



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.55657>

# LA PROBLEMÁTICA DE LA EPISTEMOLOGÍA ANTI-SUERTE



## THE PROBLEM OF ANTI-LUCK EPISTEMOLOGY

ABEL WAJNERMAN PAZ\*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas /  
Universidad de Buenos Aires - Buenos Aires - Argentina

.....  
*Artículo recibido el 13 de enero de 2016; aprobado el 21 de marzo de 2016.*

\* *abelwajnerman@gmail.com*

### Cómo citar este artículo:

**MLA:** Wajnerman, A. "La problemática de la epistemología anti-suerte." *Ideas y Valores* 66.165 (2017): 217-236.

**APA:** Wajnerman, A. (2017). La problemática de la epistemología anti-suerte. *Ideas y Valores*, 66 (165), 217-236.

**CHICAGO:** Abel Wajnerman. La problemática de la epistemología anti-suerte". *Ideas y Valores* 66, n.º 165 (2017): 217-236.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

D. Pritchard ha sostenido que el conocimiento requiere la satisfacción de una condición de habilidad y una anti-suerte que no guardan relación de implicación entre sí. Se sostiene que la satisfacción de una condición anti-suerte implica cumplir con la condición de habilidad, primero, porque, las características centrales del caso de D. Pritchard (TEMP) en contra de esta implicación son compartidas con casos en los que hay habilidad; y segundo, el caso de A. Goldman del dios benevolente es más efectivo que TEMP, pero involucra un tipo de seguridad diferente a la requerida para el conocimiento. Por último, se muestra que la respuesta de D. Pritchard al problema de la generalidad bloquea la implicación de seguridad a habilidad. Se propone un contraejemplo, adaptando un caso tomado de la epistemología del testimonio.

*Palabras clave:* D. Pritchard, conocimiento, generalidad, habilidad, seguridad.

**ABSTRACT**

D. Pritchard holds that knowledge requires the satisfaction of an ability condition and an anti-luck condition that bear no relation of implication to each other. The article argues that the satisfaction of the anti-luck condition implies satisfying the ability condition for two reasons: first, that the main characteristics of Pritchard's case (TEMP) against this implication are shared by cases in which there is ability; and, second, that although A. Goldman's benevolent demon case is more effective than TEMP, it involves a different type of certainty than that required for knowledge. Finally, the article shows that Pritchard's response to the generality problem blocks the implication between certainty and ability, and proposes a counterexample that draws on the epistemology of testimony.

*Keywords:* D. Pritchard, knowledge, generality, ability, certainty.

## Introducción

Desde hace un tiempo, la tarea de ofrecer una elucidación de la noción de conocimiento –una caracterización informativa, no circular y que pueda acomodar nuestras intuiciones epistemológicas más sobresalientes– ha caído en descrédito, dados los numerosos intentos fallidos de llevarla a cabo. Recientemente, Pritchard (2012) se ha propuesto superar este escepticismo respecto de lo que llama “el proyecto analítico” en teoría del conocimiento. Su propuesta parte de un diagnóstico peculiar respecto al fracaso del proyecto analítico y considera que las dificultades principales derivan de no haber distinguido claramente dos intuiciones sobre el conocimiento.

La primera es la intuición familiar de que cuando uno conoce, el éxito cognitivo –que uno tenga una creencia verdadera– no se da por suerte. Siguiendo a Pritchard, podemos llamar a esta intuición la “intuición anti-suerte”. Como él señala, esta intuición tiene un papel destacado en la teoría contemporánea del conocimiento. La respuesta estándar a por qué una creencia verdadera puede no bastar para el conocimiento, es que la creencia puede ser verdadera por suerte (*cf.* Ichikawa y Steup 2017 secciones 1.3 y 3). Asimismo, se afirma usualmente que lo que los casos Gettier muestran es que una creencia verdadera justificada puede no ser conocimiento, porque en muchos casos ninguno de estos tres factores excluye la suerte (*cf.* Dancy 1985 134).

La segunda intuición, que Pritchard llama “la intuición de habilidad”, es la de que el conocimiento requiere habilidad cognitiva, esto es, el saber se debe a esta cualidad del sujeto. Este es otro presupuesto que figura en muchas consideraciones introductorias sobre la diferencia entre creencia verdadera y conocimiento (*cf.* Truncelitto 2007). Se considera de modo estándar que el problema con una creencia verdadera que no constituye conocimiento puede ser que no haya sido formada del modo correcto, mediante un proceso que sea adecuado para la adquisición de conocimiento. Parece claro, según Pritchard, que un proceso adecuado para la adquisición de conocimiento no es otra cosa que una habilidad cognitiva (*cf.* 2012 247 y ss.).

Comúnmente se considera que estas intuiciones están vinculadas conceptualmente, que el compromiso con la una implica un compromiso con la otra. Frecuentemente, el éxito cognitivo no se da por suerte si es el resultado de una habilidad cognitiva y, conversamente, si el éxito cognitivo no se da por suerte, entonces es el resultado del ejercicio de una habilidad cognitiva. Si esto es así, si estas dos intuiciones son dos caras de una misma intuición, entonces uno esperaría que, al formular adecuadamente una condición epistémica para excluir la suerte –y que podemos llamar con Pritchard “la condición anti-suerte”–, esta nos permitirá dar cuenta a su vez de la intuición de habilidad –al menos en el sentido de

que no implicará que haya casos de conocimiento en los que el sujeto no ejercite una habilidad cognitiva—. Por otro lado, si formulamos adecuadamente una condición epistémica basada en la intuición de habilidad, que podemos llamar “condición de habilidad”, esta nos permitirá dar cuenta también de la intuición anti-suerte –al menos en el sentido de que no implicará que haya casos de conocimiento en los que la creencia sea verdadera por suerte– (cf. Pritchard 2012 248 y ss.).

Pritchard argumenta que la tesis sobre la relación entre estas dos intuiciones es falsa. Considera que estas imponen demandas epistémicas independientes sobre una teoría del conocimiento, y que solo cuando uno reconoce este hecho puede ofrecer una elucidación adecuada de la noción de conocimiento. Para argumentar a favor de este punto, explora dos populares enfoques contemporáneos, cada uno de los cuales se centra en una de las dos intuiciones mencionadas. El primer enfoque, que Pritchard llama “epistemología anti-suerte”, toma como base la intuición anti-suerte e intenta ofrecer una caracterización del conocimiento que pueda dar cuenta de ella, pero que implique también dar cuenta de la intuición de habilidad. La segunda, conocida como “epistemología de la virtud”, toma la intuición de habilidad como su núcleo e intenta ofrecer una caracterización del conocimiento que pueda dar cuenta de esta, pero que implique también dar cuenta de la intuición anti-suerte. Pritchard argumenta que ambas propuestas fallan, y lo hacen precisamente porque son incapaces de dar cuenta de la intuición que no toman como primordial (cf. 2012 249). Para mostrar esto, Pritchard propone en primer lugar un ejemplo, TEMP, en el que no hay conocimiento porque no se satisface la intuición de habilidad, a pesar de que sí se satisface la anti-suerte. En segundo lugar, propone una serie de ejemplos en los que, aunque se satisface la condición de habilidad, no hay conocimiento porque no se satisface la intuición anti-suerte. Las fallas de estas propuestas pueden ser superadas, según Pritchard, si tomamos las dos intuiciones como demandas independientes, como dos condiciones diferentes para el conocimiento. El resultado de satisfacer estas demandas es la posición que Pritchard llama “epistemología anti-suerte de la virtud”, y que nos permitiría responder a los problemas que enfrentan los otros dos enfoques.

En este trabajo argumento, en contra de Pritchard, que las intuiciones están efectivamente relacionadas, en el sentido que sugiere la epistemología anti-suerte. En particular, sostengo que no hay buenas razones para pensar que la satisfacción de una condición anti-suerte no implique la satisfacción de una condición de habilidad. En este sentido, una formulación adecuada de la condición anti-suerte sería suficiente para caracterizar el conocimiento. La peculiaridad de la defensa ofrecida aquí reside en que no solo responde al argumento propuesto por

Pritchard, sino que presenta dos argumentos originales más fuertes en contra de la epistemología anti-suerte. El primer argumento parte de un ejemplo que remeda las insuficiencias que señalo respecto del ejemplo de Pritchard. El segundo explota ciertas características de mi respuesta al primer argumento. Considero que una respuesta a este ataque más elaborado constituye una defensa más sólida de la epistemología anti-suerte.

En la segunda sección de este artículo presento el caso TEMP, que Pritchard propone en contra de la epistemología anti-suerte. Considero que la principal razón por la que él cree que el sujeto del ejemplo, Temp, no manifiesta habilidad, está ligada a lo que el mismo autor llama “inversión de la dirección de adecuación” que se da entre evidencia y hechos. Argumento que esta inversión no es problemática, pero que sí pasa a serlo si construimos un ejemplo más radical que TEMP. Propongo en este sentido una versión del ejemplo de Goldman (1979) del dios benevolente. Considero que un agente externo que no haga confiable nuestra evidencia, sino que directamente haga seguras nuestras creencias, sin consideración por la evidencia empleada, constituye un caso de satisfacción de una condición anti-suerte sin satisfacción de condición de habilidad.

En la tercera sección argumento que, si construimos adecuadamente la condición anti-suerte, casos como el del dios benevolente no son problemáticos. Como señala Pritchard, el problema del conocimiento de las proposiciones necesarias obliga a hacer la condición anti-suerte relativa a cierta base para la adquisición de una creencia. Sostengo que como el tipo de condición anti-suerte que se cumple en el caso del dios benevolente no puede caracterizarse como relativa a alguna base, se trata de una condición diferente de la que la epistemología anti-suerte propone para el conocimiento. De este modo, no es problemático que pueda cumplirse sin que se cumpla una condición de habilidad.

En la cuarta sección sostengo que, dado el problema de la generalidad para las propuestas confiabilistas, debemos encontrar un modo general de individuar la base a la que es relativa la condición anti-suerte. En la quinta sección muestro que la tesis de Pritchard (2015) de que la suerte evidencial no es epistémica implica un compromiso con una solución particular al problema de la generalidad, con lo que podemos llamar una caracterización evidencialista de la condición anti-suerte. Esta afirma que la base para la condición anti-suerte tiene que identificarse con la evidencia actualmente empleada. Ahora bien, sostengo que si adoptamos este criterio, podemos revitalizar el argumento en contra de la epistemología anti-suerte. El hecho de que una habilidad cognitiva *pueda emplear diferentes representaciones para producir una misma creencia* abre la posibilidad de que una facultad no sea confiable –y por

lo tanto no permita satisfacer la condición de habilidad–, aunque la evidencia actual que toma como *input* sí lo sea –y por lo tanto permita satisfacer la condición anti-suerte–. La caracterización evidencial de la base de la condición anti-suerte permite este tipo de desfase entre esta y la condición de habilidad.

No propongo un modo alternativo de resolver el problema de la generalidad, sino que señalo que el enfoque evidencial no es sostenible. Presento un tipo de caso, tomado de la epistemología del testimonio, en el que este enfoque arroja un resultado inadecuado. Goldberg (2010) presenta un caso en el que el testimonio de un sujeto está basado, en diferentes situaciones contrafácticas cercanas, en evidencias con diferentes grados de confiabilidad. Argumento en contra de Goldberg que este sujeto no tiene –ni puede proporcionar– conocimiento, y que esto afecta directamente el enfoque evidencialista. Por lo tanto, la solución al problema de la generalidad que apunta en contra de la epistemología anti-suerte no es viable.

### **TEMP y el dios indulgente**

Antes de pasar a considerar el caso que propone Pritchard en contra de la epistemología anti-suerte, es importante mencionar algunos puntos centrales de la propuesta. Pritchard se enfoca en una versión particular de la condición anti-suerte: la condición de seguridad. Considera que la seguridad permite lidiar mejor que su rival más sobresaliente, la condición de sensibilidad, con una serie de casos clave de suerte epistémica (cf. Pritchard 2012 249 y ss.). Más recientemente, Pritchard propone además una defensa peculiar de la condición de seguridad, basándose, no en la consideración de casos específicamente epistémicos, sino en una noción modal de suerte en general. Brevemente, una creencia es segura si y solo si la base que la produce en el mundo actual no produce creencias falsas en mundos cercanos (cf. Pritchard 2015 99). En lo que resta del trabajo no discutiré esta caracterización de la noción anti-suerte, sino que, dándola por sentada, consideraré la tesis de Pritchard, entendida ahora como la afirmación de que la satisfacción de la condición de seguridad no implica ni es implicada por la satisfacción de la condición de habilidad. Como adelanté en la introducción, en el resto del trabajo argumento que no tenemos buenas razones para pensar que al menos seguridad implica habilidad.

Pritchard (2012) propone un caso en el que se satisface la condición de seguridad, pero esto presuntamente no se debe al funcionamiento adecuado de una facultad cognitiva. El caso TEMP consiste en un sujeto, Temp, que forma sus creencias sobre la temperatura de un cuarto consultando un termómetro. Sus creencias son seguras en cuanto cualquier creencia formada sobre esta base será verdadera. Más aún, Temp no tiene

razón alguna para pensar que algo funciona mal con el termómetro. Pero ocurre que este en realidad está roto y fluctúa arbitrariamente dentro de un rango de temperaturas. Sin que Temp lo sepa, hay un agente escondido en el cuarto que controla el termostato, y cuyo trabajo es asegurarse de que cada vez que Temp consulte el termómetro, la temperatura que este indique se corresponda con la temperatura en el cuarto.

Intuitivamente, según Pritchard, Temp no puede conocer la temperatura del cuarto, incluso si tenemos la garantía de que sus creencias serán verdaderas, es decir, incluso si sus creencias son seguras. El problema es que aparentemente el éxito cognitivo de Temp –que su creencia sea verdadera– no es causado por su habilidad cognitiva. La razón central por la que, según Pritchard, ocurre esto, es que una condición puramente modal como la de seguridad solo implica que hay una correspondencia entre hecho y creencia a lo largo de un conjunto de mundos relevantes, es decir, que el hecho ocurre en los mundos cercanos en los que ocurre la creencia. Pero no implica el tipo de relación específica requerida para que esa correspondencia sea el resultado de una habilidad cognitiva (cf. Pritchard 2012 261).

Ahora bien, la creencia de Temp sí es causada por cierto proceso cognitivo. En particular, es causada por su percepción de las lecturas del termómetro. Hay un proceso cognitivo mediando la adquisición de su creencia verdadera. Podemos preguntarnos en qué sentido la verdad de su creencia no depende de este proceso. Considero que las tres respuestas posibles, sugeridas por las consideraciones de Pritchard, deben ser descartadas en cuanto refieren a factores que son compartidos por casos en los que claramente el éxito se debe a una habilidad cognitiva. De este modo, no parece haber buenas razones para afirmar que la seguridad de las creencias de Temp no se deba a su habilidad (cf. Wajnerman 2016 9 y ss.).

En primer lugar, Pritchard afirma que el hecho de que la creencia de Temp sea verdadera depende fuertemente de factores del entorno externo. Pero la dependencia respecto de factores externos al sujeto es algo que se aplica a cualquier habilidad cognitiva que sí nos permite adquirir conocimiento. Pritchard mismo concede a Greco (2009) que la manifestación de cualquier habilidad es relativa a ciertas condiciones del entorno (cf. Pritchard y Kallestrup 2014 339 y ss.). Para ejercitar mis habilidades visuales, por ejemplo, hace falta que se den ciertas condiciones en el entorno –como iluminación, distancia, etc.– que hacen que estas produzcan principalmente creencias verdaderas. De este modo, la mera dependencia de factores externos no puede impedir que podamos atribuir a la habilidad de Temp la verdad de su creencia.

Tal vez el problema que ve Pritchard no es tanto que la habilidad de Temp dependa de condiciones externas, sino el hecho de que lo

externo sea un *agente cognitivo* diferente de Temp y que, de este modo, la verdad no dependa de la agencia cognitiva de Temp mismo, sino de la de alguien más. Considero que Pritchard tampoco puede sostener que este sea un factor que impida la adquisición de conocimiento. La razón es que, en muchos casos de conocimiento testimonial, sucede precisamente esto: adquirimos conocimiento aun cuando la verdad de nuestra creencia depende principalmente de los procesos cognitivos de *otro* sujeto (el que ofrece testimonio). Pritchard (2012) mismo considera que no debemos ser escépticos respecto al conocimiento testimonial. Si, como vimos, Pritchard considera que la condición de habilidad es necesaria para el conocimiento, entonces debe aceptar que en los casos de conocimiento testimonial se satisface la condición de habilidad, aun cuando la verdad de la creencia dependa mayormente de una agencia cognitiva ajena. Pero si este es el caso, la agencia cognitiva externa tampoco implica la ausencia de habilidad en Temp. El hecho de que la verdad de la creencia de Temp dependa mayormente de un agente externo no implica que no se satisfaga la condición de habilidad.

Por último, la impresión de que el éxito cognitivo no depende de la habilidad de Temp puede surgir, como afirma Pritchard, de que “se invierte la relación de adecuación” (2012 261). Esta expresión parece aludir al hecho de que se invierte la dirección causal entre lo que Temp toma como evidencia, las lecturas del termómetro, y los hechos a los que apunta esa evidencia, la temperatura del ambiente. Normalmente, las diferentes temperaturas causan diferentes lecturas, pero en TEMP las diferentes lecturas causan, por medio del agente oculto, diferentes temperaturas. Nuevamente, no creo que esta inversión implique una irregularidad problemática para el proceso cognitivo de Temp. En muchos casos, la evidencia respecto de un hecho  $p$  es la causa y no el efecto de  $p$ . Comúnmente podemos rastrear una propiedad no solo por medio de sus efectos, sino también por medio de sus causas. Por ejemplo, podemos rastrear confiablemente instancias de la propiedad de hervir de una muestra de agua  $a$ , tomando como evidencia información sobre la temperatura de  $a$  –más la información sobre las condiciones ambientales relevantes–, la *causa* de la instanciación de esta propiedad. Por este motivo, la inversión causal entre hechos y evidencia no implica que Temp no cumpla una condición de habilidad.

Creo, sin embargo, que la inversión de la relación causal puede ser más problemática, si construimos una versión más extrema de TEMP. Considero que algo semejante a un ejemplo propuesto por Goldman puede funcionar. Se trata del ejemplo del demonio benevolente. Goldman presenta este caso en el contexto de evaluar su teoría confiabilista de la justificación. Describe una situación en la que un sujeto adquiere sus creencias por medio de un proceso no confiable (sobre la base de

sus deseos), pero un Dios benevolente hace que estas creencias sean verdaderas. El problema para Goldman es que dicho proceso es confiable, pero aparentemente no justifica las creencias del sujeto (cf. 1979 93).

Propongo que llamemos a este caso “el caso del dios indulgente”. Considero que distinguir a un agente benevolente de uno indulgente o permisivo nos permite resaltar una distinción relevante entre el ejemplo de Goldman y TEMP. El dios benevolente tal vez más considerado en la literatura epistemológica, el cartesiano, se comporta de un modo parecido al agente de TEMP y de un modo diferente al del ejemplo de Goldman. Pues la benevolencia del dios cartesiano garantiza que nuestra evidencia (las ideas claras y distintas) se corresponderá confiablemente con la realidad. Es un dios que asegura la confiabilidad de nuestros procesos cognitivos. Del mismo modo, el agente de TEMP garantiza que la evidencia, las lecturas del termómetro, se correspondan con la temperatura del ambiente. Por el contrario, el dios de Goldman se desentiende por completo de la evidencia o de los procesos cognitivos que podamos emplear, y solo se interesa por hacer verdaderas nuestras creencias, con independencia de cómo hayan sido adquiridas o del cuidado que hayamos tenido en buscar evidencia adecuada.

Es justamente esta característica del caso de Goldman la que considero que nos sirve para formular un caso en el que la inversión causal es problemática. En TEMP, la inversión de dirección causal que logra el agente externo es la que se da entre evidencia y hechos. Como comúnmente tomamos causas de hechos como evidencia para estos, el proceso cognitivo de Temp no difiere de otros procesos que consideramos que satisfacen la condición de habilidad. Ahora bien, el dios indulgente no manipula la relación entre hecho y evidencia, sino que hace verdaderos (es decir, produce) los hechos que representan mis creencias. Es decir, no hace confiable mi proceso de formación de creencias, no se interesa por mi evidencia, sino solo por la verdad de mis creencias. Las creencias del beneficiario de este dios, por lo tanto, serán verdaderas y seguras, pero este éxito cognitivo no tiene relación alguna con procesos cognitivos. Considero que por este motivo el caso constituye un desafío más complejo para la epistemología anti-suerte.

### Seguridad epistémica y providencial

En esta sección argumentaré que el ejemplo del dios indulgente deja de ser problemático, si consideramos ciertas características de la condición anti-suerte de seguridad. La seguridad es una noción relativa a cierta *base*. Una creencia *p* de un sujeto *s* adquirida sobre cierta base *b* es segura si y solo si *s* no adquiere creencias falsas a partir de *b* en mundos cercanos. La razón por la que debemos formular de esta manera

la condición de seguridad proviene del problema de las proposiciones necesarias. Veamos brevemente en qué consiste.

Supongamos que decidimos caracterizar a la seguridad del siguiente modo: una creencia  $c$  en una proposición  $p$  por parte de un sujeto  $s$  es segura si y solo si  $c$  es verdadera en todos los mundos cercanos en los que es adquirida por  $s$ . Si definimos la seguridad de esta manera, se sigue que cualquier creencia en una proposición necesaria (como las matemáticas) o incluso en una proposición no necesaria, pero cuya verdad es modalmente estable –como las proposiciones sobre leyes físicas o incluso sobre regularidades no estrictas– será segura. Pues si la verdad de una proposición  $p$  es modalmente estable, entonces no va a haber mundo posible cercano en el que el agente crea falsamente que  $p$ . Esto es un problema, porque claramente hay situaciones en las que diríamos que la verdad de una creencia de este tipo se da por suerte. Imaginemos, por ejemplo, que un sujeto forma una creencia verdadera en una proposición matemática tirando los dados –cree en una de un conjunto de proposiciones matemáticas a la que le asignó el número que resulta de la tirada de dados–. No hay mundo cercano en el que forme una creencia falsa en esa proposición, pero el hecho de que haya acertado, de que su creencia sea verdadera, es claramente una cuestión de suerte y eso explica que no tenga conocimiento. La respuesta de Pritchard a este tipo de casos es sostener una caracterización de la seguridad relativa a cierta base, como la que mencioné antes (*cf.* Pritchard 2012 256 y ss.). Una creencia es segura si y solo si el sujeto no creería fácilmente proposiciones falsas sobre la misma base. Las creencias matemáticas adquiridas sobre bases inadecuadas son inseguras, porque, aunque ellas mismas no sean falsas en mundos cercanos, hay mundos cercanos en los que el sujeto adquiere creencias falsas sobre la misma base. En particular, hay mundos cercanos en los que tirar los dados causa una creencia en una proposición matemática falsa.

Creo que esta característica de la noción de seguridad puede mostrarnos en qué sentido el caso del dios indulgente es inofensivo para la epistemología anti-suerte. Pero antes de ofrecer el argumento, quisiera considerar otra respuesta posible, que si bien considero inadecuada, nos permite ver la gravedad del problema que presenta este caso. Vimos que el problema que presentaba el demonio indulgente era que, a diferencia del agente externo de Temp, no interviene sobre la evidencia, desatiende completamente mis procesos cognitivos y solo hace verdaderas mis creencias. Ahora bien, si mi creencia  $c$  es segura a causa del dios indulgente, esto quiere decir que el dios la hace verdadera en todos los mundos en los que la adquiero por medio de una misma base  $b$ . Pero esto parece implicar que el dios no solo hace a  $c$  verdadera y segura, sino que, al hacerlo, también hace confiable el proceso de adquirir  $c$  a partir de  $b$ .

Dada la relatividad en la condición de seguridad, el dios indulgente no puede hacer segura mi creencia sin hacer al mismo tiempo confiable el *proceso* de adquirirla a partir de determinada base. Si esto basta para la satisfacción de la condición de habilidad, entonces el caso dejaría de ser problemático.

Creo que esta respuesta no es adecuada. Muchos epistemólogos de la virtud comparten la idea de que el conocimiento no requiere meramente el éxito cognitivo (la verdad de la creencia) más el ejercicio de la habilidad epistémica relevante, sino el éxito epistémico *a causa* del ejercicio de la facultad epistémica relevante (cf. Greco 2007 y 2009; Sosa 2007 y 2009; Zagzebski 1996). En el caso del dios indulgente, no solo no ocurre que el éxito cognitivo se dé en virtud de esta confiabilidad, sino que sucede exactamente lo opuesto. Mi proceso se vuelve confiable *en virtud* del éxito cognitivo generado por el dios. El dios causa que se den los hechos en los que creo (el éxito cognitivo) en el mundo actual y en los cercanos, y *en virtud de esto* mi proceso de adquirir creencias a partir de *b* (o de cualquier otra base) se vuelve confiable. Dado que todas mis creencias son verdaderas, los procesos que las produzcan serán trivialmente confiables. En este sentido podemos decir que no se cumple la condición de habilidad en este caso.

Ahora bien, estas consideraciones nos permiten ver por qué, aunque no se cumpla la condición de habilidad, este caso no es problemático para la epistemología anti-suerte. La razón es que el tipo de seguridad que proporciona el dios indulgente, que podemos llamar “seguridad providencial”, constituye un fenómeno diferente del de la seguridad *necesaria para el conocimiento*, que podemos llamar “seguridad epistémica”. Como vimos, el modo de adquisición o base es esencial para determinar si se da la seguridad epistémica. Por el contrario, en el caso de la seguridad providencial, la base no parece desempeñar ningún papel relevante. Sea cual sea la base de la adquisición, todas mis creencias serán verdaderas. La base específica *b* que produce una creencia es irrelevante para explicar por qué la creencia es segura. Aunque las creencias producidas por *b* en mundos cercanos sean verdaderas, absolutamente cualquier otra base tendría el mismo efecto –o incluso la ausencia de base–. Esto nos muestra que la condición de seguridad epistémica, tal como la hemos presentado, no nos permite rescatar la relevancia que tiene la base en los casos de conocimiento, pues esta será satisfecha en casos como el del dios indulgente, en el que la referencia a una base no cumple ningún rol. Para determinar la relevancia de la base en los casos de conocimiento –y su irrelevancia para el caso del dios indulgente–, tenemos que caracterizar la noción de seguridad epistémica de un modo más específico.

Al igual que sucede con la condición de habilidad, en el caso de la seguridad requerida para el conocimiento no debe ocurrir meramente

que una creencia producida a partir de determinada base sea segura, sino que la creencia debe ser segura *en virtud* de ser producida por dicha base. Cuando esto no sucede, como en el caso del dios indulgente, no tiene sentido apelar a una base para caracterizar el tipo de seguridad que tienen las creencias. En el caso del dios indulgente, la creencia no es segura porque es verdadera en los mundos cercanos en los que es producida por la misma base, sino porque es verdadera en mundos cercanos independientemente de cómo haya sido producida. La base es irrelevante para caracterizar la seguridad providencial. Por lo tanto, solo si existe una relación entre base y seguridad –si la seguridad se da en virtud de la base–, tiene sentido decir que la seguridad es relativa a dicha base; que ocurre el tipo de seguridad requerida para el conocimiento. Lo que se cumple en el caso del dios indulgente es una condición de seguridad providencial, que es diferente en este sentido a la seguridad epistémica. Por lo tanto, que *esta* seguridad no epistémica se cumpla cuando no se cumple la de habilidad no es problemático para la epistemología anti-suerte. Por esta razón, considero que el caso del dios indulgente no constituye un problema para la propuesta.

### **La relatividad a la base, la generalidad y la evidencia**

A pesar de que la restricción de relatividad a la base está sólidamente motivada y nos permite además eludir el problema del dios indulgente, tiene, a mi parecer, un costo. Si se acepta, el defensor de la condición de seguridad debe ahora hacerse cargo de problemas propios de otras formas de confiabilismo que una noción menos restrictiva de la seguridad permitía eludir. En particular, considero que la noción de seguridad de Pritchard debe dar una respuesta al llamado “problema de generalidad” (cf. Wajnerman 2016 12 y ss.).

Este problema del confiabilismo ha sido sistemáticamente enfatizado por Conee y Feldman (cf. 1985 y 1998). La idea es que una creencia particular es el producto de un proceso causal caso, un proceso concreto que ocurre en un tiempo y un lugar precisos. Este proceso caso es una instancia de diferentes tipos, más amplios o más estrechos –más generales o más específicos–. Cada tipo va a tener su propio nivel de confiabilidad, normalmente diferente de los niveles de confiabilidad de otros tipos. Por ejemplo, supongamos que, en un momento dado, formo una creencia a partir de un testimonio. Supongamos además de que el proceso que causa esta creencia puede ser individuado de al menos dos formas diferentes; como un caso del tipo de proceso de adquirir una creencia a partir del testimonio de *mi* abogado, o como un caso del tipo de proceso de adquirir una creencia a partir del testimonio de *un* abogado. Supongamos ahora que en la sociedad en la que me encuentro los abogados son generalmente poco confiables,

pero que mi abogado es una excepción, que resulta altamente confiable. Si individuó el proceso por medio del primer tipo, tendrá un grado mucho más alto de confiabilidad (o seguridad) que si lo hago por medio del segundo. La pregunta que surge entonces es: ¿qué tipo de proceso debo elegir para asignarle al caso un grado determinado de confiabilidad?

Podemos preguntarnos ahora en qué sentido la seguridad relativa a la base nos lleva a enfrentarnos con el problema de la generalidad. El punto es el siguiente. Si la seguridad de una creencia  $c$  de un sujeto  $s$  fuera meramente la verdad de  $c$  en los mundos cercanos en los que es adquirida por  $s$ , entonces no tendríamos el problema de la generalidad. Pues como los mundos cercanos relevantes para la seguridad no serían relativos a un modo de adquisición –no serían solo los mundos en los que  $s$  adquiere  $c$  del mismo modo que en el mundo actual–, diferentes modos de individuar este modo de adquisición no delimitarían diferentes conjuntos de mundos cercanos relevantes para la seguridad –por lo tanto, diferentes grados de seguridad–.

Volvamos al caso del abogado mencionado anteriormente. Supongamos que adoptamos esta concepción de la seguridad no relativa a la base; que sostenemos que la seguridad es solo la verdad de la creencia en los mundos cercanos en los que la adquiero. En este caso mi creencia no será más segura si caracterizo a la base actual como la adquisición de una creencia a partir del testimonio de *mi* abogado. Pues también serán relevantes para la seguridad los mundos en los que adquiero la misma creencia de cualquier otro modo, por ejemplo, por medio de abogados deshonestos. Así, dada una noción de seguridad independiente de la base, diferentes modos de individuar dicha base no harían una diferencia respecto de la seguridad.

Como vimos, la noción de seguridad motivada por el ejemplo de las proposiciones matemáticas pierde esta característica. Debemos tener en cuenta el modo de adquisición de la creencia considerada para determinar los mundos posibles relevantes. De esta manera, como la base o modo de adquisición puede individuarse de diferentes maneras o instanciar diferentes tipos que, como vimos, determinan diferentes grados de confiabilidad o seguridad, debemos ofrecer un criterio para individuar el modo de adquisición o elegir el tipo relevante.

En la próxima sección argumento que la respuesta al problema de la generalidad que podemos atribuir a Pritchard es implicada por su consideración de lo que llama “suerte evidencial”. En particular, creo que supone un compromiso con una respuesta evidencialista al problema de la generalidad. Considero que este tipo de respuesta abre la puerta a ciertos contraejemplos para la epistemología anti-suerte. Argumentaré que, sin embargo, la respuesta evidencialista no es sostenible.

### Seguridad evidencial y evidencia alternativa

Se ha ofrecido una amplia gama de respuestas al problema de la generalidad. Alston (1995) ha propuesto una estrategia seguida por algunas de ellas (cf. Beebe 2004; Comesaña 2010). Más aún, Comesaña (2006) ha argumentado más fuertemente que si una teoría del conocimiento es posible, sea confiabilista o no, algo como la estrategia de Alston tiene que funcionar. Empezaré por considerar la idea de Alston y algunos puntos centrales de la discusión que ha suscitado.

Alston sostiene que como hay una cuestión de hecho respecto de qué características de la vida mental de un sujeto influyen en la formación de una creencia y de qué modo lo hacen, entonces siempre podemos recurrir a estas características para determinar el tipo de proceso relevante que determine el grado de confiabilidad de un proceso caso. En particular, Alston considera que la formación de toda creencia involucra la instanciación o realización de una *función psicológica* (cf. 1995 15). Esta función determina qué características del *input* causan la creencia *output* y de qué modo lo hacen. Así, cuando tenemos que evaluar la confiabilidad del proceso que produce una creencia, el tipo relevante está determinado por la función responsable de la producción de dicha creencia (cf. Alston 1995 15). En las discusiones en torno a este tipo de respuesta se ha asumido repetidamente que la función psicológica en cuestión puede caracterizarse como un mapa complejo de *input-output* que puede tomar diferentes representaciones como *input* y vincularlas de alguna manera con diferentes representaciones que produce como *output* (cf. Adler y Levin 2002; Conee y Feldman 1998; Feldman y Conee 1985 y 2002).

Ahora bien, Comesaña ofrece una solución al problema de la generalidad que sigue también la línea de Alston (1995), pero que interpreta de un modo diferente su idea central (cf. Comesaña 2006 y 2010). Propone una vía de argumentación peculiar para resolver el problema de la generalidad. Argumenta, en primer lugar, que el enfoque evidencialista de Conee y Feldman –y cualquier otra teoría epistemológica– tiene un problema, a menos que incorpore la relación de *basar en*, la idea de basar cierta creencia en cierta evidencia. En segundo lugar, propone usar el tipo *basar la creencia p en la evidencia e* –que según Comesaña debe formar parte de toda teoría epistemológica–, como el tipo relevante para determinar la confiabilidad de un proceso dado. No me detendré aquí a considerar los detalles de la argumentación y la propuesta. Me interesa señalar solamente que este modo de individuar los procesos de adquisición difiere de la idea de tomar funciones psicológicas. Comesaña no toma la función que mapea *diferentes input* con *diferentes output*, sino solo el *input* actual relevante para la producción del *output* actual. El tipo *basar la creencia p en la evidencia e* solo considera la representación

actualmente tomada como *input*, la evidencia *e* efectivamente empleada y la representación específica que ese *input* produce como *output* (la creencia en *p*). Comesaña llama a su propuesta “confiabilismo evidencialista” (2010 583 y ss.).

Considero que el compromiso de Pritchard con la tesis de que la suerte evidencial no constituye el tipo de suerte epistémica que puede minar el conocimiento implica un compromiso con un modo evidencialista de caracterizar la base de la seguridad. En particular, lo compromete con la idea de que una creencia adquirida a partir de una evidencial *e* es segura si y solo si *e* no produce creencias falsas en mundos cercanos. Que la suerte evidencial es compatible con el conocimiento, quiere decir que uno puede adquirir conocimiento a partir de cierta evidencia a pesar de que uno haya empleado esa evidencia por suerte –aunque emplee evidencia diferente en mundos cercanos–. Supongamos que la evidencia actual no produciría creencias falsas en mundos cercanos. En este caso, según Pritchard, uno puede tener conocimiento a pesar de que la creencia actual es falsa en un mundo cercano en el que es producida por *otra* evidencia. En este sentido, considero que Pritchard sostiene una caracterización evidencial de la seguridad.

Ahora bien, creo que la motivación que propone Pritchard para una noción evidencialista de la seguridad no es sólida. La razón que ofrece es meramente que la seguridad es una noción relativa a cierta base (cf. Pritchard 2015 98). Pritchard simplemente asume que la base debe identificarse con una evidencia específica. Como vimos, dado el problema de la generalidad, no es posible asumir esto. Tenemos que ofrecer alguna razón para identificar a la base con la evidencia actual y no, por ejemplo, con el mapa complejo de *input-output* que toma a esa evidencia como *uno* de sus *input*. Si elegimos este último modo de individuar la base, los casos de suerte evidencial *sí* podrían contar como casos de suerte epistémica que impiden la adquisición de conocimiento.

Supongamos que identificamos la base *b* sobre la que adquiero mi creencia *c* en una proposición *p* con una función *F* que toma diferentes representaciones como *input* *r*<sub>1</sub> y *r*<sub>2</sub>, y arroja como *output* mi creencia en *p*. Supongamos, por ejemplo, que tengo una función que toma como *input* una de dos representaciones perceptuales, la representación auditiva de un ladrido o la representación visual de la apariencia de un perro, y arroja como *output* la creencia de que hay un perro en el entorno. En un momento dado, escucho un ladrido y adquiero la creencia de que hay un perro en mi entorno. Como mi audición funciona adecuadamente, no hay mundos cercanos en los que adquiera la misma creencia sobre esta representación auditiva y la creencia sea falsa. Sin embargo, como mi visión es defectuosa, habrá mundos cercanos en los que la misma función toma la representación visual como *input* y produce la creencia

falsa de que hay un perro en el entorno. Y según si identifico la base de mi creencia con la función psicológica empleada actualmente o con la evidencia actual, surgirán diferentes veredictos sobre la seguridad de mi creencia.

Ahora podemos mostrar de qué manera considero que la lectura evidencial de la seguridad puede ser problemática para la epistemología anti-suerte. El punto se sigue de un modo bastante directo a partir de lo ya dicho. Las habilidades cognitivas se asemejan a las funciones psicológicas en que pueden tomar una variedad de representaciones como *input* y producir una variedad de representaciones como *output*. Por ejemplo, la percepción visual, que los epistemólogos de la virtud toman como paradigma de habilidad cognitiva, puede tomar una amplia variedad de representaciones como *input*, cualquiera de las experiencias visuales de las que nuestra facultad visual es capaz, y producir como *output* una variedad de creencias perceptuales.

Si, adoptando una perspectiva evidencialista, identificamos a la base para la seguridad con la evidencia actualmente empleada, entonces se sigue inmediatamente que una creencia puede ser segura aunque la facultad que la produce no sea confiable, y por lo tanto no constituya una habilidad. Pues aunque la creencia no sea falsa en los mundos cercanos en los que la produce la misma evidencia, la facultad que toma esa evidencia como *input* puede producir creencias falsas en mundos cercanos en los que toma *diferentes input* al actual. De este modo, la noción evidencialista de seguridad implica un desfase posible entre seguridad y habilidad que vuelve a poner en duda la epistemología anti-suerte.

Ahora bien, hay un caso propuesto recientemente por Goldberg (2010) para argumentar respecto de un modo de entender el conocimiento testimonial, que considero que puede ser relevante parece más oscuro la posición evidencialista respecto de la seguridad. En particular, considero que el caso implica que el conocimiento no puede depender meramente del modo actual en que formamos la creencia, sino también de la evidencia que empleamos en situaciones contrafácticas cercanas. Es decir, el caso implica que una postura evidencialista no es sostenible. Curiosamente, Goldberg considera que su caso sostiene justamente una intuición contraria. Sammy es un fanático de los Yankees que sigue obsesivamente los resultados de los juegos en la sección deportiva del diario. Sammy odia cuando los Yankees pierden. Cada vez que eso sucede, forma una creencia sobre el resultado del juego basado en sus deseos. En estos casos cree que los Yankees ganaron, cualquiera sea la evidencia que tenga a favor de que perdieron. Sin embargo, cuando los Yankees ganan, forma la creencia de que lo hicieron basado en el reporte confiable del diario. Una mañana, un extraño que no sabe nada

sobre Sammy le pregunta si los Yankees ganaron y Sammy responde que sí. Como el foco de Goldberg es el conocimiento testimonial, no se pregunta directamente si la creencia de Sammy es confiable, sino si su testimonio lo es. Goldberg responde que esto dependerá del proceso que haya producido el testimonio. Considera que diríamos que este es confiable si es producido por la aceptación del reporte del diario y no confiable si se basa en sus deseos de que los Yankees ganen. Ahora bien, Goldberg argumenta que cuando afirmamos que Sammy es un testigo confiable, es porque también diríamos que es un creyente confiable y no hay diferencia notable entre los casos de confiabilidad (cf. Goldberg 2010 32 y ss.).

Por el contrario, argumentaré que, como intuitivamente diríamos que no es un testigo confiable y no hay diferencia entre los casos de confiabilidad, tampoco podemos decir que sea un creyente confiable. Claramente, nadie que sepa la condición de Sammy estaría dispuesto a pedirle testimonio o a atribuirle conocimiento testimonial a alguien que haya adquirido la creencia sobre el resultado del partido a partir de ese testimonio. *Pase lo que pase, Sammy nos dirá que los Yankees han ganado.* Pero la condición de Sammy no involucra nada que tenga que ver con su condición específicamente como emisor de testimonio. El ejemplo indica que él es sincero, expresa confiablemente sus creencias. Cuando los Yankees pierden, sus emociones lo llevan efectivamente a creer que han ganado. Su condición afecta específicamente su formación de creencias y, por extensión, afecta su confiabilidad testimonial. Por lo tanto, si no lo tomáramos por un testigo confiable, como creo que es claro, tampoco podríamos considerarlo un creyente confiable.

Ahora bien, si Sammy no tiene conocimiento aun cuando crea que los Yankees han ganado sobre la base de la evidencia confiable del diario, entonces la confiabilidad de la evidencia empleada *actualmente* no basta para tener conocimiento. La razón por la que Sammy carece de conocimiento es que su creencia fácilmente hubiera sido falsa en una situación contrafáctica en la que no la adquiere por medio de la misma evidencia. De modo general, *no puede constituir conocimiento la creencia verdadera de un sujeto que es falsa en un mundo cercano en que es adquirida por medio de una evidencia alternativa.* El tipo de estabilidad modal necesaria para el conocimiento que la condición de seguridad pretende capturar tiene que incluir los mundos cercanos en los que se emplea evidencia alternativa. De este modo, adoptar una solución evidencialista al problema de la generalidad para la condición de seguridad implica dar un veredicto erróneo sobre casos de conocimiento. No propondré en este trabajo una solución alternativa al problema de la generalidad, sino que me limito a señalar que la solución que afecta a la epistemología anti-suerte no es viable.

## Conclusión

He intentado ofrecer una defensa de la epistemología anti-suerte frente a la objeción de Pritchard (2012) de que no puede dar cuenta de la intuición de habilidad. En primer lugar, he desestimado el caso propuesto por Pritchard. Sostuve que los únicos factores a los que podemos adjudicar la supuesta falla de Temp en satisfacer una condición de habilidad se comparten con casos donde diríamos que dicha condición se satisface. Cuando el éxito cognitivo de un sujeto se debe a su habilidad cognitiva, puede ser un caso en que la habilidad dependa de factores del entorno externo, en el que gran parte de la habilidad deba ser atribuida a un agente cognitivo externo o incluso donde la relación causal entre evidencia y creencia es invertida.

En segundo lugar, propuse una versión más radical de TEMP en la que la inversión causal sí parece más problemática. El caso del dios indulgente nos presenta una situación en la que un agente externo hace verdaderas nuestras creencias sin manipular de ninguna manera nuestra evidencia o procesos cognitivos. Sostuve que podemos eludir este problema, si consideramos que la seguridad requerida para el conocimiento es relativa a cierta base. Como la seguridad providencial proporcionada por el dios indulgente no es relativa a la base, dado que no se da en virtud de esta, se trata de una noción diferente. Debido a que el conocimiento requiere seguridad en un sentido diferente al de la seguridad providencial, no es problemático que esta última sea incompatible con satisfacer la condición de habilidad.

Argumento, por último, que la relatividad a la base de la noción de seguridad nos obliga a lidiar con el problema de la generalidad. Sostengo que el compromiso de Pritchard con la tesis de que la suerte evidencial no mina el conocimiento, lo compromete con un enfoque evidencialista para individuar la base. Muestro que este modo de individuar la base puede revitalizar la tesis de Pritchard de que puede haber seguridad sin habilidad. Empleo un caso de Goldberg para mostrar que el enfoque evidencialista de la seguridad no es sostenible. La confiabilidad de la evidencia empleada en la situación actual es insuficiente para el conocimiento.

De estas reflexiones concluyo que la epistemología anti-suerte constituye aún un buen candidato para llevar adelante el proyecto analítico respecto de la noción de conocimiento. Esto no quiere decir que este enfoque proponga una caracterización más adecuada que la epistemología de la virtud. Es plausible que, en contra de Pritchard, las dos intuiciones sean efectivamente dos caras de una misma moneda. Pero, para sostener esto, habría que responder también al menos a los argumentos de Pritchard a favor de que puede haber habilidad sin seguridad.

Los argumentos en este trabajo solo apuntan a que no tenemos buenas razones para pensar que puede haber seguridad sin habilidad.

## Bibliografía

- Adler, J., and Levin, M. "Is the Generality Problem Too General?" *Philosophy and Phenomenological Research* 65.1 (2002): 87-97. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1933-1592.2002.tb00184.x>
- Alston, W. "How to Think About Reliability." *Philosophical Topics* 23 (1995): 1-29.
- Beebe, J. "The Generality Problem, Statistical Relevance and the Tri-Level Hypothesis." *Noûs* 38 (2004): 177-195. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0068.2004.00467.x>
- Comesaña, J. "A Well-Founded Solution to the Generality Problem." *Philosophical Studies* 129 (2006): 27-47. <http://dx.doi.org/10.1007/s11098-005-3020-z>
- Comesaña, J. "Evidentialist Reliabilism." *Noûs* 44.4 (2010): 571-600. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0068.2010.00748.x>
- Conee, E. and Feldman, R. "The Generality Problem for Reliabilism." *Philosophical Studies* 89 (1998): 1-29.
- Dancy, J. *Introduction to Contemporary Epistemology*. New York: Blackwell, 1985.
- Feldman, R. and Conee, E. "Evidentialism." *Philosophical Studies* 48 (1985): 15-34.
- Feldman, R. and Conee, E. "Typing Problems." *Philosophy and Phenomenological Research* 65.11 (2002): 98-105.
- Goldberg, S. *Relying on Others, an Essay in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Goldman, A. "What is Justified Belief?" *Epistemology. An Anthology*. Eds. Ernest Sosa and Kim Jaegwon. New York: Blackwell, 1979. 340-353.
- Greco, J. "The Nature of Ability and the Purpose of Knowledge." *Philosophical Issues* 17 (2007): 57-69. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1533-6077.2007.00122.x>
- Greco, J. "Knowledge and Success from Ability." *Philosophical Studies* 142 (2009): 17-26. <http://dx.doi.org/10.1007/s11098-008-9307-0>
- Ichikawa, J. J. y Steup, M. "The Analysis of Knowledge." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. Web. 2017. [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/knowledge-analysis/>]
- Pritchard, D. "Anti-Luck Virtue Epistemology." *Journal of Philosophy* 109.3 (2012): 247-279. <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199586264.003.0003>
- Pritchard, D. "Anti-Luck Epistemology and the Gettier Problem." *Philosophical Studies* 172.1 (2015): 93-111. <http://dx.doi.org/10.1007/s11098-014-0374-0>
- Pritchard, D., and Kallestrup, J. "Virtue Epistemology and Epistemic Twin Earth." *European Journal of Philosophy* 22.3 (2014): 335-57. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0378.2011.00495.x>
- Sosa, E. *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 2007. <http://dx.doi.org/10.1093/analys/anp035>

- Sosa, E. *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 2009. <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199217250.001.0001>
- Truncellito, D. "Epistemology." *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Eds. Bradley Dowden y James Fieser. Web. 2007. [<http://www.iep.utm.edu/epistemo/>]
- Wajnerman, A. "Una revisión de la relación seguridad/habilidad en defensa de la epistemología anti-suerte." *Revista de Filosofía* 72 (2016): 183-200. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602016000100012>
- Zagzebski, L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.