paper sheds light from an historical perspective, on the essential features of the epistemological debate in general.

Keywords: knowledge, justification, *Theaetetus*, Gettier, aporia.

Fecha de recepción: mayo 2 de 2016

Fecha de aceptación: julio 19 de 2016

Forma de citar (APA): Espinosa, R. (2016). Conocimiento, justificación y *aporía*. El problema del *Teetetos* y su presencia en la epistemología contemporánea. *Revista Filosofía UIS*, 15 (2), doi: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v15n2-2016013>

Forma de citar (Harvard): Espinosa, R. (2016). Conocimiento, justificación y *aporía*. El problema del *Teetetos* y su presencia en la epistemología contemporánea. *Revista Filosofía UIS*, 15 (2), 261-279.

Ruth Marcela Espinosa Sarmiento: chilena. Doctora en filosofía por la Universidad de Leipzig. Docente del Departamento de Humanidades, Universidad Andrés Bello, Chile.

Correo electrónico: ruth.espinosa@unab.cl

* Artículo de reflexión.

CONOCIMIENTO, JUSTIFICACIÓN Y APORÍA. EL PROBLEMA DEL *TEETETOS* Y SU PRESENCIA EN LA EPISTEMOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

I.

Sin duda muchos son los problemas que presenta el análisis del conocimiento emprendido en el *Teetetos* de Platón. La ausencia de la teoría de las ideas, a primera vista, es un hecho que ya sorprende, de ahí que interpretar esta gran ausencia sea una parte importante y casi ineludible para los eruditos platónicos; en lugar de ella, lo que encontramos son tres definiciones surgidas en el transcurso del diálogo que poco a poco serán desarticuladas a causa de su insuficiencia, hasta convertir el discurso completo en una *aporía*. En estas circunstancias el panorama parece poco alentador si lo que buscamos es una respuesta definitiva al problema del conocimiento, mas esta imposibilidad de proporcionar respuestas satisfactorias a sus problemas parece ser la situación que caracteriza a la filosofía misma y no en vano. Al respecto señala Deleuze algunas iluminadoras palabras:

Hay que comprender, sin embargo, qué es una teoría filosófica a partir de su concepto: no nace sola y por puro gusto. No basta siquiera decir que es la respuesta a un conjunto de problemas [...] A decir verdad, toda teoría filosófica es una problema desarrollado, y nada más: por sí misma, en sí misma, consiste, no en resolver un problema, sino en desarrollar hasta el fondo las implicaciones necesarias de una cuestión formulada [...] En este sentido vemos lo nulas que son la mayoría de las objeciones formuladas a los grandes filósofos. Se les dice: las cosas no son así. Pero en rigor no se trata de saber si las cosas son así o no lo son; se trata de saber si es o no es bueno, si es riguroso o no, el problema que las hace así (Deleuze, 1996, pp. 117-118).

Si miramos el asunto desde esta perspectiva, podemos reparar una vez más en aquella sorprendente capacidad filosófica de Platón que se constata en el hecho de haber sido capaz de vislumbrar casi todos (con un dejo de prudencia por no decir todos) los problemas que han ocupado a los filósofos hasta nuestros días.

Es esta última consideración la que nos llevará a dar un largo salto en la línea del tiempo para mostrar cómo es que la epistemología contemporánea ha encontrado en la caracterización del problema del conocimiento en el *Teetetos*¹ su punto de partida para sus más recientes desarrollos. En lo que sigue, nos ocuparemos fundamentalmente de la tercera definición de conocimiento,² a saber, como *doxa verdadera* acompañada de *razón*, que es propuesta por el interlocutor principal de Sócrates en el diálogo, *Teetetos*, a partir de 201c, e intentaremos mostrar el argumento a partir del cual esta aproximación es rechazada, para luego mostrar su conexión con los desarrollos de la epistemología contemporánea en torno al análisis de esta misma concepción del conocimiento a partir de la *crisis* inaugurada con el artículo publicado por Edmund Gettier en 1963 “Es la creencia verdadera justificada conocimiento” (*Is justified true belief knowledge?*).

II.

¿En qué falla la tercera definición de conocimiento? Antes de responder esta pregunta es preciso hacer notar que a esta tercera definición del saber se llega paulatina y progresivamente a través del análisis y la refutación de las dos anteriores, a saber, aquella que dice que el saber es *percepción* (Platón, 1993, 151 e: **οὐκ ἄβλο τι' ἐστίν ἐπιστήμη ἡλαϊσῆσι**) y la que señala que es *opinión verdadera* (187 c, **ἡ ἀληθὴ δόξα**). De la primera se recoge el carácter necesariamente subjetivo de todo conocimiento, en el sentido de estar en un sujeto; la segunda recoge el carácter normativo de la noción epistémica, dado que no puede haber “conocimiento de lo falso”. Esta premisa es posible tan sólo dado el paso de desarticular la primera definición sobre la base de que el objeto del conocimiento no es el mundo sensible y mudable, y que por tanto el ámbito del saber no es la percepción sensible sino el pensamiento y la reflexión. La sensación y el conocimiento no son la misma cosa, puesto que bien puede ser que alguien tenga conocimiento sin percibir actualmente aquello a que ese conocimiento se refiere, sino por la intervención de la memoria:

nos preguntamos si no sabe alguien al aprender y al recordar algo, y hemos demostrado que el que ha visto y cierra los ojos, recuerda, pero no ve; y demostrando también que es imposible lo siguiente: que alguien no sepa algo y a la vez lo recuerde. De este modo hemos rechazado la sentencia protagórica y, a la vez, la tuya, según la cual ciencia y sensación son lo mismo” (Platón, 1993, 163 d).

¹ Es un hecho, no obstante, que muchos más lugares de la obra platónica, sirven también de punto de partida para los contemporáneos desarrollos filosóficos del problema del conocimiento, entre ellos uno de los más importantes es el *Menón*.

² Entiéndase que sin bien las traducciones pueden ser equívocas, el término a que en última instancia estamos haciendo mención es el de **ἐπιστήμη**. Ya que no está dentro de mis posibilidades dar una justificación adecuada del uso de una traducción por sobre otra usaré en adelante indistintamente los términos *conocimiento* y *saber* para referirme al término griego ya mentado.

En efecto, si bien es cierto que respecto de las sensaciones no hay diferencia entre las opiniones de unos y otros, cuando se trata de juzgar acerca de lo que conviene o no a un enfermo, acerca de las leyes de la *Polis* u otros asuntos similares, ciertamente que la opinión de un experto parece más valiosa que la de un hombre cualquiera, y si ambas no coinciden ¿cuál tendremos por más cierta? En resumen, no toda opinión es verdadera, puesto que como decíamos, es finalmente el dominio del pensamiento y la reflexión donde surge la verdad y el conocimiento, como señala Platón “Aunque hemos avanzado de tal modo que no tenemos ya que buscarla en ningún modo en la sensación, sino en aquello cuyo nombre el alma de algún modo posee cuando se ocupa ella, por sí misma, de los entes” (187a). De ahí que la segunda definición recoja este doble carácter subjetivo-objetivo del saber. Subjetivo en tanto —si se me permite la expresión— estado mental y objetivo, en tanto que dicho estado versa sobre lo que “es” de modo objetivo y cierto, no de modo relativo como se expresa en la máxima de Protágoras.³ De ahí que todo esto nos lleve a la idea de que el conocimiento es una “opinión verdadera” dado que el acto recién descrito se identifica con el opinar (187a) y puede haber opinión verdadera o falsa (como en el caso de las múltiples opiniones que se fundan en la percepción sensorial) pero estas últimas, ciertamente no constituyen conocimiento. Es el análisis de este último punto, es decir, la opinión falsa, y más estrictamente de cómo discernir entre una falsa y una verdadera, la que nos conducirá hacia la tercera definición de saber, pero sobre esto volveremos luego. No obstante, antes de eso es primordial revisar las nociones que están en juego en esta segunda definición. Qué sea “opinión” aquí está íntimamente relacionado con la explicación que Sócrates busca de la “opinión falsa”. Si bien es cierto el argumento reviste gran dificultad, podemos decir, a modo de aproximación, que una opinión falsa es aquella donde se toma algo falso por verdadero.⁴ Esta declaración nos aproxima a la traducción que muchos autores anglosajones de la tradición epistemológica han adoptado del verbo **dokew** y el sustantivo **dóxa**, por *believe* y *belief*, equivalente a “creencia”. En efecto, me parece plausible sostener que Sócrates concibe el opinar como una actitud proposicional, en virtud de la metáfora de que el alma dialoga consigo misma al pensar,⁵ diálogo del que surge la opinión y de ella un juicio, el que a su vez puede ser considerado verdadero o falso. La opinión por tanto es entendida como creencia, en tanto que en ella se funda el asentimiento o disentimiento propio del enjuiciar. No obstante, esta consideración es aún insuficiente para explicar el error y la opinión falsa en este texto,⁶ de modo que sólo podemos

³ “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, medida de su ser; de las que no son, medida de su no ser” (152 a).

⁴ Ver: Platón, 1993, 189c.

⁵ Ver: Platón, 1993, 190a.

⁶ Al parecer, en el *Sofista* se encuentra un mejor enfoque para este asunto dado que se insiste en el carácter proposicional del pensamiento. En efecto, en el *Teetetos* Sócrates se desvía de este punto introduciendo algunas metáforas para representarlo, tales como la

contar con este pasaje a fin de caracterizar el tipo de acto mental que significa “opinar”, y no podemos explicar aún qué hace “verdadera” a una opinión, aunque esta es una premisa irrenunciable para que haya conocimiento, puesto que parece claro que si bien puede haber opinión falsa, no puede existir algo así como un “conocimiento falso”. En resumen, estamos nuevamente en aporía: “Por donde después de haber dado un largo rodeo nos encontramos de nuevo en la primera aporía. El refutador aquel confirmará ahora riendo: ‘Oh nobles señores: ¿acaso podrá alguien que sepa ambas, ciencia y no ciencia, creer que la que sabe es otra que la que sabe?’”(200b), el camino se vuelve pedregoso y el objetivo parece cada vez más inasible, sin embargo aún hay algo más que decir, continuado con esta segunda definición, tenemos otro argumento que nos muestra que en definitiva aún no hemos llegado a determinar qué es el saber, puesto que uno puede perfectamente tener una opinión verdadera acerca de algo que realmente no conoce, dado que una opinión o creencia (si se me permite usar ambos términos en el mismo sentido)⁷ puede ser forjada sobre la base de la persuasión y por tanto también de un sofisma, y no obstante, puede resultar por azar verdadera. No podemos discriminar, sobre la base de este argumento, un caso de verdadero conocimiento de un caso en que alguien resulte tener una opinión verdadera por mero azar.

Es preciso hacer notar que el discurrir del diálogo a través de estos asuntos no está exento de problemas de interpretación, en efecto, son tantos los argumentos en juego, sumado a ello el carácter aporético de la obra en su conjunto, que sólo podemos detenernos aquí en algunos pocos puntos, los más necesarios para nuestro fin, dado que abarcar este tránsito en su totalidad es una empresa que difícilmente podríamos concretar en estas páginas. Baste, por tanto, lo dicho hasta aquí como presentación del asunto que nos interesa tratar, a saber, la tercera definición de conocimiento dada por Teetetos a Sócrates.

de la bloque de cera (191d) y la de la pajarera o palomar (197c) las que no dan razón, finalmente, de la creencia falsa.

⁷ Según me parece, Platón mismo ya a partir de 170c da pie para pensar en esta posibilidad, por la naturaleza de los verbos que utiliza (y las expresiones sustantivas correspondientes): **dokew** / **oĩōmai** (**oĩō**). Puesto que **dokew**, según el greek–english lexicon Liddell & Scott significa *expect, think, suppose*, que está emparentado con **décomai** (Ver: Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*), *accept, receive*, pero también *approve* (**ton logon**) y con **dóxa**, *expectation, opinion, judgment*. Y **oĩōmai**, por otro lado, *think, suppose, believe*, en el sentido de “tener la impresión que”, “creer personalmente”, con un dejo de modestia o cortesía (Vid. Chantraine). Lo relevante es que ambas expresiones aparecen en oposición tanto a **faihesqai**, “ser algo evidente”, como a **nomizein**, “creer en reconocimiento de una verdad admitida”. Mi intención con esto no es defender una traducción u otra (opinión o creencia), sino más bien, mostrar que ambas palabras de nuestra lengua parecen idóneas dado el sentido de la expresiones griegas que Platón selecciona en esta obra, mi interés fundamental es hacer al menos un mínimo esfuerzo por rescatar el sentido del texto, más que fijar una traducción para los términos.

Rechazada la segunda aproximación, un nuevo elemento se suma a la pregunta por el conocimiento. Pasemos pues a revisar la tercera propuesta.

III.

Volvamos a nuestra pregunta inicial: ¿en qué falla la tercera definición de conocimiento? En esta sección nos dedicaremos a intentar dar respuesta a esta cuestión, pero para ello será necesario hacerse cargo primero de esta otra ¿Cómo puede convertirse una opinión verdadera en saber? he aquí la solución (aparente) al enigma: “Ahora me viene a la mente, Sócrates, lo que escuché decir a alguien que había olvidado. Dijo que la opinión verdadera con razón, es ciencia, y sin razón, ajena a la ciencia [...]”⁸ (201c ss.).

A esto se suma una línea más que conviene reproducir separadamente para no perderla en el conjunto: “[...] Aquello de lo que no hay razón no es cognoscible [...] y lo que la tiene es cognoscible” (201d).

Como resulta evidente “razón” no es otra cosa que **lógoV**, es decir, tener un conocimiento implica ser capaz de dar razón de una determinada creencia u opinión. La creencia, aunque sea verdadera, no basta, pues debe ir acompañada de un adecuado fundamento, una explicación, una justificación, sin más, un **lógoV**. Esta tercera definición de conocimiento parece ser bastante intuitiva, es decir, parece clara y cierta a la comprensión de cualquiera que a simple vista la observa. Pues, cuando afirmamos conocer algo realmente, elevamos una cierta pretensión de corrección, la de que estamos justificados, bien fundados, en tener una determinada creencia. No obstante Sócrates enumera una serie de motivos en virtud de los cuales se rechazará esta concepción de igual forma que las anteriores.

En primer lugar, Sócrates comienza mentando una distinción en relación a lo cognoscible e incognoscible, esta distinción señala que todo se halla formado de unos primeros elementos, que por ser extremadamente simples carecen de razón o explicación (**lógon ouk eōi**), son incognoscibles, pero perceptibles, dice. Pero los compuestos, formados de aquellos elementos, tienen **lógoV** y son por tanto cognoscibles. La explicación en este contexto consiste, según indica Sócrates, en la combinación de los nombres de los elementos constituyentes: “Ahora bien, es imposible que cualquiera de los primeros elementos sea mentado

⁸ “εἶη δε>τῆρ μετὰ λόγου ἀληθῆ<δοxαν ἐπιστήμην εἶναι, τῆρ δε>αἴτιον εἶτοV ἐπιστήμην”. Cornford traduce: “He said that true belief with the addition of an account (logos) was knowledge”.

⁹ En adelante traduciré este término por “explicación” alejándome de la traducción de Narvarte, quien lo vierte como “razón”.

con racionalidad.¹⁰ Pues no cabe para él sino sólo ser nombrado —ya que sólo tiene nombre— y los compuestos a partir de él, así como se enlazan entre sí, asimismo también se entrelazan sus nombres para generar una razón” (202 b). El caso se ejemplifica a través de la relación letras-sílaba. Mientras que la letra es un sonido indescomponible, la sílaba es expresable en términos de las letras que la componen y a través de ellas se puede dar razón o explicación de la sílaba. Esto explica que del compuesto se puede tener una opinión, incluso una verdadera, pero “cuando alguien capta sin razón la opinión verdadera de algo, su alma hace la verdad en torno a aquello, pero no conoce” (202 c). Pero ¿puede ser conocido algo, cuya explicación depende de elementos incognoscibles, expresado a partir de nuestro ejemplo?, ¿puede conocerse una sílaba, si no se conocen las letras que la componen? “Mira ahora a las dos letras “S” y “O”: Ambas son la primera sílaba de mi nombre. Quien conoce esta sílaba ¿conoce otra cosa que ambas letras?” (203 c). Ahora bien, si consideramos a la sílaba como una unidad, caemos en el mismo problema, considerando el compuesto como un elemento unitario y por tanto incognoscible.

El problema en cuestión parece suscitarse ante la idea de una regresión al infinito de la explicación, parece ser que si el conocimiento requiere de una explicación o razón para ser tal, debe haber al menos algunos elementos cognoscibles que no requieran de tal recurso, es decir, un tipo de conocimiento no discursivo, sino más bien intuitivo, que por la ausencia de la teoría de las ideas en este diálogo no puede ser satisfecho. Si esto fuese realmente lo que Platón está pensando en este pasaje del *Teetetos*, tendríamos que asumir que el conocimiento discursivo, es decir el que depende de una explicación, es sólo secundario y que depende del saber intuitivo, contemplativo de las esencias subsistentes, no obstante, no podemos tratar este asunto aquí, dado que nos alejaríamos significativamente de nuestro objeto.

Sócrates prosigue su itinerario enumerando tres sentidos de **lógoV**, el propósito es determinar en cuál de estos sentidos se dice que puede transformar una opinión verdadera en genuino conocimiento. En primer lugar entendemos por **lógoV** “hacer manifiesto su pensamiento por medio de sonidos con frases y nombres” (206 d) o “como imagen del pensamiento en la voz” (208c). En segundo lugar “[...] cada cual, al ser interrogado sobre algo, ha de ser capaz de dar respuesta al que pregunta por medio de los elementos” (207 a) o “el camino a través de los elementos” (208 c). Por último: “poder expresar algún signo por el que se diferencia lo inquirido de todo lo demás” (208 c).

La primera definición es de tal modo general que toda opinión verdadera podría contar como saber. La segunda es también ambigua, puesto que no basta con tener conocimiento de los elementos, sino también de la disposición de ellos,

¹⁰ **lógw^a**

podría uno ser capaz de enumerar todos los elementos que constituyen un carro sin conocer realmente un carro. La tercera definición parece circular, puesto que poder identificar lo que distingue a una cosa de otras es una condición para la opinión, pues no podríamos opinar de algo que no podemos distinguir de otras cosas.

Luego de esto, no queda más que decir que el saber no es la creencia verdadera acompañada de explicación. El diálogo termina, pues, aporéticamente. En lo que sigue, intentaré explicar cómo es que a partir de esta búsqueda platónica de una definición de conocimiento surge una de las ramas de investigación más fértil de la epistemología actual. A partir de esta última definición de conocimiento y su refutación, muchos autores han hecho múltiples esfuerzos teóricos por establecer una noción de **IógoV** que sea capaz de garantizar que se está en presencia de genuino conocimiento. Esta polisémica expresión ha sido vertida en esta discusión como “justificación” y parte con las paradojas de la justificación del ya citado Gettier.¹¹

IV.

Visto ya desde la disciplina bautizada como epistemología, lo que encontramos a través del diálogo es la intención de establecer una serie de condiciones individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para determinar qué es el conocimiento. Es por esta pretensión (la de establecer condiciones necesarias y suficientes) que decimos que se trata de un análisis *exhaustivo*, vale decir, una definición, y, por lo mismo, bastaría un solo contraejemplo para refutarlo.

El tipo de conocimiento al que refiere esta definición es, como ya dijimos, conocimiento proposicional, con esta catalogación nos referimos a la expresión asertiva de un contenido, que puede adquirir valores de verdad (verdadero o falso). En este contexto, la mentada definición es tratada casi como una noción del sentido común y por tanto también aplicable a cada caso particular.

¹¹ El tono de la discusión cambia radicalmente en esta *etapa* del problema, por tanto salvando las diferencias, lo que me parece notabilísimo destacar es la vigencia de la discusión inaugurada en el *Teetetos*, y la reelaboración de los términos por parte de los epistemólogos modernos. Por otra parte, me parece también de sumo interés destacar que esta discusión, así como la de Sócrates y *Teetetos*, parece tener un final igualmente aporético. Por razones de espacio, no reproduciré la totalidad de los argumentos en juego, sino más bien, intentaré tan sólo introducir la problemática tal como se da en este período. Para una visión más completa de este asunto puede verse el estudio, plenamente vigente a mi parecer, de Fine, 1979, pp. 366- 397.

Este análisis del conocimiento consta de tres premisas, a saber, la verdad de la proposición, la creencia del sujeto cognoscente, y la justificación de dicha creencia. Cada una de estas condiciones, como veremos en detalle más adelante, es por sí sola insuficiente para garantizar el conocimiento, y es por esto que la definición que hemos enunciado más arriba, descansa en la interacción de estas tres notas que se vuelven en su conjunto suficientes, al menos aparentemente, para que haya conocimiento. Decimos por tanto, que estas tres condiciones son en su conjunto *suficientes* y separadamente *necesarias*.

El análisis se puede graficar como una estructura de dos partes, *analysandum* y *analysans*. Es decir lo que es analizado y lo que analiza. Del lado del *analysandum* cae el concepto de “conocimiento”, explicitado como “S sabe que P”, donde S está por el sujeto y P, por la proposición o contenido proposicional aseverado por el sujeto. Esta fórmula nos recuerda que lo que está en cuestión es el conocimiento “proposicional”, aquel donde se trata de un estado de cosas y no un conocimiento “por familiaridad”, cuyo objeto es una persona o lugar (Sócrates conoce a Teodoro, Atenas, etc.), ni un “saber práctico” (*know how*), es decir, saber cómo realizar tal o cual actividad (saber montar a caballo, por ejemplo). Así un caso de conocimiento se deja individuar si este se corresponde con las tres siguientes condiciones que constituyen el *analysans*:

P es verdadero
 S cree que “P”
 S está justificado en creer que “P”

Entre ambos polos del análisis existe una relación de doble implicación, es decir, decimos que “S sabe que P” *si y sólo si* se cumplen las condiciones (1), (2) y (3). En este sentido, vemos cómo este análisis es una especie de criterio para determinar en qué ocasiones nos es lícito decir que “S sabe que P”. Según expresa J. Dancy, la primera cláusula es estipulativa, la segunda establece el contenido mínimo y la tercera, trata de evitar que cuente como conocimiento cualquier acierto casual (Dancy, 1993, p.39). Por otra parte, resulta central reparar en el carácter reductivo de la definición, este carácter determina el modo de la relación entre los conceptos del lado del *analysandum* y *analysans*, así, mientras que las tres condiciones que analizan el concepto están contenidas en él, es necesario, a su vez, que los conceptos que analizan no se contengan mutuamente. En lo que sigue analizaremos cada una de estas cláusulas en relación al lugar que ocupan en este análisis del conocimiento proposicional.

La primera de las condiciones posee una evidencia casi intuitiva, pues convenimos en que no hay conocimiento de lo falso. En este sentido resulta evidente que es una condición necesaria. No obstante lo esencial para el programa definicional de la epistemología contemporánea dice relación con el alcance del operador moral para la “verdad”. Este factor es determinante a la

hora de comprender por qué mientras que la definición tripartita es rechazada por Platón, fue, no obstante, abrazada por algunos eminentes epistemólogos contemporáneos, como por ejemplo, Roderick Chisholm y A.J. Ayer.¹² En concreto, mientras que la verdad aparece como una condición necesaria para el conocimiento, es decir, asumimos que (*necesariamente*) lo que se conoce es verdadero, la interpretación metafísica de la cláusula en cuestión es que solo puede haber conocimiento de lo (*necesariamente*) verdadero.¹³ Así, la cláusula de la verdad es una condición necesaria para el conocimiento, pero se debe rechazar la interpretación metafísica, porque ello implicaría rechazar que cuente como conocimiento cualquier creencia que se refieren a verdades contingentes, lo que además de ser contraintuitivo, no implica avance alguno para la epistemología.

No obstante se hace patente que no basta la verdad de una proposición para decir que hay conocimiento. La segunda condición, a saber, la creencia de que "P" es verdadera, complementa la primera cláusula, puesto que además de ser verdadera la proposición, es necesario que el sujeto cognoscente crea en la verdad de la misma para decir que conoce. Pues ¿podría pensarse algún contexto en que hubiera conocimiento sin creencia?, evidentemente que desde la perspectiva del análisis del conocimiento como "creencia" más determinados atributos, no, lo que no deja de tener asidero en la concepción ordinaria, pues si un sujeto S afirma que P, sin creer que P (por cualquier motivo), y resulta que por mera casualidad P resulta verdadera, evidentemente no consentiremos en afirmar que el sujeto S conocía realmente la verdad de P. Pero, por otra parte, vemos aquí que una tercera condición se hace necesaria, se trata de la justificación. Podríamos agregar aquí que para que el sujeto S afirme que conoce que P, debe estar justificado en creer la verdad de la proposición.¹⁴

De este modo hemos ya introducido la tercera condición que trata sobre la justificación de la creencia, lo que en Platón aparecía como **lóγοϋ**. Podemos decir, según lo que ya anticipamos, que esta cláusula es necesaria para evitar que cuente como conocimiento un caso de mera *suerte epistémica*. Esto es, que el sujeto crea que P, sin tener justificación para esa creencia, y que ésta resulte verdadera por mero azar. Tampoco asentiríamos en llamar conocimiento a una situación de este tipo. Esto no debe sugerir al lector, sin embargo, que la justificación debe conllevar la verdad de la proposición. Dado que las condiciones no se contiene

¹² Ambos autores son referidos por el propio Gettier, 1963.

¹³ Para este asunto y su influencia en la filosofía posterior véase Anscombe, 1965, pp. 81-86.

¹⁴ Es decir, para el conocimiento se requiere justificación epistémica, y no meramente justificación práctica, o doxástica. Aquel que padece una enfermedad incurable tiene buenas razones para creer que sanará si ese optimismo promueve su bienestar, no obstante, no se trata en este caso de razones que respalden la verdad de la proposición "esta enfermedad incurable es curable". Este cierta vaguedad en el concepto de justificación ha resultado en distinciones interesantes como aquella entre "justificación doxástica" y "proposicional", y el fenómenos denominado *wishful thinking*.

entre sí, la independencia de la justificación respecto de la verdad involucra la posibilidad de que las creencias falsas sean, sin embargo, justificadas. Es decir, existe una relación estrecha pero no inviolable entre la justificación y la verdad.¹⁵ No obstante, qué sea “estar justificado en creer P”, o cuáles son las condiciones que determinan que se esté o no justificado en una creencia, es un problema que ha generado controversias que analizaremos más adelante.

Un análisis exhaustivo del conocimiento tiene que poder excluir eficientemente todo tipo de situaciones, (como las que hemos mencionado), que no caigan bajo el concepto. Y es precisamente esta la falencia que en el año 1963, Edmund Gettier, pone de relieve en su célebre artículo en el que a través de dos contraejemplos refuta la definición de conocimiento como creencia verdadera justificada. Si bien es cierto ya en el *Teetetos* vimos la debilidad que encierra la definición tripartita del conocimiento, a partir de los contraejemplos introducidos por Gettier se abre un nutrido debate que convoca tanto a partidarios como detractores del programa analítico del concepto de conocimiento —debate que parece haber olvidado la herencia del *Teetetos* por completo—.

La crítica de Gettier apunta, por tanto, a la insuficiencia de las tres condiciones. Como punto de partida Gettier hace notar dos aspectos que deben ser admitidos en el análisis, a saber: (1) puede ser que una persona esté justificada en creer una proposición falsa. Esto, porque un análisis reductivo implica que los términos del *analisans* no pueden contener unos a otros como ya señalamos. Y, por otra parte, (2) si “S está justificado en creer P” y “P implica Q” y S deduce Q de P, entonces, “S está justificado en creer Q”. O de un modo más claro: S está justificado en creer Q, si Q es implicada por P y S está justificado en creer P y S reconoce la implicación de Q por P. El así llamado “principio de clausura”.

Vamos a revisar ahora los contraejemplos, donde se mostrará que es posible que dándose las tres condiciones, no se cumpla que “S sabe P”.

El primer caso que nos presenta Gettier, es el de un hombre, Smith, que postula a un trabajo junto a otro hombre, Jones. En este contexto decimos que Smith está justificado en creer que:

(a) “Jones obtendrá el empleo y Jones tiene diez monedas en el bolsillo”.

La evidencia que justifica esta creencia es que el Jefe la ha dicho a Smith que Jones obtendrá el empleo y además Jones le ha mostrado las diez monedas que trae en el bolsillo. Por tanto la proposición (a) implica:

¹⁵ Sobre este aspecto como clave para comprender los “casos Gettier” véase especialmente Zagzebski, 1994, pp. 65-73.

(b) “el hombre que obtendrá el empleo trae diez monedas en el bolsillo”.

Si Smith cree que (a) y está justificado en su creencia, y al mismo tiempo acepta (b) en base a (a), está también justificado en creer (b), (como quedó estipulado en el principio de clausura). Ahora supongamos también que finalmente es Smith el que obtiene el empleo y casualmente llevaba también diez monedas en el bolsillo.

Es este caso, (b) es verdadera aunque (a) sea falsa. No obstante aquí están presentes todos los elementos requeridos por el criterio: (b) es verdadera, Smith cree en su verdad y está justificado en tal creencia. Pero no por eso aceptamos que Smith realmente conoce (b), ya que ésta es verdadera sólo en virtud de la cantidad de monedas que Smith lleva casualmente en el bolsillo y que él mismo desconoce. Es importante notar en este contraejemplo la siguiente particularidad: (b) ha sido deducida de una premisa falsa.

El segundo caso nos dice que si suponemos que Smith está justificado en creer (tiene fuerte evidencia) la siguiente proposición:

(c) Jones tiene un Ford.

Esto porque Jones ha tenido siempre un Ford y precisamente hoy le ha ofrecido llevarlo mientras manejaba un Ford.

Además de esto, supongamos que Smith tiene un amigo Brown. Y construye al azar las siguientes proposiciones:

(d) Jones tiene un Ford o Brown está en Boston.

(e) Jones tiene un Ford o Brown está en Barcelona.

(f) Jones tiene un Ford o Brown está en Brest-Litovsk.

Estas proposiciones son todas implicadas por (c). De este modo Smith estaría completamente justificado en creer (d), (e) y (f). Pero evidentemente Smith no sabe dónde está Brown.

Si sumamos además otras dos condiciones, a saber, que realmente Jones no tiene actualmente un Ford y que el que conducía era arrendado y, por otra parte, que, por casualidad, Brown está en Barcelona, por lo que (e) se cumple. Dadas estas condiciones Smith no conoce que (e) es verdadera, aun cuando: (e) es verdadera, Smith cree que (e), y está justificado en creer (e). Aquí, de nuevo, (e) es inferida de una premisa falsa.

De este modo queda aparentemente refutada la definición de conocimiento como “creencia verdadera justificada”, en tanto que estas tres condiciones no son suficientes para garantizar el conocimiento de una proposición determinada, no obstante Gettier no niega, al menos explícitamente, que cada una de las condiciones sea por sí sola necesaria. Queda así de manifiesto que este análisis del conocimiento presentado en la sección anterior es insuficiente.

Se abre así la polémica en torno al conocido como “el problema de Gettier”. A partir de esta situación surgen diferentes vías por las que los defensores de la doctrina del conocimiento como *creencia verdadera justificada* intentan evadir las objeciones de Gettier. Una de las tentativas apunta esencialmente a buscar modos de complementar el análisis, buscando una condición adicional capaz de “desgettierizar” el análisis.

La primera cláusula anti-Gettier parece obvia: ya que en ambos casos la creencia verdadera justificada en cuestión ha sido inferida de una creencia falsa, resulta pertinente agregar la siguiente cuarta cláusula al análisis:

(4) la creencia de S en P no puede estar inferida de una falsedad.

Pero esta cuarta premisa no soluciona el problema de Gettier, puesto que algunas variaciones en sus casos muestran que aunque no se infiera la creencia de una falsedad¹⁶ igualmente se pueden construir casos *ad hoc*. Por ejemplo:

Un sujeto que está en un parque observando a un perro tendido al sol a ocho yardas de distancia, formula esta proposición:

(g) hay un perro allí.¹⁷

Supongamos ahora que el perro que observa nuestro sujeto no es realmente un perro sino una oveja. Bajo esta consideración (g) es evidentemente falsa. Pero imaginemos además que efectivamente hay un perro a esa distancia sólo que oculto tras la oveja. Es este caso la proposición es verdadera, y lo que tenemos es una creencia verdadera justificada que no es conocimiento, y no es inferida de una falsedad, pues se sostiene en la percepción sensorial del objeto.

¹⁶ No obstante, como ya ha sido demostrado en la abundante literatura al respecto, incluso incorporando más condiciones, como la de que la creencia verdadera no se infiera de una falsa, se pueden construir contraejemplos que muestren su insuficiencia. Para un recuento véase Pollock, 1985, p. 180ss. Dancy, 1985; más recientemente, Enskat, 2015.

¹⁷ Un ejemplo similar al que presenta Chisholm, 1977, p. 105.

Otro famosos contraejemplo que elude esta cuarta condición son los “falsos graneros” de Goldman. Suponga que se encuentra usted de paseo y atraviesa por la carretera un pueblito con numerosas fachadas de granero. Suponga además que usted desconoce que en dicho pueblo los habitantes han construido una gran cantidad de falsas fachadas de granero para aparentar prosperidad. En estas circunstancias usted se forma la creencia (b) “Aquel es un granero”. Y casualmente justamente aquel al que se refiere es un granero real. En este caso no diríamos que se trata de conocimiento, sino más bien de suerte (Goldman, 2000).

Aquí no se viola la cuarta cláusula, sin embargo, entra en escena un elemento nuevo, a saber un “cancelador” (*defeater*) de la justificación. La anomalía del ambiente opera como un cancelador de una creencia verdadera justificada que en circunstancias normales contaría como conocimiento. Una cláusula anti *defeater*, sería una tal que previniera de contar como conocimiento a una creencia verdadera justificada para la cual existiera un hecho x, tal que si el sujeto fuese consciente del mismo, viese cancelada su justificación. Pollock, uno de los autores que intenta esta vía explica que en los casos de canceladores “la creencia verdadera justificada puede fallar en ser conocimiento a causa del valor de verdad de proposiciones que no juegan un rol directo en el razonamiento que subyace a la creencia” (1986, p.181) Esta observación podría dar pie a una quinta clausula, sin embargo, la recursividad de los canceladores (puede haber canceladores de canceladores al infinito) resulta problemática, y, además parece ser que el cancelador provee nuevas razones y no restituye, por tanto, la justificación a la creencia original. No viene al caso ya citar más contraejemplos, pues también esta vía ha sido suficientemente refutada en la literatura.¹⁸

Podemos agregar que una clausula anti-Gettier no es capaz de restablecer la definición. El problema de la suerte epistémica persevera. Como ya se señaló anteriormente, la justificación de la creencia persigue precisamente evitar que se confunda una creencia verdadera ocasionada por mera suerte con un caso real de conocimiento, de aquí que otro intento de eludir las nefastas consecuencias de los casos Gettier, consiste ya no en agregar condiciones al análisis, sino que ahondar en la condición de justificación de la creencia. Así surgen una serie de nuevas teorías abocadas a determinar con precisión las condiciones de justificación de las creencias. Por razones espacio sólo mencionaré esquemáticamente algunas de estas tesis:

Fundacionalismo: El supuesto básico del fundacionalismo es que ciertas creencias pueden contar como justificadas con independencia de la justificación de otras creencias. Se trata de creencias justificadas no inferencialmente. Es decir, creencias que se justifican a sí mismas o bien, que no son ni justificadas ni injustificadas. Este requerimiento surge en directa relación con el problema

¹⁸ Véase Lehrer y Paxton, 1969; Pollock, 1986.

de la regresión al infinito en la serie de proposiciones justificatorias, cuando se asume que la justificación de una creencia depende de su relación inferencial con otras creencias justificatorias. Esta regresión se acerca peligrosamente al escepticismo y la única forma de sustraérsele es postular que el conocimiento tiene un fundamento, es decir que hay un punto de parada en la justificación. Este fundamento último sería “lo dado”, no obstante, resulta ser de gran dificultad establecer qué tipo de enunciados constituyen lo dado.¹⁹

Coherentismo: Parte de una consideración crítica de la teoría de lo dado, precisamente por la ambigüedad de estos elementos últimos autojustificatorios, para el coherentismo las creencias actuales no dependen en su justificación de una cadena inferencial que pueda remontarse a creencias básicas de carácter autojustificatorio, ni mucho menos acepta que una creencia actual pueda contar como justificada en virtud de una historia que la conecta con aquellas que la justifican. Es una teoría conservadora, en la medida en que concibe la red de creencias de un sujeto como una estructura tendiente a maximizar la coherencia y minimizar el cambio, estos sólo se llevarán a cabo cuando produzcan suficientes incrementos a la coherencia.

La coherencia incluye la consistencia y las relaciones de explicación e implicación entre las creencias. El conjunto de creencias coherentes se sustentan mutuamente en una relación de simetría. La justificación no es lineal y bien puede ser circular, esto no se considera un vicio como en el fundacionalismo.²⁰

Confiabilismo: Considera que aquello que convierte una creencia verdadera en conocimiento, es decir, su justificación, consiste en la confiabilidad de los procesos cognitivos que producen dicha creencia. Esos procesos pueden ser la introspección, la memoria, entre otros.²¹

Mientras que tanto el fundacionalismo como el coherentismo como teorías de la justificación en la mayoría de sus versiones son de carácter internalista, es decir, consideran que la justificación debe ser accesible a la conciencia del sujeto para ser tal, la tercera versión de la justificación no contempla este requerimiento.

¹⁹ La “doctrina de los dados” o “mito de lo dado”, en su versión empirista, ha sido objeto de críticas demoledoras en la literatura ya desde antes de la polémica suscitada por Gettier véase, por ejemplo, Sellars (1963). Véase también Chisholm (2000) para una defensa matizada de los dados.

²⁰ Ernesto Sosa ha mostrado en varios de sus trabajos la equivalencia estructural entre fundacionalismo y coherentismo (1992a, 1992b) por otra parte, en su clásico artículo “La balsa y la pirámide” (1992a) muestra la el carácter aporético de la discusión en torno a la solución de la regresión epistémica. Sosa instauró una nueva corriente en epistemología contemporánea que consiste en un confiabilismo de la virtud, desde su perspectiva, fundamento y coherencia pueden ser comprendidos como virtudes epistémicas.

²¹ Esta teoría de la justificación y el conocimiento fue inaugurada por Goldman (1976).

Es, por tanto, externalista, pues asume que la justificación de la creencia de un sujeto puede ser externa a la conciencia del sujeto cognoscente, privilegiando así, la perspectiva de la tercera persona. De este modo resulta también concebible que un sujeto tenga conocimiento de primer orden (S sabe que P) sin tener conocimiento de segundo orden (S sabe que sabe que P).

Hemos nombrado sólo tres formas de comprender la justificación epistémica de modo muy general, por cierto que no son las únicas y que las variantes de cada una de las mencionadas pueden llegar a diferir significativamente. En general, podemos ver que todas estas teorías intentan dar solución al problema de la regresión que se suscita con la premisa justificatoria del conocimiento.

No obstante, el camino de explicitar la justificación epistémica no es la solución a los casos Gettier, si lo que se busca es rehabilitar el programa definicional. Tal y como ha señalado Linda Zagzebski “mientras que la propiedad que putativamente convertiría a la creencia verdadera en conocimiento es analizada de modo tal que está fuertemente vinculada con la verdad, pero no la garantiza, siempre será posible construir casos en los que el vínculo entre dicha propiedad y la verdad se rompe pero se gana nuevamente por accidente. Tal es la naturaleza de los casos Gettier”(1994, p.69).

La pregunta que queda por plantearse es si acaso el verdadero problema del análisis tripartito es la sola idea de que el conocimiento es una creencia verdadera, más algún añadido, tal y cómo parece quedar esbozado en el diálogo platónico. Parece ser que, después de todo, la separación clásica entre *doxa* y *episteme* merecería ser tomada nuevamente en cuenta.²²

V.

Si Platón construyó efectivamente este diálogo, como sostiene Cornford (2007), a modo de una reducción al absurdo, para probar que sin la teoría de la ideas no puede haber conocimiento, y si asumimos además que la teoría del conocimiento platónica de las formas y la reminiscencia por su interpretación inflacionaria del operador modal no parece atractiva para la epistemología contemporánea, probablemente caeríamos irremediablemente en un escepticismo al más puro estilo *humeano*. El escepticismo parece ser el fantasma que ronda en todos estos intentos por procurar una teoría del conocimiento que logre, por una parte delimitar lo que es conocimiento de lo que no lo es, y, a través de esto, señalar cuáles son los rasgos que definen el conocimiento en general, inequívocamente.

²² Esta línea ha sido también explorada aunque de manera minoritaria en la epistemología contemporánea. Ver Craig (1990).

No obstante, a diferencia de un escepticismo radical, la pregunta que aquí se plantea no es la de la posibilidad del conocimiento, sino más bien, asumiendo la premisa de que lo hay, se pregunta por aquello que lo constituye como tal. La refutación socrática de las tres definiciones propuestas en el *Teeteos* parecen coincidir ampliamente con los problemas que han ocupado a los epistemólogos contemporáneos. Parece inevitable pensar en una recuperación de la primera refutación socrática en la crítica de la doctrina de lo dado y su lugar en el fundacionalismo. El problema de la regresión fue también vislumbrado en el diálogo platónico, y ciertamente resulta patente que la urgencia por determinar el sentido en que se habla de justificación juega el papel determinante en la empresa epistemológica. El fin aporético del diálogo tardío de Platón, es equiparable ampliamente a la deriva del proyecto de recuperar la definición del concepto de conocimiento propio de la epistemología de la segunda mitad del siglo XX. Visto retrospectivamente, dicho proyecto parece haber hecho eco, en último término, del silencio de la aporía del *Teetetos*.

No es mi intención emitir un veredicto respecto de este asunto. Muy por el contrario, lo que he querido hacer es tan sencillo como poner de manifiesto la persistencia de la *aporía* platónica en la filosofía a través del tiempo. Sin duda nuestro filósofo tiene la virtud y el mérito, volviendo sobre Deleuze de haber hallado un genuino problema y de haber señalado la dirección en que la filosofía ha de persistir incansablemente, renovando una y otra vez sus esfuerzos. Y si bien las deudas de los filósofos con Platón se nos hacen presentes recurrentemente en la tradición metafísica, sin embargo, como ha quedado de manifiesto en el presente esbozo, el alcance de la influencia del filósofo griego es muchísimo mayor y se encuentra con gran potencia también en la tradición de la epistemología analítica.

REFERENCIAS

- Anscombe, E. (1965). "Necessity and truth". *Collected papers*, (1), 81-86.
- Chisholm, R. (1977). *Theory of Knowledge*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- Chisholm, R. (2000). "The myth of the given". *Epistemology, an anthology*. Sosa, E. et al. (Eds.). New Jersey: Blackwell.
- Cornford, F. M. (2007). *La teoría platónica del conocimiento. Traducción y comentario del Teeteto y Sofista*. Barcelona: Paidós.
- Craig, E. (1990). *Knowledge and the state of nature: An essay in conceptual synthesis*. Oxford: Clarendon Press.
- Dancy, J. (1993). *Introducción a la Epistemología Contemporánea*. Tecnos: Madrid.

- Deleuze, G. (1996). *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa.
- Enskat, R. (2015). "Das doxastische Dogma". *Applied philosophy. An international Journal*, 1, 115-123.
- Fine, G. J. (1979). "Knowledge and *logos* in the *Theaetetus*". *The philosophical Review*, 88(13), 366- 397.
- Gettier, E. (1963). "Is justified true belief knowledge". *Analysis*, (23), 121-123.
- Goldman, A. (1976). "Discrimination and perceptual knowledge". *Journal of philosophy*, (73), 771-799.
- Goldman, A. (2000). Sosa, E. et al. (eds.). "What is justified belief?" *Epistemology, an anthology*. Oxford: Blackwell.
- Lehrer, K. y Paxton, T. (1969). "Knowledge: undefeated justified true belief". *Journal of Philosophy*, (66), 225-237.
- Pollock, J. (1986). *Contemporary theories of knowledge*. Washington: Rowman & Littlefield.
- Platón, (1993). *Teetetos*. Traducción del griego, análisis y comentario con introducción y notas bibliográficas de Castor Narvarte. Santiago: Universidad de Chile, Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos.
- Sellars, W. (1963). *Science, Perception and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Sosa, E. (1992a). "Los fundamentos del fundacionismo". *Conocimiento y Virtud intelectual*. México: Fondo de cultura económica.
- Sosa, E. (1992b). "La Balsa y la pirámide". *Conocimiento y Virtud intelectual*. México: Fondo de cultura económica.
- Zagzebski, L. (1994). "The inescapability of Gettier problems". *The Philosophical Quarterly*, 44 (174), 65-73.