



De la epistemología de virtudes a la felicidad epistémica¹

Andrés L. Jaume²

Recibido: 28 de octubre de 2023 / Aceptado: 25 de enero de 2024

Resumen. El presente artículo trata de superar la división entre una epistemología de virtudes confiabilista y otra responsabilista. En su lugar se presenta una visión orgánica del conocimiento humano. La visión orgánica –también denominada pre-cismática– articula aspectos confiabilistas y responsabilistas. Finalmente se discute un nuevo concepto: felicidad epistémica, que se justifica desde la perspectiva agentiva del conocimiento. Así, se sostiene que parece razonable pensar que el conocimiento es un tipo de acción cuyo fin último es la felicidad. Esta felicidad se puede obtener por vía negativa –al no obtener una verdad pero sí una mejora de la situación epistémica– o por vía positiva, esto es, cuando se da en el blanco de la verdad.

Palabras clave: confiabilismo epistémico; felicidad epistémica; responsabilidad epistémica; Sosa; teleología epistémica; Tomás de Aquino; virtud epistémica; Zagzebski.

[en] From virtue epistemology to epistemic happiness

Summary. This article aims to overcome the division between a reliabilist epistemology and a responsibilist one. Instead, it presents an organic view of human knowledge. The organic view, also known as pre-cismatic, integrates reliabilist and responsibilist aspects. Finally, a new concept is discussed: epistemic happiness, which is justified from an agentive perspective of knowledge. Thus, it is argued that it seems reasonable to think of knowledge as a type of action which ultimate goal is happiness. This happiness can be obtained through negative means - by not obtaining truth but improving the epistemic situation - or through positive means, i.e., when it hits the target of truth.

Keywords: Aquinas; epistemic reliabilism; epistemic happiness; epistemic responsibility; epistemic teleology; epistemic virtue; Sosa; Zagzebski.

Sumario: 1. Introducción; 2. El enfoque virtuoso del conocimiento; 2.1. El enfoque competencial; 2.2. El enfoque responsabilista; 2.3. Competencia contra responsabilidad; 2.4. La búsqueda del ecumenismo; 3. El conocimiento como agencia. Del intento ecuménico a la posición precismática; 3.1. Las virtudes afectan a la persona entera que es quien conoce; 3.2. Aristóteles y Tomás de Aquino como antecedentes de una concepción orgánica del conocimiento que involucra a toda la persona; 4. Felicidad epistémica; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Jaume, A. L. (2024) “De la epistemología de virtudes a la felicidad epistémica”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 57 (1), 9-30.

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto *Looking at the world with new eyes. Perspectives, Frames and Perspectivism*. PID 2022-1421 20NB-I00. Ministerio de Ciencia e Innovación. Gobierno de España.

² Universidad de las Islas Baleares
andres.jaume@uib.es

1. Introducción

Agustín de Hipona, en el libro X de las *Confesiones* señala una expresión que no debería ser pasada por alto, *Gaudium de veritate*³. El conocimiento, que, en principio, aparece como búsqueda de la verdad, produce un *gaudium*, un gozo o deleite. Y el gozo o deleite es la consecuencia de ser feliz, si bien se puede ser feliz de muchas maneras y en proporción variable. Agustín propone un estado supremo de felicidad y goce, lo mismo que señala una aprehensión de la verdad absoluta. Nuestra situación es un tanto diferente. Quizás como idea regulativa la perspectiva de Agustín es un ideal al que tender, aunque también puede ser que, persiguiendo ese mismo ideal, acabemos desfondados.

En el debate contemporáneo irrumpe con fuerza una visión de la epistemología que hace un uso sistemático de nociones morales tales como virtud –Sosa y Zagzebski- y vicio epistémico –Cassam-, o justicia e injusticia epistémica –Fricker-. Parece que la epistemología pierde substancia y adquiere una dimensión meramente adjetiva. ¿Por qué no introducir también una concepción propia de la ética eudaimonista como pueda ser la noción de felicidad epistémica?

En lo que sigue me voy a centrar en una cuestión importante que bien puede englobarse bajo el rubro de «felicidad epistémica». Para tal fin voy a proceder de la siguiente manera:

(1) La primera sección presenta el panorama de la epistemología de virtudes. En dicha epistemología de virtudes hay dos enfoques principales, a saber, un enfoque competencial o también denominado confiabilista-virtuoso y un enfoque que entiende la virtud como una cuestión personal que hace referencia a los rasgos de carácter. Sosa ha propuesto una visión ecuménica. Sin embargo el confiabilismo que subyace a la concepción de Sosa parece incompatible con el responsabilismo que enarbola Zagzebski y sus seguidores.

(2) A continuación estudiaremos la cuestión relativa a la virtud del entendimiento, es decir, el hábito dirigido a la verdad, y veremos de qué manera el problema entre optar entre una concepción responsabilista o competencial tiene una solución, no necesariamente ecuménica tal como ha propuesto Sosa en *Judgement and agency*, sino «pre-cismática». La propuesta que ensayaré partirá de una reelaboración de las ideas contenidas en el art. 7 de la cuestión disputada *De virtutibus*. La gran ventaja del pensamiento de Tomás de Aquino es que presenta una visión orgánica de los extremos del debate contemporáneo en torno a la noción de virtud epistémica que nos encamina a proponer un concepto de plenitud humana que puede ayudarnos a clarificar el concepto de felicidad epistémica. De otra manera, frente a la escisión típicamente moderna entre la ética y la teoría del conocimiento entendida como una política de las creencias, podemos rehabilitar –sin perder la condición de modernos- una visión omnicompreensiva que articule satisfactoriamente las dos acepciones del concepto de virtud. Esto nos da una imagen más completa del ser humano a la vez que hace justicia al fenómeno del conocer humano.

³ Dice Agustín en el libro X de las *Confesiones* cap. 23 «Si yo les formulo a todos esta pregunta “¿Qué prefería: gozar de la verdad o de la mentira?”, me contestarán que prefieren gozar de la verdad. Claro, y es porque la felicidad es el gozo de la verdad, es decir, el gozo de ti, que eres la Verdad, oh Dios, mi luz y la salvación de mi rostro, Dios mío. Esta felicidad todos la desean, todos desean esta vida que es la única feliz, todos desean este gozo de la Verdad».

(3) Finalmente procederé a discutir la idoneidad de un concepto de felicidad epistémica. Desde una perspectiva agentiva del conocimiento parece razonable pensar que el conocimiento es un tipo de acción cuyo fin último es la felicidad. Tratándose de un tipo de acciones especiales, las acciones epistémicas, el fin final de tales acciones es la verdad pero no menos la felicidad que entraña esta verdad que, en la vida humana, solo es asequible parcialmente. Por esa razón es conveniente hablar de una felicidad epistémica y explicar de qué modo esta felicidad se integra en la felicidad global cuyo sujeto es el ser humano todo y no sólo considerado en tanto que sujeto epistémico. Una perspectiva más global puede ayudar a evitar alguno de los problemas que se ciernen sobre las perspectivas agentivas del conocimiento tales como los tratados anteriormente.

2. El enfoque virtuoso del conocimiento

La epistemología de corte analítico contemporánea ha insistido en que conocer es un tipo de acción y que, como tal, es evaluable del mismo modo que lo son otras acciones. Tradicionalmente hemos asumido que las acciones que denominamos morales son acciones libres y que pueden ser evaluables en términos de bondad o maldad. Las acciones epistémicas son, en algunos casos libres –por ejemplo cuando reflexivamente buscamos una solución a un problema- o son acciones que acontecen a un nivel subpersonal; no podemos negarnos a percibir, recordar, o razonar automáticamente. Las primeras son acciones genuinamente humanas, involucran la volición y la persecución de fines que determina la voluntad. Las segundas son acciones del hombre que comparte con otros animales, se dan, por decirlo así, automáticamente.

Da la impresión de que ha habido una cierta moralización de la epistemología con una deriva un tanto puritana muy acorde con el tiempo presente en el mundo anglosajón que, quizás, sea ajena al contexto europeo meridional. No es que la moral no importe, pero sí importa qué moral. Se puede ser puritano en epistemología, se puede ser deontologista, consecuencialista o se puede ser partidario de una ética teleológica y eudaimonista. Tener una ética no es menos tener un *ethos* y adoptar una forma de vida determinada. El corazón de uno podrá latir en sintonía con *la discipline* calvinista o, por el contrario, ser más proclive a Castiello. Podrá seguir el rigorismo kantiano o preferir la integración de la persona que propugnaron Aristóteles y Tomás de Aquino. Ésta es la perspectiva que aquí se ensaya a la vez que se asume que la epistemología tiene unos límites bien definidos y centrados en las cuestiones de la definición, el valor, la justificación, el alcance y los límites del conocimiento.

El supuesto básico es que la búsqueda de la verdad –en eso consiste conocer- involucra a la persona entera y provoca un estado de plenitud. Así las cosas, no parece erróneo plantear si existe una felicidad epistémica como una determinada forma de ser feliz y si esta felicidad se consigue mediante un tipo de praxis que entiende la virtud como *bona qualitas mentis*. No proponemos una moralización de la epistemología pero sí una visión integral que la haga coherente con una vida humana que sólo puede ser vida personal y temporal.

Esta idea se torna más insistente cuando consideramos una concepción agentiva del conocimiento, una concepción que entiende que conocer es un tipo de acción que emana del sujeto y que, como tal, no sólo está sujeta a una normatividad sino

que persigue un fin. Entendemos que tal fin es la verdad, pero no menos asumimos que quizás esta verdad sólo nos sea dada en perspectiva. La realidad nunca queda agotada por nuestras acciones epistémicas, del mismo modo que estas evidencian una perspectiva personal que no nos incapacita para conocer. Ser perspectivista no es sinónimo de ser relativista y, ni mucho menos, de ser escéptico. El enfoque que aquí se seguirá parte de este presupuesto fundamental.

Hace tiempo que es frecuente en teoría moral recurrir al concepto de virtud, así lo hicieron Anscombe y MacIntyre, esto es, a las éticas materiales frente a las éticas formales. La pretendida universalidad del pensamiento ilustrado que se presenta adánicamente no puede ofuscar la realidad particular que evidencia que existen otras formas de vida, algunas con una pretensión de universalidad y con una larga historia tras ellas. Tampoco parece oportuno pensar únicamente en las consecuencias de la acción como supone el consecuencialismo. Frente a las preguntas acerca de qué debo hacer o qué consecuencias cabe esperar de mis acciones parece imponerse una pregunta más fundamental que afecta a todo mi ser: ¿qué tipo de persona quiero ser? Es ésta una pregunta que involucra a todo mi ser, que supone forjar un carácter y apuntar a una felicidad como fin último de la vida humana.

El uso del concepto de virtud en epistemología que encontramos fundamentalmente en autores norteamericanos como Sosa o Zagzebski, coincide con el reavivamiento de la doctrina ética de las virtudes en el mundo anglosajón que, por otra parte, nunca se perdió en la Europa meridional aunque, en algunos aspectos, se interpretó de una manera menos puritana, pues contaba ya con una larga tradición exegética.

Desde los presupuestos de la concepción clásica que encontramos en autores como Agustín de Hipona o Tomás de Aquino, la verdad y la felicidad van de la mano. Tomás de Aquino señala que la felicidad última del hombre radica en la contemplación de la verdad: «Ultima hominis felicitas in contemplatione veritatis»⁴. Tomás entiende esta verdad última como Dios, consistiendo la felicidad suprema en la contemplación de Dios⁵. Parece así que hay una felicidad del conocer que pertenece de lleno a la vida contemplativa y que proporciona un disfrute o *gaudium*, esta felicidad la denomino felicidad epistémica, del mismo modo que existe la injusticia y también existe la injusticia epistémica como una especie particular. La felicidad epistémica es un intento de respuesta al problema del valor del conocimiento, a la pregunta acerca de por qué es mejor saber que tener meramente creencias verdaderas. Y, como tal, puede alumbrarnos a dar cuenta del fenómeno del que se ocupa la teoría del conocimiento, a saber, el conocer humano. De forma que una respuesta a la pregunta anterior podría estar en que conocer nos hace felices, como nos hace felices contemplar la belleza. Y nos hace más felices que creer, porque cuando conocemos tenemos que poner en acción una serie de potencialidades constitutivas como las distintas facultades epistémicas. Es un caso análogo a si nos preguntaran ¿qué es mejor jugar al fútbol o verlo? Se puede disfrutar tanto de una actividad como de la otra, pero parece que el jugador da más de sí que el simple espectador, pues el jugador está jugando, es decir, está poniendo en acción sus facultades físicas y eso mismo le conduce a un estado de plenitud facultativa muy superior del que está viendo el partido. El conocer supone una plenitud que no parece posible en el simple creer.

⁴ S. Contr. Gent., q.3, art. 37.

⁵ S.Th. I-IIae, q. 3, art. 8 y q. 5. art. 1. difíc. 2

A diferencia de Tomás de Aquino, que sitúa la felicidad en el trasmundo, la búsqueda del conocimiento humano – no ya del divino- igualmente produce una felicidad imperfecta que se realiza en la vida corriente y que ocupa sobremanera los asuntos humanos⁶. Como veremos, esto abre la posibilidad de distinguir una felicidad epistémica de intento y una de logro.

El conocimiento, tal como aquí lo vamos a abordar, es un aspecto de la relación del ser humano con la verdad que remite al ser de las cosas. Este ser nos aparece en nuestro trato con las cosas y evidencia la perspectiva personal. La persona y el mundo son uno para el otro. Nos vertemos hacia el mundo y el mundo se muestra tal como puede mostrarse a la propia persona. No necesariamente vamos a tratar del conocimiento proposicional, sino que ambicionamos un tratamiento más general que entienda que conocer es un estado de contacto cognitivo con la realidad. Añadiremos que, al margen de cómo se entienda la virtud epistémica, ese contacto es fruto del ejercicio de la virtud y defenderemos una concepción pre-cismática del concepto de virtud epistémica, es decir, una visión que trate de articular los diferentes sentidos que se le han querido dar.

La ética remite a la relación con el bien. Pero en modo alguno hay una separación entre bien moral y bien epistémico pues estos confluyen en una experiencia gozosa de la vida que no dudamos en denominar felicidad en un sentido global. Del mismo modo que la noción de justicia epistémica o vicio epistémico adquieren valor en el debate contemporáneo, cabe explorar si el recurso a la felicidad epistémica no debería correr la misma suerte tal como veremos en la sección 3. Hay poderosas intuiciones para creerlo así, máxime cuando estas concepciones han sido ya ensayadas a lo largo de la historia de la filosofía y quizás solo entraron en crisis con el advenimiento del pensamiento moderno.

La concepción agentiva del conocimiento es la nota dominante de lo que se conoce como epistemología de virtudes (*virtue epistemology*). Como tal, supone que el conocimiento es un tipo de acción, es decir, que conocer es actuar, y como todo actuar, es algo que se sujeta a una determinada normatividad. Esta corriente es novedosa, a la vez que parte de presupuestos clásicos. La epistemología de virtudes no es toda la epistemología, pero sí constituye una familia de teorías contemporáneas muy rica, probablemente sea la mejor aproximación contemporánea al problema del conocimiento junto con la propuesta de Williamson (*knowledge first*).

La concepción agentiva es central en la epistemología de las virtudes. Para esta epistemología el conocimiento es el resultado de un cierto tipo de agencia télica que alcanza su objetivo –la verdad- mediante el ejercicio virtuoso. A partir de este núcleo común empiezan las diferencias. Para unos la virtud se cifra en competencias mientras que para otros en rasgos de carácter. Denominaremos al primer grupo como enfoque competencial, mientras que el segundo grupo recibirá el nombre de enfoque responsabilista. Como espero mostrar, ambos enfoques pueden complementarse adecuadamente, simplemente hay que redefinir un concepto de virtud que sea capaz de englobarlos a la vez que no pierda de vista su dimensión teleológica.

⁶ STh. I-IIae, q. 5, art. 3, resp. «Una imperfecta participación de la beatitud puede tenerse en este mundo, mas no la perfecta y verdadera bienaventuranza».

2.1. El enfoque competencial

El máximo representante del enfoque competencial es Sosa. Entiende Sosa que una virtud epistémica es una disposición facultativa que predispone al acierto mediante su ejercicio. Puede decirse que, en cierto modo, sigue la línea confiabilista iniciada por Ramsey y seguida por autores como Unger, Armstrong o Alston, ahora bien, debidamente complementada con aspectos coherentistas que hacen que su propuesta sea muy original⁷. En líneas generales, el confiabilismo se presenta como una tercera vía frente a los problemas suscitados por el fundamentalismo, de modo particular, por el evidencialismo internista, y el coherentismo. El confiabilismo atañe principalmente a la justificación epistémica, esto es, al problema del criterio, y se despega hasta cierto punto del principio que sostiene que una creencia es justificada por otra creencia, pretendiendo evitar así problemas de regreso al infinito o de circularidad tales como los que suelen acosar a los planteamientos fundamentalistas y coherentistas.

El confiabilismo, como se ha dicho, había sido defendido con anterioridad por Ramsey en 1931. Para este autor las creencias son aceptables, es decir, constituyen conocimiento, cuando podemos decir de ellas que son verdaderas, ciertas y –esto es lo más importante– son el resultado de un proceso seguro, es decir, siempre que se dé una sucesión de causas y efectos que enlace la información. Como se ve, uno de los objetivos de Ramsey es que la creencia no sólo sea verdadera, sino cierta, esto es, segura, que no genere temor de duda, de forma que una creencia estará justificada siempre que sea confiable y será confiable, como ya se ha dicho, siempre que se dé una sucesión de causas y efectos que enlace la información. La justificación dependerá, pues, del proceso causal que da lugar o produce la creencia. A diferencia de otros planteamientos de corte internista, el confiabilismo no exige que el sujeto epistémico deba tener algún tipo de acceso cognitivo al proceso que da lugar a las creencias fiables. De modo que lo importante es el resultado que es calificado de fiable, no el mecanismo que produce el resultado, como lo importante es el café y no la cafetera que lo hace.

Una presentación general del confiabilismo señalaría que una creencia está justificada si está vinculada confiablemente a la verdad. Esta vinculación bien puede ser a través de un indicador tal como pueda ser una fuente epistémica como la percepción sensible, bien a través de un proceso confiable como el método científico. Habitualmente las epistemologías confiabilistas son de carácter externista. Ahora bien, los diferentes confiabilismos no están exentos de problemas tales como el problema de la generalización⁸ o la irresponsabilidad del agente epistémico.

⁷ A propósito del coherentismo presente en la obra de Sosa obsérvese la siguiente afirmación: «(E)ntre los valores intelectuales destacan dos: la verdad de nuestras creencias y la coherencia de nuestras mentes, la cual si a su vez está constituida por relaciones explicativas entre creencias, va acompañada del valor de la comprensión. Queremos que nuestras creencias sean verdaderas, suficientemente razonables y tan integradas que den respuesta a nuestros muchos y variados porqués.» Sosa, E.: *La epistemología de virtudes*, Oviedo, KRK Ediciones, 2010 p. 75.

⁸ Una creencia, desde el punto de vista confiabilista, está justificada si el tipo general de proceso que la produce es confiable, entonces ¿a qué nivel de generalidad debe ser caracterizado el proceso en cuestión? Lo que interesa es saber cuál, de entre las muchas posibles descripciones del proceso, es la descripción relevante. Así, por ejemplo, si considero mi creencia de que hay un libro delante de mí, ahora en mi escritorio, a causa de mi visión, podría describir el proceso apelando a las condiciones lumínicas, al tamaño, al buen funcionamiento de mi aparato visual, y un largo etc. ¿Cuál de estas descripciones a las que apelo para explicar cómo se produce mi creencia es la relevante a fin de aplicar el principio confiabilista que me permite justificar mi creencia? En esto consiste

Para la epistemología de virtudes el conocimiento resulta del ejercicio de una serie de acciones, no necesariamente voluntarias, que denominamos virtudes intelectuales. El conocimiento es un subconjunto de las creencias que tienen la peculiaridad de ser exitosas, esto es, de dar en el blanco como resultado del ejercicio de una competencia epistémica. El éxito no debe ser entendido en su sentido pragmatista o utilitarista, sino en términos de acierto y, en consecuencia, de certeza.

La línea defendida por Sosa entiende las virtudes epistémicas en un sentido plantónico, es decir, no son rasgos del carácter, sino disposiciones arraigadas en el sujeto que resultan confiables y seguras en la búsqueda de la verdad y que se despliegan a tres niveles, un nivel animal, un nivel reflexivo y una nivel de conocimiento pleno. En los tres casos estamos hablando de un único fenómeno del conocer, no de fenómenos distintos, el término no es ambiguo, sino que refiere siempre al mismo fenómeno. Los niveles de conocimiento hacen justicia a la idea de que el conocimiento se da en grados, idea sobre la que Sosa ha insistido en reiteradas ocasiones.

El nivel de conocimiento animal consiste en creencia apta, es decir, apta en virtud de que el acierto –dar en el blanco de la verdad– es debido a la competencia o destreza y no al azar. Dar en el blanco de la verdad por azar no constituye conocimiento. Este nivel no requiere de justificación epistémica, por lo que, se sustrae a los casos de Gettier. Que un jugador de baloncesto haga canasta es un ejemplo de este tipo de conocimiento siempre que haga canasta no azarosamente, sino en virtud de su competencia como jugador. Lo mismo supone la formación de mi creencia de que hay un gato en el sofá. El jugador de baloncesto o cualquiera que mire si hay o no hay gatos en el sofá puede fallar, pero si es un buen jugador de baloncesto o un sujeto bien dispuesto para la percepción visual no queda desacreditado por fallar. Así, que Rafa Nadal pierda no es sinónimo de que sea mal tenista, no queda desacreditado como tal habida cuenta de los muchos triunfos que ha cosechado, lo mismo sucede en otros ámbitos. Es el nivel de conocimiento animal un nivel confiabilista y consiste meramente en la formación de creencias aptas.

El nivel de conocimiento reflexivo supone ya una perspectiva reflexiva sobre la aptitud de nuestras creencias. Se define el conocimiento reflexivo como creencia aptamente apta, o creencia apta reconocida aptamente como apta, pues el agente epistémico tiene creencias aptas sobre la aptitud de las propias creencias que alberga. Vemos ejemplificado este nivel cuando somos capaces de justificar por qué nuestra canasta ha sido una buena canasta o por qué, en definitiva, hemos procedido como hemos procedido en algún ámbito de nuestra vida. La aptitud es aquí meta-aptitud y conlleva necesariamente una reflexividad sobre las propias actuaciones, en definitiva, una perspectiva reflexiva sobre las mismas. El nivel de conocimiento reflexivo apunta a algo fundamental que como seres humanos ansiamos: la comprensión⁹.

Finalmente, tenemos un tercer nivel de conocimiento pleno, es decir, de juicio plenamente apto. Constituye este nivel el estatus plenamente deseable de todas las actuaciones en general y lo podemos definir como la «aptitud de primer orden guiada por la conciencia apta, de segundo orden, de que la actuación de primer orden sería

precisamente el problema de la generalidad.

⁹ Sosa insiste, y ha insistido, sobre este punto, que detalla ampliamente en su última obra *Epistemic explanations*, Oxford, Oxford University Press, 2021, en particular en el primer capítulo. En *Reflective Knowledge* ya nos advertía en el capítulo 7 que un valor sobresaliente del conocimiento reflexivo era el de proporcionar comprensión, es decir, llegar a comprender cómo se conoce lo que se conoce.

apta (con probabilidad suficiente)». ¹⁰ De forma que cuando alcanzamos la aptitud de la creencia de primer orden por medio de la guía de la conciencia apta de segundo orden nos encontramos con un caso de conocimiento pleno. Así, no sólo el hecho de adoptar una perspectiva reflexiva sobre lo que hacemos y poder dar razón de ella, sino que esa misma creencia reflexiva guíe la acción nos sitúa en el nivel deseado de conocimiento pleno. Volvamos al caso de Rafa Nadal, puede decirnos por qué actuó como actuó al hacer lo que hizo en determinada competición que ganó, entonces se sitúa reflexivamente sobre su acción apta, adopta la perspectiva reflexiva. Pero, si además pensar sobre lo que hizo cuando acertó le ayuda a ser mejor todavía, a fallar menos, entonces sus actuaciones serán plenamente aptas, habrá alcanzado el nivel del conocimiento pleno.

Con su propuesta, Sosa logra evitar situaciones embarazosas tales como los problemas de Gettier o la circularidad viciosa. Además, un rasgo muy notable de la propuesta de Sosa, al menos en sus primeras formulaciones, es la dimensión perspectivista del conocimiento, lo que no significa que Sosa caiga veladamente en alguna forma de relativismo escéptico o defienda un contextualismo o un pluralismo epistémico. Conocer es algo que hace competentemente un agente epistémico y que se dirige a dar el blanco de la verdad como quien da en el centro de la diana. El modelo de Sosa es un modelo de la excelencia humana que entiende el conocimiento como acción dirigida a dar en el blanco de la verdad¹¹.

2.2. El enfoque responsabilista

La principal exponente de este enfoque es Linda Zagzebski. La epistemología de virtudes responsabilista no se presenta como seguidora del confiabilismo, en su lugar entiende que la consecución del conocimiento es una tarea que involucra rasgos de carácter de la persona toda. El proyecto de Zagzebski consiste en el empleo sistemático de la filosofía moral para aclarar las cuestiones epistemológicas. Esta autora constata que, a menudo, empleamos nociones tales como deber epistémico o responsabilidad en lo que atañe a la formación de nuestras creencias y que estas nociones son tomadas un tanto ligeramente en epistemología. Su propuesta radica en tomárselas muy en serio y, en particular, el concepto de virtud epistémica. Achaca Zagzebski a Sosa que mantenga un concepto de virtud consecuencialista. El confiabilismo es a la epistemología lo que el consecuencialismo a la ética. Para

¹⁰ Cf. Sosa: «Conocimiento en acción», en Vigo, A. *Ernest Sosa: Conocimiento en acción*, Pamplona, Eunsa, 2018, p. 32.

¹¹ La verdad no es el único valor epistémico que Sosa considera. Otros valores epistémicos relevantes son la coherencia, la comprensión/explicación y la seguridad. La coherencia consiste en el hecho de que es preferible que nuestra mente tenga una cierta arquitectónica y no consista en un montón de datos inconexos. La comprensión tiene por objeto el ir más allá del conocimiento, pues no se trata de saber que p sino de poder situar la afirmación alética de que p en un marco coherente, esto es, hacer dicha afirmación congruente con el resto de nuestro edificio cognitivo. Como se ve, la comprensión va de la mano de la coherencia. En cuanto a la seguridad, aspecto muy importante, podemos decir que una creencia es segura cuando no es fácil que sea falsa, en esto mismo radica la seguridad. De otra manera, una actuación es segura si, y sólo si, no es fácil que salga mal. En este sentido la epistemología de virtudes antepone la seguridad a la sensibilidad, no requiriéndose una seguridad absoluta. Por ejemplo, las competencias de un jugador en una competición nocturna son seguras pese a que no sean sensible a que, por ejemplo, falle el alumbrado del campo en el que va a jugar. No todo se puede tener controlado ni se puede ser plenamente sensible a las variaciones del medio. Para que una actuación cuente como una buena actuación es necesario que sea segura, y la seguridad queda garantizada por la competencia del propio agente epistémico.

Zagzebski el conocimiento puede ser definido como un estado de contacto cognitivo con la realidad resultante de una acción intelectualmente virtuosa¹². Esto es, el conocimiento es una creencia buena y verdadera; una creencia que es verdadera en virtud de que es una buena creencia. Y una *buena creencia* es aquella que cumple los requisitos para considerar que un acto humano es un acto bueno, en este caso, un acto intelectual. Un acto es bueno si es un acto virtuoso, es decir, el resultado de un ejercicio responsable de una serie de rasgos de carácter que nos orientan al bien de la acción. En este sentido decimos que la concepción de Zagzebski es responsabilista, pues los actos intelectuales, como los morales, son responsabilidad del propio sujeto. La concepción que tiene Zagzebski de la virtud está inspirada en Aristóteles¹³ y Tomás de Aquino¹⁴.

En lo que atañe a la virtud del entendimiento o virtud intelectual (virtud dianoética) la más importante es, tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino, la prudencia o conocimiento práctico puesto que logra articular tanto los componentes motivacionales como intelectuales de la acción epistémica, esto es, de la formación de buenas creencias que sean verdaderas y orienten la acción. Siguiendo a Tomás de Aquino, considera esta autora que «el modo adecuado de conducirnos cognitivamente es exactamente el mismo que el modo adecuado que tenemos para conducirnos en formas más generales de conducta, es decir, mediante los mismos procedimientos que una persona con conocimiento práctico emplearía para actuar»¹⁵. La prudencia interviene no sólo en las cuestiones prácticas, a saber, qué hacer y cómo, sino también a lo que debe ser creído y de qué manera. Así, circunscribir la prudencia a lo primero es tener una visión parcial acerca de cómo actúa el ser humano.

2.3. Competencia contra responsabilidad

Sosa considera que la creencia resulta apta, y por ende puede clasificarse como conocimiento, porque el acierto de la misma es consecuencia del ejercicio diestro de una competencia. Ciertamente no admite un innatismo férreo. A un nivel de conocimiento animal el ejercicio competencial acierta la mayoría de las veces, en eso radica la confiabilidad de nuestras fuentes epistémicas tales como la percepción, la memoria o el razonamiento. Además, difícilmente será el caso de que todas nuestras fuentes fallen simultáneamente. De este modo la percepción visual resulta confiable y cuando se da un error, i.e. por malfuncionamiento o por azar, sucede que una facultad ayuda solidariamente al resto. Así, la mayoría de veces ocurre que veo bien

¹² Zagzebski, L.: *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

¹³ Recordemos que Aristóteles define la virtud como un hábito selectivo o adquirido que consiste en un término medio referido a nosotros (Et. Nich. II, 6). En tanto que hábito o *héxis proairetiké* es adquirido, es, por lo tanto, educable y depende en buena medida de que queramos adquirirlo o no. Esto se hace notar más en las virtudes dianoéticas que en las éticas. Así, en el capítulo I del libro II de la *Ética* a Nicómaco nos dice que la virtud dianoética «se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo», mientras que la virtud ética procede de la costumbre. Es precisamente la enseñanza un aspecto de la vida del ser humano que requiere voluntad; no basta con tener la voluntad de aprender, hay que querer y eso es siempre responsabilidad del educando que, progresivamente va transitando hacia una mayor autonomía a lo largo del proceso educativo. El cultivo de la virtud intelectual, la que aquí nos interesa, es, pues, asunto de cada quien, es cada uno responsable.

¹⁴ Zagzebski, L. *op. cit.* p. 270. En particular Zagzebski se refiere a la STh. I-IIae q. 57. Art. 4, resp. obj. 3.

¹⁵ Zagzebski, *op. cit.* p. 230.

y distingo un gato sobre el sofá. Si las condiciones lumínicas fueran desfavorables y me encontrara ante una experiencia disyuntiva como pudiera ser que en lugar de un gato lo que hubiera sobre el sofá fuera el peluche del gato, el juicio «Hay un gato sobre el sofá» sería falso pero, si consciente de que las condiciones no son las óptimas para formular tal juicio, bien podría suspenderlo a la espera de más evidencias. Podría, por ejemplo, tocarlo y percatarme de que la creencia no es apta. El conocimiento reflexivo, al arrojar una perspectiva sobre el conocimiento animal, tiene la virtud de moderar y garantizar las creencias más básicas en aquellas circunstancias en las que el ejercicio competencial puede ser defectuoso.

Lo mismo sucede con el razonamiento, habitualmente repasamos las cuentas porque sabemos que nuestra capacidad de cálculo puede ser defectuosa, pero confiamos en que al calcular no siempre nos vamos a equivocar. Parece obvio que el ejercicio competencial, esto es, el ejercicio de las virtudes epistémicas entendidas como disposiciones de las que nos dota la madre naturaleza o que resultan de procesos tempranos de aprendizaje tales como aprender a realizar operaciones lógicas y matemáticas, es suficiente para explicar por qué podemos tener creencias aptas. Sosa, pese a afirmar que «la epistemología de la virtud es análoga a la ética de la virtud aristotélica y, en realidad constituye un caso especial de ella»¹⁶ señala también que la preocupación de la teoría del conocimiento radica en los problemas relativos a la naturaleza del conocimiento y de la justificación, no de la ética intelectual. Es ésta una clara respuesta a Zagzebski sobre la que incidirá posteriormente en *Judgement and agency* donde afirmará explícitamente que hay competencias o virtudes distintas del carácter moral cuyo ejercicio constituye por sí mismo conocimiento tal como se ha ilustrado anteriormente, es éste el caso de aquellos procesos de carácter claramente confiabilista que encontramos en los distintos niveles de conocimiento antedichos. Otras virtudes de carácter moral como pueda ser el atrevimiento o el coraje –recuérdese el *Sapere aude* kantiano- pueden tener una repercusión sobre el conocimiento, pero son esencialmente morales, afectan al carácter, a la conformación del *ethos* investigador. En la medida en que afectan al conocimiento hablamos de la ética intelectual como una ética aplicada, pero no hablamos *stricto sensu* de teoría del conocimiento.

En suma, para Sosa hay virtudes genuinamente intelectuales –no necesariamente la prudencia y demás virtudes dianoéticas-, estas virtudes deben entenderse como disposiciones al acierto que, adecuadamente ejercitadas, permiten que las creencias alcancen el estatus de conocimiento. Si esto no fuera así, sería imposible que un sujeto moralmente malo pudiera ser conocedor de verdades como, a menudo, sucede. También es posible pensar que podamos querer verdades para otras cosas y no por puro amor a la verdad¹⁷ La virtud moral, aunque se refiera al conocimiento, debe ser distinguida de la virtud epistémica.

La posición de Zagzebski señala la importancia del carácter frente a la competencialidad confiabilista. Si el conocimiento sólo involucra el ejercicio competencial sin referencia a lo que Sosa denomina «ética intelectual» nos vemos abocados a problemas relativos a la justificación confiabilista, esto es, se pone en duda que la condición de confiabilidad sea una condición necesaria para que las

¹⁶ Sosa: «Conocimiento en acción», en Vigo, A. *Ernest Sosa: Conocimiento en acción*, Pamplona, Eunsa, 2018, p. 22.

¹⁷ Sosa, E.: *Judgement and Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 49.

creencias estén justificadas epistémicamente. Esto es, si las fuentes epistémicas arrojan resultados acertados *las mayoría de veces*, entonces, en un caso particular, ¿cómo podemos saber que no estamos equivocados? Supongamos que los ojos dan resultados confiables, a saber, cuando un sujeto identifica una P en la tabla de Snellen cree estar en lo cierto, sin embargo, bien puede ocurrir que en lugar de una P sea una F. Que sea una F es algo que determina el oftalmólogo que evalúa la agudeza visual del sujeto, pero nada impide pensar que el oftalmólogo vea mal y la P sea en realidad una F. No podríamos, así, confiar ni en nuestra percepción visual ni en el oftalmólogo. El confiabilista dirá que no es relevante, que lo importante es que la mayoría de veces acierta. Pero ¿cómo distinguir la mayoría de las veces de un caso de error? ¿Cómo estar seguros?

Ciertamente es un problema que, en el caso del conocimiento animal, sobresale. Podemos decir que la justificación epistémica y, por ende, el criterio, no aparece en el conocimiento animal; nuestras facultades, cuando operan animalmente, simplemente siguen el rastro de la verdad y son suficientemente seguras. Con esto desbancamos el argumentario del internista. El problema del criterio aparecería en el ámbito del conocimiento reflexivo. No pedimos que nuestras facultades epistémicas sean ni máximamente sensibles ni seguras en grado sumo, sino suficientemente sensibles y seguras.

Así las cosas el conocimiento animal –el conjunto de disposiciones que nos permiten el acierto y que vienen dadas por la dotación natural, la crianza y el adiestramiento– entraría *prima facie* en la categoría de actos del hombre. Digo *prima facie* porque las habilidades de razonamiento y abstracción sólo las encontramos de manera muy imperfecta en otros animales y el lenguaje parece que es exclusivo de nuestra especie en lo que atañe al proceso de simbolización. En cambio, el conocimiento reflexivo sería un acto humano, algo que conlleva la voluntad, la voluntad de pensar reflexivamente. A un nivel de conocimiento animal parece que no requerimos justificación y que con la confiabilidad nos basta, el mero ejercicio de las disposiciones-virtudes intelectuales hace que se formen buenas creencias, estas son seguras. La imagen de Sosa es la de un aparato cognitivo que es capaz de seguir animalmente el rastro de la verdad y reflexivamente poner en marcha una serie de acciones que tienden a asegurarla.

El problema, según Zagzebski, aparece cuando la confiabilidad la circunscribimos también a un nivel de conocimiento mucho más exigente. Para ilustrar esta situación considera la caracterización que hace Tolstoi en *Ana Karenina* del príncipe Stepán Arkádich Oblonski, un hombre que, en pocas palabras, sigue las tendencias liberales y que «no analizaba su manera de pensar ni elegía la forma de sus sombreros ni de sus levitas; las adoptaba porque así pensaba o vestía todo el mundo»¹⁸. Oblonski, podríamos decir, es un irresponsable, un irresponsable epistémico. Nadie diría que conoce o tiene un juicio justificado sobre tema alguno. Ahora bien, tampoco nadie puede decir que cuando ve un gato sobre el sofá no esté viendo un gato sobre el sofá. Desde el punto de vista responsabilista no conoce, desde el punto de vista confiabilista, conoce. Para el responsabilista conocer significa llevar a cabo actividades voluntarias tales como confirmar o asegurarse de que la fuente es fiable. Sin embargo, no parece que Sosa en modo alguno niegue estas habilidades a un nivel reflexivo y que considere que eso mismo es la substancia del fenómeno del

¹⁸ Tolstoi, L.: *Ana Karenina*, cap. III, Madrid, Cátedra, 2009, p. 61.

conocimiento humano reflexivo sin dejar de lado la importancia del hecho de que nuestras facultades, aún sin control metacognitivo, dan resultados fiables. Tal vez las exigencias de Zagzebski son demasiado estrictas y deja fuera del alcance del término «conocimiento» fenómenos que, sin duda alguna, podemos decir que constituyen un contacto cognitivo con la realidad, es más, que lo constituyen al estar guiados por actos de virtud intelectual en un sentido lato.

2.4. La búsqueda del ecumenismo

Queda claro que ambos enfoques hacen un uso de un concepto moral y que consideran el conocimiento como un tipo de acción que consiste en evaluar creencias. Hay creencias buenas y hay malas creencias, creencias que no dan la talla para que sean clasificadas como conocimiento. Ahora bien, hay notables diferencias. Mientras que para Sosa las virtudes son disposiciones que se manifiestan tanto a un nivel personal como subpersonal y que aparecen ya en el nivel más básico del conocimiento, el conocimiento animal, Zagzebski insiste en que las virtudes deben ser tratadas como rasgos de carácter circunscritas a la acción voluntaria y por lo tanto, responsable. Ser virtuoso, tal como lo entiende ella, conlleva un esfuerzo. Para Zagzebski no puede focalizarse solo en valores epistémicos impersonales sino que debe involucrar aspectos personales tales como la sabiduría (*wisdom*), que se consigue a través del paso del tiempo, el incremento del conocimiento y la educación. Incrementar el saber es un plan de acción colectivo que conlleva nociones acerca de qué hacemos con lo que sabemos o qué publicidad le damos. La educación inevitablemente debe considerar aspectos axiológicos y teleológicos que involucran a la persona y que jamás pueden tomarse en un sentido impersonal.

La posición de Sosa queda muy bien definida con el aserto «la epistemología no es un departamento de la ética»¹⁹, esto es, no es una cuestión adjetiva, sino substantiva. Considera Sosa que debe distinguirse entre la ética intelectual y la teoría del conocimiento. Esta ética intelectual que circunscribe a Zagzebski como ética aplicada tendría por objeto la formación del carácter, digámoslo así, *los tónicos de la voluntad* a los que refería Cajal, o las prescripciones para una vida intelectual tal como las encontramos en Sertillanges o en Guitton; podrán favorecer a la persona que busca la verdad, pero en modo alguno se pretenderán como una guía infalible para dar con ella. De otra manera, ser buenas personas no garantiza que obtengamos conocimiento sobre cuestiones de hecho o que se favorezca el juicio en lo concerniente a asuntos de índole práctica. Todo lo más que puede decirse es que puede ayudar, ni tan solo podremos afirmar que es condición necesaria, aunque no suficiente para que haya conocimiento. De por sí una ética aplicada no define el conocimiento, tampoco nos da una idea de su valor, su justificación o su alcance y límites, nos dice simplemente cómo forjar un *ethos*, pero eso, evidentemente, es desnaturalizar la cuestión al situarla en un marco de referencia que es ajeno a la misma en buena medida. Ello no significa que deba ser dejada de lado, es más, el ejercicio o *ascesis* es necesario si lo que se quiere es lograr un conocimiento valioso sobre el mundo y, más aún, si lo que se pretende al final es una comprensión global como valor epistémico altamente deseable.

¹⁹ Sosa, E.: *Judgement and Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p 48.

En *Judgement and Agency*²⁰ Sosa discute en especial la tesis de Baehr expuesta en su libro de 2011, *The Inquiring Mind*, que puede verse como una radicalización de la propuesta que considera las virtudes como rasgos de carácter. Para Baehr el conocimiento humano es algo mucho más complejo que el que viene dado por la confiabilidad de nuestras facultades. La perspectiva de Sosa consistirá en frenar una aproximación excesiva de la epistemología a la ética que, a su juicio, desnaturaliza el propio contenido de la epistemología. A todo esto Sosa intentará ofrecer lo que él denomina una *visión ecuménica*. Ésta consiste en la siguiente tesis general:

La epistemología confiabilista de virtudes basada en virtudes competenciales debe ser entendida en un sentido amplio y de la manera más positivamente ecuménica, de tal modo que queden situadas en su núcleo las virtudes intelectuales responsabilistas y agentivas Sosa, E., (2015): *Judgement and Agency*, Oxford, Oxford University Press, p. 36.

El propósito de Sosa es, pues, aproximar la concepción de responsabilista de Zagzebski a la visión competencial. Esta aproximación resulta un tanto desnaturalizada si la competencia se entiende en un sentido confiabilista y, por lo tanto, consecuencialista. Sin embargo, Zagzebski debería ofrecer una teoría que explique justo aquello que Sosa logra explicar exitosamente, a saber, el conocimiento animal. Zagzebski descarta el conocimiento animal como genuino conocimiento porque no implica ni responsabilidad ni mérito, quizás un planteamiento muy extremo que resulta innecesario. Veremos a continuación el porqué a través de lo que denomino la *posición precismática*.

3. El conocimiento como agencia. Del intento ecuménico a la posición precismática

El ecumenismo se entiende habitualmente como el intento de unir aquello que está desunido. Supone esto que previamente ha habido una ruptura o cisma motivado por algún tipo de desacuerdo substantivo. Sin embargo, es posible obtener una perspectiva mejor, no necesariamente volver al punto anterior pero sí quizás reinterpretarlo de manera que favorezca más los puntos de unión que los de desunión. Usaré el concepto *precismático* en este sentido un tanto especial, sin entender por ello que deba hacerse algo así como *viajar en el tiempo*.

3.1. Las virtudes afectan a la persona entera que es quien conoce

¿Cómo debemos entender las virtudes intelectuales? Parece que el término virtud se emplea en dos sentidos, un sentido que pone el acento en las disposiciones y otro que enfatiza la virtud como un rasgo de carácter. Sin embargo, esta manera de comprenderlas me parece errónea y no hace justicia en absoluto a la idea que parece defender Sosa. Lo propio de la visión ecuménica es que articula razonablemente bien estos dos sentidos en una concepción unitaria de la persona. Es la persona quien conoce, lo que conlleva no dejar de lado las cuestiones que tienen que ver con el carácter de las personas en su relación con la búsqueda de la verdad. Los aspectos

²⁰ Cf. el capítulo 2 de *Judgement and Agency*, «Virtue Epistemology: Character versus competence».

más sofisticados del conocimiento, aquellos que implican una voluntariedad y una reflexividad son alcanzables en la medida en que nos apoyamos sobre aquellas disposiciones naturales con las que contamos y que, además, encauzamos de la forma apropiada. Si en el núcleo de la visión ecuménica situamos las virtudes que resultan de la responsabilidad del propio sujeto –ser tenaces, claros, humildes- lo que estamos haciendo es dotar de contenido a la reflexividad humana. Ser tenaz, metódico, claro o prudente es un esfuerzo por querer incorporar esas virtudes al repertorio de hábitos que nos encauzan hacia la obtención de verdades. En ese sentido rozamos la consideración moral de la persona que, por otra parte, no podemos descuidar al considerar a la persona entera.

La manera más general de entender la virtud se cifra en el concepto disposición. Una virtud es una potencialidad que se actualiza y que tiene un *telos*, el bien, cuya consecución se cifra en la felicidad. Ya hemos visto que el concepto de virtud resulta un tanto equívoco a la hora de establecer qué hábitos propician la consecución de la verdad. Virtudes epistémicas son tanto las capacidades del ojo a ver como la humildad, la audacia o, por supuesto, la prudencia. Aquellas disposiciones que tienen como *telos* la ausencia de bien o que se apartan de esa recta intención las denominamos vicios. Y también aquí nos encontramos con que usamos el mismo término para referirnos tanto a que el ojo ve mal como a que el agente es indolente. La miopía es vicio del ojo en sentido traslaticio de vicio moral, sin embargo, la indolencia es vicio moral con consecuencias epistémicas.

Disposiciones son tanto las cualidades que Platón otorga a las diferentes almas de los integrantes de la república ideal como los hábitos. No hay razón para pensar que uno emplea mal un término y otro lo emplea correctamente. El campesino no hará de filósofo porque no puede, esa es la perspectiva de Platón, sin embargo para Aristóteles, con una buena educación, podrá conseguir resultados notables. Ser bueno es algo que está al alcance de cualquier ser humano si se empeña en ello.

El caso podemos analizarlo como un enfrentamiento entre dos concepciones diversas de la virtud epistémica. Como ya se ha mencionado, la propuesta de Sosa insiste en que son disposiciones estables que hacen que nuestras facultades epistémicas tiendan al acierto, desde el punto de vista de Zagzebski deben ser rasgos de carácter que nos conduzcan a alcanzar el bien de la creencia, esto es, la verdad.

La búsqueda de una visión ecuménica debería articular esta doble dimensión. Sin embargo, tal ecumenismo cuenta con unos precedente que presuponen la tesis central que quiero defender: el conocimiento humano es una tarea que involucra a la persona toda y que tiene una finalidad claramente humana, la plenitud personal, plenitud que, en el caso que nos ocupa, se cifra no menos en una idea de felicidad epistémica. Dos ilustres antecedentes de esta concepción los encontramos en Aristóteles y Tomás de Aquino. La consideración integral que tienen de la persona humana articula felizmente las dos corrientes a la vez que la dotan de una finalidad intrínseca. Denomino a esta posición *precismática*, pues no es un planteamiento que acentúe la división de tareas que encontramos actualmente en filosofía y que, con seguridad, es un tanto forzada. Ni para Platón, ni para Aristóteles ni para Tomás de Aquino es separable el carácter de la consecución de la verdad, sólo mediante una ascesis es posible dar con la verdad y esa ascesis abarca al ser humano como persona.

3.2. Aristóteles y Tomás de Aquino como antecedentes de una concepción orgánica del conocimiento que involucra a toda la persona

Las concepciones de Aristóteles y Tomás de Aquino evidencian una serie de rasgos que hacen que debamos tomarlas en consideración para abordar con mayor competencia los problemas anteriormente tratados. Ambos autores parten de una visión ordenada que sitúa nuestras capacidades cognitivas en relación con los otros seres a la vez que destacan lo genuinamente humano que caracteriza nuestro conocimiento, a saber, aspectos tales como la voluntariedad y la reflexividad. De manera que puede hablarse tanto de una epistemología a dos niveles como agentiva y teleológica. En efecto, algunas capacidades son compartidas con otros animales tales como la percepción, la memoria o algunas formas de razonamiento.

El animal reacciona ante su medio, capta invarianzas, tiene memoria y es capaz de determinados aprendizajes. Si preguntamos si el gato Leo conoce en algún sentido muy lato de conocer podemos decir que así es. Leo distingue la comida de la no comida, sabe dónde está la bandeja para hacer sus necesidades y distingue un ratón de plástico de uno de verdad. También tiene memoria. Digamos que en Leo se cumple lo dicho por Aristóteles «es evidente que percibir sensiblemente y pensar no son lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos»²¹. No podemos decir que la percepción no sea un tipo de conocimiento y que nosotros no seamos partícipes del mismo, pero podemos afirmar que no tenemos mejores datos para inferir que Leo reflexiona o universaliza sus experiencias, tampoco podemos sostener que desarrolla planes de acción que involucren un control metacognitivo o una mejora. Será buen o mal cazador de ratones, pero, por sí mismo, no elaborará plan alguno para cazar mejor los ratones. Si Leo es virtuoso como cazador lo es gracias a sus facultades innatas y no porque decida mejorar su carácter.

Aristóteles no dice que un animal pueda ser virtuoso en el sentido de cultivar una excelencia humana como la modestia, la humildad o la prudencia. La virtud acompaña a un género de vida muy particular del que el hombre sólo es potencialmente partícipe, la vida contemplativa, que es en la que el hombre encuentra su plenitud pero a la que solamente puede aspirar parcialmente, pues debe subvenir a sus necesidades como hombre y no menos a aquellas que, como la alimentación o el sueño comparte con el resto de animales. Si la contemplación –el conocimiento y disfrute de la verdad– es lo más excelso, está claro que en el animal no hay pregunta por la verdad ni reflexión acerca de qué cuenta como verdad y qué no. Hay creencia apta y con esto colma su animalidad²². Lo genuinamente humano es la felicidad como resultado de un trabajo que involucra no sólo a las disposiciones que compartimos con el animal sino a aquellas que son genuinamente humanas.

Esta felicidad humana conlleva un trabajo, asunto que aclara Tomás de Aquino a la vez que su tratamiento de la virtud en general nos da una idea de hasta qué punto

²¹ Arist. *De. An.* III, 3, 427b.

²² Cf. Aristóteles *Ética* a Nicómaco, X «Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz. Una señal de ello es también que los demás animales no participan de la felicidad por estar del todo privados de tal actividad. Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno en la contemplación» (1178b 20-30).

podemos abordar el problema tratado y avanzar hacia un concepto que, por decirlo de algún modo, cae por su propio peso. También aclara el concepto de plenitud humana que, tal vez, se entienda mucho mejor hablando simplemente de felicidad y distinguiendo entre diversos grados de felicidad.

La concepción de las virtudes es más amplia y precisa para Tomás. En el art. 1 de la cuestión *De virtutibus* sostiene que las potencias activas tales como el intelecto agente o las de orden vegetativo que tienen el carácter de virtud sin que sea necesario añadir hábito operativo distinto de ellas mismas²³. Así la virtud «también se llama fuerza», *vis dicitur*, y demuestra «la perfección de su capacidad». La concepción de las virtudes es eminentemente teleológica, pues la virtud es una «disposición de lo perfecto a lo óptimo».

En el artículo 7 de la cuestión disputada *De virtutibus* se pregunta si se da la virtud en el entendimiento especulativo. Los argumentos a favor de tal posibilidad son dos. En primer lugar considera que la fe se halla en el entendimiento especulativo porque su objeto es la verdad primera y, claro está, la fe es una virtud teologal. Este primer extremo excede tanto las pretensiones epistemológicas de Sosa como de Zagzebski y no lo consideraremos aquí, máxime cuando lo que nos interesa es el conocimiento proposicional que tiene condiciones de verdad claras y determinables por medio de la sola razón. En segundo lugar sostiene la tesis de la convertibilidad del bien y la verdad «lo verdadero es un bien, y lo bueno es algo verdadero, y las dos cosas son comunes a todo ser».

La definición de virtud como *bona qualitas mentis* (art. 2) nos lleva a pensar no sólo en una vida moral, sino en la capacidad de formar buenas creencias, asunto que, como se ha visto, es común a Sosa y Zagzebski, máxime cuando se entiende que bueno es aquello que está ordenado a un fin y reconocemos el fin de la buena creencia como verdad²⁴.

La solución que Tomás de Aquino ofrece pasa por considerar la sentencia aristotélica que aparece en la *Ética* a Nicómaco (II, cap. 6) que dice que la virtud es «la que hace bueno al que la tiene, y transforma en buena su obra», de forma que cualquier hábito será virtuoso en la medida en que esté dirigido a alcanzar su bien, ya sea este bien del intelecto, ya de la voluntad. Y distingue Tomás diciendo que esto mismo sucede (a) de modo formal o (b) de modo material. Desde el punto de vista formal decimos que un hábito se ordena al bien bajo la razón de bien y atañe esto a la parte apetitiva. De forma que estas son las genuinas virtudes, es decir, aquellas que perfeccionan la voluntad y la dirigen a su fin final que es la felicidad. Desde el punto de vista material aquellos hábitos que se ordenan a lo que es bueno como puedan ser los hábitos del entendimiento se denominan virtuosos en un sentido traslaticio «de algún modo pueden llamarse virtudes, pero no tan propiamente como los primeros hábitos».

Añade Tomás que el hábito del entendimiento especulativo se ordena a su propio acto, a saber, la consideración de lo verdadero haciendo bueno a su propio acto y continúa diciendo que el ser humano se dice bueno no en parte, «sino por ser

²³ Vid. Echavarría, M.: «Virtud y ser según Tomás de Aquino», *Espíritu*, LVIII (138), 2009 pp. 9-36.

²⁴ Esta última tesis es compartida de modo diferente tanto por un enfoque virtuoso como por otro. Ambos parecen admitir que la verdad es al conocimiento lo que el bien a la moral. En efecto, para Sosa el bien epistémico por excelencia es la verdad y la virtud tiende a ese bien. Admita o rechace el presupuesto de la convertibilidad, el caso es que el lenguaje conlleva a estipularla. Zagzebski admite, sin lugar a dudas, la tesis tomista y sostiene que el conocimiento es una creencia buena y verdadera.

totalmente bueno», de forma que «un hombre [que] tiene ciencia no es llamado absolutamente bueno sino bueno según el entendimiento o en cuanto entiende bien». En este sentido parece dar la razón a Sosa, que responde a Zagzebski señalando que alguien que no tenga la virtud de la diligencia, pueda, sin embargo, obtener conocimiento. O alguien que obre mal, obtenga conocimiento como sucedió con los experimentos llevados a cabo por potencias como Alemania o Japón durante la II Guerra Mundial. En este sentido nos encontraríamos con que la virtud en su dimensión responsabilista nada tiene que hacer en la consecución del conocimiento y quedaría tal concepción como una mera ética aplicada al modo de una deontología profesional. Este aspecto lo refrenda cuando afirma Tomás que «no porque el hombre tenga ciencia se hace alguien que quiere pensar bien. Y por este motivo la voluntad perversa no se opone a la ciencia o el arte, como se opone a la prudencia, a la fe o a la templanza».

Ahora bien este conocimiento obtenido, el que considera Sosa que puede obtener el indolente o el mismo que obtiene el Dr. Mengele, se aparta claramente del bien entendido substantivamente. Las acciones son moralmente reprobables, pero son acciones que generan proposiciones verdaderas y justificadas sobre la realidad. No podemos negar el valor epistémico de las mismas pues permiten obtener verdades aunque sean obtenidas por medios moralmente malos. Tampoco parece que haya vicio epistémico alguno sino solamente mal moral. Igualmente nadie dudará que el equipo del Dr. Mengele actuó diligentemente, el carácter, el *ethos* científico era igualmente indudable, no así la intención moral. ¿Cómo responder a este escollo?

Analicemos más detenidamente ambos casos. La situación del indolente que obtiene conocimiento no implica que, pese a su vicio epistémico, imperfectamente estén actuando otras virtudes epistémicas, ya sean competenciales –en este caso actúan bien- ya sean de carácter. Todo el mundo conoce grandes vagos que, sin embargo, sacan resultados escasos y muy notables. En el ámbito de la epistemología algunos podrán tildar de indolente al propio Gettier, pues apenas escribió, pero sus tres páginas le permitieron vivir de rentas el resto de su vida académica. Quizás fuera indolente para escribir *papers* pero no para otras tareas docentes. Circunscribir su éxito solamente a la contribución de sus virtudes competenciales hace que se quede corta la evaluación de la obtención de conocimiento. Los aspectos motivacionales, pobres, no lo incapacitaron, obtuvo un resultado pero en modo alguno puede decirse que estuvieran ausentes. La situación del Dr. Mengele, pese a que pudiera ser visto –y lo fue- como el mal substantivo, no lo incapacita en cuanto a proceder que exhiben virtud: fue sistemático, audaz y diligente. Son estos rasgos virtuosos de carácter pero, sin lugar a dudas, enfocados a un fin perverso. Era virtuoso dianoéticamente, en modo alguno moralmente.

La visión ecuménica que Sosa propone no elimina la visión responsabilista. De lo que alerta Sosa es de la moralización excesiva del conocimiento. Ahora bien, en cuanto a las capacidades reflexivas sí parece obvio –algo que tampoco niega Sosa- que el cultivo del hábito virtuoso es imprescindible, y no sólo en tanto que apunte a la bondad de la creencia, sino también a la plenitud humana, aspecto sobre el que parece necesario incidir si lo que se quiere es dar sentido a la visión ecuménica. Como se ha podido ver esta consideración global que aquí hemos tratado de precismática tiene dos antecedentes insignes en Aristóteles y Tomás de Aquino. Vamos a perfilar ahora un concepto más apto para entender en qué consiste el conocimiento como florecimiento o plenitud humana. Como puede imaginarse, dicho florecimiento sólo

tendrá sentido si involucra tanto los aspectos motivacionales y responsabilistas a la vez que se asienta sobre nuestras facultades virtuosas para dar con la verdad y propiciar el *gaudium de veritate*.

4. Felicidad epistémica

No parece la cuestión de la felicidad epistémica una cuestión adjetiva, sino algo que pertenece a la propia epistemología de manera substantiva. Toda acción tiene un fin. El fin final de los actos humanos es la felicidad. Esta es una noción que es patente en el pensamiento de Aristóteles y que destaca el género de vida teórico como forma suprema de adquisición de dicho estado. De lo que se sigue que solo hay una felicidad plena en la contemplación de la verdad. La Modernidad ha considerado la verdad no sólo como objeto de contemplación sino como resultado de una acción sobre el mundo. Cabe preguntarse si tal intervención ha devenido en la antedicha contemplación o, más bien, en una instrumentalización del mundo. De hecho, podrá decirse, el objeto de la ciencia moderna no es tanto la contemplación como la manipulación. Sea como fuere, nadie parece dudar de que el conocimiento deba ser la norma de la acción y que éste consiga en la búsqueda de la verdad como tarea racional que apunta a una plenitud humana.

En líneas generales entendemos que la felicidad es un estado que afecta a la persona entera y que se caracteriza como un estado de plenitud humana. Tanto Aristóteles como Tomás de Aquino evalúan diversos objetos que pudieran ser candidatos a hacer al ser humano feliz. Aristóteles señala que ni el placer, ni el dinero ni el honor posibilitan este estado de plenitud. Tomás de Aquino subraya que ni siquiera la filosofía o la vida teórica tal como la concibe Aristóteles, sino sólo la visión beatífica de Dios. Pero no desprecia Tomás una felicidad imperfecta, aquella que se da en este mundo y a la que circunscribo el concepto de felicidad epistémica. Este es un resultado interesante, pues nos permite entender, conforme a una noción de virtud ciertamente amplia, no sólo cómo logramos aproximarnos a la verdad, sino también qué valor tiene en nuestras vidas. Y lo más importante, es una respuesta al problema del valor del conocimiento, pues nos dice que conocer es mejor que creer porque la felicidad que nos da el conocimiento no es comprable a la que nos da la mera creencia. Y no es comparable porque en la creencia no ponemos de manifiesto todas nuestras potencialidades como sí lo hacemos cuando conocemos. El conocimiento nos da felicidad y por eso nos deleitamos en saber cosas y averiguarlas, a los humanos nos gusta saciar nuestra curiosidad.

Como ya se ha dicho —y este es uno de los pilares de la concepción virtuosa del conocimiento— conocer es también un tipo de acción, conocer es actuar, y toda acción tiene un *telos*. En el caso de las acciones epistémicas su *telos* es la verdad. Pero lograr la verdad, valor epistémico incuestionable, entraña no menos un fin final, una cuestión acerca del para qué queremos la verdad. La respuesta es clara, la verdad nos hace felices, es mejor saber que ignorar. De lo que resulta que hay un concepto de felicidad que se circunscribe a las acciones epistémicas, este concepto es el de felicidad epistémica.

Las acciones epistémicas se subdividen en dos especies: intentos y logros. Los logros, en un sentido general, alcanzan sus objetivos, por eso son logros. Los logros epistémicos son un tipo particular de logros y son logros en tanto que alcanzan la

verdad virtuosamente, que es el objetivo de las acciones epistémicas. Los intentos en general no dan en el blanco, y los intentos epistémicos no dan en el blanco de la verdad. El intento puede ser mejor o peor, en cualquier caso, no es un logro si no alcanza su fin. Pero, pese a no dar en el blanco, el intento también puede ser meritorio, así sucede con los buenos deportistas, son buenos aunque no logren el objetivo. Y el mérito puede, además, ser gradado, un intento puede ser mejor que otro. La gradación será acorde se aproxima al logro en virtud de la pericia o destreza desempeñada. Y un intento puede ser también un intento feliz, pues puede contribuir a nuestra felicidad global.

La distinción entre intentos y logros nos da la idea de que hay dos especies de felicidad epistémica: la felicidad de intento o de proceso y la felicidad de logro o resultado. La primera tiene que ver con la felicidad que da el hacer las cosas bien aunque no den un resultado, de otra manera, es la felicidad de jugar bien aunque no se gane el partido. La felicidad de logro o de resultado es aquella que nos embarga cuando hemos dado en el blanco de la verdad. Quien logra un objetivo está feliz de haberlo alcanzado, así Poirot cuando descubre al criminal. Quien logra un objetivo epistémico puede decirse que disfruta de una cierta felicidad, tiene un *gaudium de veritate*, Poirot está feliz como lo está Arquímedes al exclamar *eureka*.

No en todos los campos del conocimiento es posible una felicidad de logro. En particular, en las humanidades a menudo se da más una felicidad de intento que de logro. Pero en estos ámbitos reflexivos la felicidad de intento sí tiene un premio, pues nos dota de una mejor comprensión al mejorar nuestra situación epistémica. Sucede algo análogo al jugar bien y saber que se ha jugado bien pese a no haber obtenido el resultado ansiado.

Podemos ilustrar la felicidad de intento a través de el final del diálogo *Teeteto* en el que Sócrates pregunta a Teeteto si acaso la investigación emprendida no ha resultado ser algo vacío que no merece el tiempo que ambos han empleado. A lo que Teeteto responde afirmativamente. La intervención final de Sócrates merece ser tenida en cuenta:

Pues bien, Teeteto, si después de esto intentarás concebir y llegaras a conseguirlo, tus frutos serían mejores gracias al examen que acabamos de hacer, y si quedas estéril, serás menos pesado y más tratable para tus amigos, pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras. Esto, efectivamente, y nada más es lo único que mi arte puede lograr. Platón, *Teet.* 210b-c.

Ni Sócrates ni Teeteto han llegado a resultado positivo alguno. Sin embargo, están mejor situados epistémicamente que al principio. Podríamos decir que no han logrado la verdad que buscaban, esto es no hay un *gaudium de veritate* en el que descansar. De ahí que a muchos el diálogo les parezca extraño, no sólo porque es un diálogo para ser leído como indica al principio cuando Euclides entrega el libro a Terpsión (143b), sino porque no hay respuesta satisfactoria a la pregunta que Sócrates trata de responder: qué es el saber (145e). A diferencia de Poirot o Arquímedes, aquí no se ha logrado la solución del enigma. La investigación dialéctica pone de manifiesto la imposibilidad de llegar a una definición satisfactoria. Sin embargo, ni Sócrates ni Teeteto parecen desolados, podría decirse que han disfrutado con la investigación, hay una felicidad de intento, ha valido la pena investigar guiados de la mano de Sócrates, el intento ha sido meritorio pese a no constituir un logro.

Es probable que a un nivel reflexivo nos debamos contentar con una felicidad epistémica de intento o proceso. Pero esa felicidad no es una felicidad de segunda categoría sino una felicidad que va acorde con el tipo de verdad esquivada que encontramos en los procesos reflexivos. La acción reflexiva nos da semejante felicidad, la misma que embarga a Sócrates y Teeteto.

Las aspiraciones humanas pueden entenderse en aras a una felicidad aceptable, una felicidad máxima y una felicidad suprema. En los asuntos que competen a esta vida parece que aspirar a un supremo es tarea imposible, pero no resulta descabellado considerar estados que mejoren el estado de cosas actuales o que se consideren como máximos que dotan a la vida humana de ese sentimiento de plenitud que, pese a todo, puede perderse en algún momento.

El conocimiento humano, al buscar la verdad se encuentra también con una felicidad, con el ya mencionado *gaudium de veritate* que será no menos gradual. Buscamos la verdad, en eso consiste conocer, y nos encontramos con que ésta se nos da en perspectiva y no menos trabajosamente. La perspectiva humana es siempre perspectiva imperfecta, deficitaria o mejorable. Por esa razón puede gradarse. Puede entenderse que una perspectiva sea satisfactoria y acertada, es decir, sea una perspectiva feliz, pero puede concebirse una perspectiva mejor. Propio del ser humano es el pensamiento subjuntivo, el columbrar otros escenarios posibles. Por esa razón podemos imaginar una perspectiva mejor o considerar que, aunque imaginable, es inalcanzable, dada nuestra humana condición, una perspectiva suprema.

5. Conclusión

En la epistemología de virtudes actual hay dos corrientes enfrentadas. Cada una de ellas mantiene un concepto de virtud epistémica diferente. Sin embargo, un concepto de virtud más amplio como el que aquí se ha tratado puede ayudar a unificar no sólo las propuestas contrapuestas sino además abrirnos a un concepto de felicidad epistémica que reclama con insistencia que sea abordado por la epistemología si ésta se ha de plantear en términos agentivos y teleológicos. A su vez este concepto sólo tiene sentido en el marco de una concepción global de la persona y su plenitud.

La felicidad epistémica es un concepto novedoso que da cuenta de las acciones epistemológicas en su dimensión teleológica. Podemos distinguir una felicidad de intento y una felicidad de logro. Además, podemos distinguir con más precisión un punto aceptable de felicidad, un punto máximo y un punto supremo.

El conocimiento no es algo que pueda ser separado de la persona toda, esto es, el conocimiento supone una perspectiva personal sobre la realidad que es siempre mejorable y que define un modo de estar en el mundo, una forma de vida. De forma que lo que cuenta aquí no es lo personal en sentido adjetivo, sino sustantivo, quien tiene una perspectiva sobre la realidad es la persona, de manera que en el conocimiento no interviene sólo en entendimiento, sino la persona toda. Esto supone considerar no solo los aspectos meramente cognitivos, sino también aquellos aspectos motivacionales y colectivos que hacen que una persona sea una persona. De ahí que tenga sentido hablar de una felicidad epistémica como aspecto o modo de la felicidad humana y que el concepto de verdad sea ineliminable de la vida personal. Como podrá verse, hablar de felicidad epistémica como fin final de nuestras acciones epistémicas conlleva tener un concepto amplio de virtud.

6. Referencias bibliográficas

- Alston, W. P.: «Epistemic Circularity», *Philosophy and Phenomenological Research*, 47 (1), 1995, pp. 1-30.
- «How to think about Reliability», *Philosophical Topics* 23, 1995, pp. 1-29
- Anscombe, E.G.: «Modern moral Philosophy», *Philosophy*, 33 (Jan), 1958, pp. 1-19.
- Aristóteles: *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1993.
- (1999): *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1999.
- Armstrong, D.M.: *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- Agustín de Hipona: *Confesiones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Baehr, J.: *The Inquiring Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Cassam, Q.: *Vices of the Mind. From de Intellectual to the Political*, Oxford, Oxford University Press, 2019.
- Conne E. y Feldman, R.: «Evidentialism», *Philosophical Studies* 48, 1998, pp. 15-34.
- Cohen, S.: «Basic knowledge and the Problem of Easy Knowledge», *Philosophy and Phenomenological Research*, 65 (2), 2002, pp. 309-329.
- Echavarría, M.: «Virtud y ser según Tomás de Aquino», *Espiritu*, LVIII (138), 2009, pp. 9-36.
- Fricker, M.: *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Greco, J.: «Virtues and Vices of Virtue Epistemology», *Canadian Journal of Philosophy* 23, (3), 1993, pp. 413-32.
- Gómez Alonso, M. y Pérez Chico, D. (Coords.): *Ernesto Sosa. Conocimiento y virtud*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021.
- Guittou, J.: *El trabajo intelectual*, Madrid, Rialp, 2018.
- Hadot, P.: *La filosofía como forma de vida*, Barcelona, Alpha Decay, 2009
- Liz, M. (Ed.): *Puntos de vista. Una investigación filosófica*, Barcelona, Laertes, 2013.
- Liz, M. y Vázquez, M. Eds., (2022): *Tiempo y perspectiva*, Barcelona Laertes, 2022.
- MacIntyre, A. (1984): *After virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984.
- Ramón y Cajal, S.: *Los tónicos de la voluntad*, Madrid, Gadir Editorial, 2005.
- Ramsey, F. P.: «Knowledge» en *The Foundations of Mathematics and Other Essays*, R. B. Braithwaite (Ed.), New York, Harcourt Brace, 1931.
- Sertillanges, A-D. (1921): *La vie intellectuelle. Son esprit, ses conditions ses methodes*, París, Editions de la Revue des Jeunes, 1921.
- Sosa, E. (1991): *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991.
- A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. I, Oxford, Oxford Univ. Press, 2007. [Sosa, E. (2018): *Una epistemología de virtudes: creencia apta y conocimiento reflexivo (I)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018].
- Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. II, Oxford, Oxford Univ. Press. [Sosa, E.: *Conocimiento reflexivo: creencia apta y conocimiento reflexivo (II)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2010].
- Knowing Full Well*, Princeton: Princeton University Press., 2010. [Sosa, E.: *Con pleno conocimiento*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014].
- Judgement and Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Epistemology*, Princeton, Princeton University Press, 2017.
- Tomás de Aquino: *Suma contra los gentiles*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, II vols, 1967

- «Cuestión sobre las virtudes en general», en *Opúsculos y cuestiones selectas* (Vol. II), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- Suma de teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, XVI vols., 2018.
- Unger, P.: «An analysis of factual knowledge», *Journal of Philosophy*, 65, 1968, pp. 157-70.
- Vigo, A.: Ernest Sosa: *Conocimiento y acción*, Pamplona, Eunsa, 2018.
- Williamson, T.: *Knowledge and its limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Zagzebski, L.: *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- «What is knowledge?» en Greco, J. y Sosa, E. (Eds.) *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 92-116.