

cuadernos salmantinos de filosofía

SECCIÓN MONOGRÁFICA

EPISTEMOLOGÍA DE VIRTUDES

SECCIÓN MISCELÁNEA

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA

Revista anual de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales (Filosofía)

Universidad Pontificia de Salamanca – Salamanca / España

Vol. 53, 2026 ISSN: 0210-4857

E-ISSN: 2660-9509

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

2026



53

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA

Vol. 53, 2026 / 2022 ISSN: 0210-4857

E-ISSN: 2660-9509

Revista anual de investigación filosófica,
fundada en 1974, a cargo de la
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales (Filosofía)
de la Universidad Pontificia de Salamanca

DIRECTORA

Ana María ANDALUZ ROMANILLOS

DIRECCIÓN

SECRETARÍA Y ADMINISTRACIÓN

Compañía, 5. Teléf. 923 277108
37002 SALAMANCA (España)
cuademossalmantinos@upsa.es

WEB

<http://revistas.upsa.es>

ARCHIVO DIGITAL

<http://summa.upsa.es/about.vm?lang=es>

SUSCRIPCIÓN

Número suelto

España	43 €	45 €
Europa	48 €	49 €
Demás naciones	57 €	59 €

PERIODICIDAD Y TIRADA

Volumen anual con una tirada de unos 220 ejemplares

Depósito Legal: S. 643-1974

I.S.S.N.: 0210-4857

Imprime Editorial Sindéresis
oscar@editorialsinderesis.com

Salamanca, 2025



El contenido de esta revista, excepto que se establezca de otra forma, cuenta con una **Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 3.0 España**, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.es>

© **1974 Universidad Pontificia de Salamanca**. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA

Revista anual de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales (Filosofía)

Universidad Pontificia de Salamanca – Salamanca / España

Vol. 53, 2026 ISSN: 0210-4857 E-ISSN: 2660-9509

FUNDADOR

Saturnino Álvarez Turienzo

CONSEJO DE REDACCIÓN

EDITORIAL BOARD

DIRECTORA

EDITOR

Ana María Andaluz Romanillos (Universidad Pontificia de Salamanca, España)

SECRETARIO DE REDACCIÓN

EDITORIAL SECRETARY

Jesús Manuel Conderana Cerrillo (Universidad Pontificia de Salamanca, España)

VOCALES

MEMBERS OF THE BOARD

Sixto J. Castro (Universidad de Valladolid, España)

Juan José García Norro (Universidad Complutense de Madrid, España)

Modesto M. Gómez-Alonso (Universidad de Sevilla, España)

Teresa Oñate y Zubía (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)

María del Carmen Paredes Martín (Universidad de Salamanca, España)

Pedro Jesús Teruel (Universidad de Valencia, España)

COMITÉ CIENTÍFICO

ADVISORY BOARD

Gabriel Amengual Coll (Universidad de las Islas Baleares, España)

Mauricio Beuchot Puente (UNAM, México)

Fernando Broncano Rodríguez (Universidad Carlos III de Madrid, España)

Jesús Conill Sancho (Universidad de Valencia, España)

Adela Cortina Orts (Universidad de Valencia, España)

John Cottingham (University of Reading / University of London / Oxford University, Reino Unido)

Dulce María Granja Castro (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Diego Gracia Guillén (Universidad Complutense de Madrid, España)

Danièle Moyal-Sharrock (University of Hertfordshire, Reino Unido)

Jesús Padilla Gálvez (Universidad de Castilla La Mancha, España)

Chon Tejedor (University of Hertfordshire, Reino Unido)

Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid, España)

Jesús Vega Encabo (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Nuno Venturinha (Universidade Nova de Lisboa, Portugal)

MIEMBROS HONORARIOS

HONORARY MEMBERS

Antonio Pintor Ramos (Universidad Pontificia de Salamanca, España)

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA

Revista anual de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales (Filosofía)

Universidad Pontificia de Salamanca – Salamanca / España

Vol. 53, 2026 ISSN: 0210-4857 E-ISSN: 2660-9509

INDIZACIÓN

INDEXING INFORMATION

Cuadernos salmantinos de filosofía sigue el procedimiento de revisión externa y anónima por pares. La revista aparece en los siguientes índices, repertorios, directorios, rankings y bases de datos:

CIRC Clasificación Integrada de Revistas Científicas

DICE Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas

Dialnet métricas

Dialnet plus

Dulcinea color verde

EBSCO

ERIHPLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences

International Philosophical Bibliography

IBZ online

ISOC-CSIC

LATINDEX 33/33

MIAR Matriu d'Informació per a l'Avaluació de Revistes

PIO Periodical Index Online

RBPH Répertoire Bibliographique de la Philosophie

REBIUN Red de Bibliotecas Universitarias

REDIB Red iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico

REGESTA IMPERII

RESH Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Humanidades. Cat. B

SCOPUS

SJR

Ulrich's Periodical Directory

Está además en:

Atla American Theological Library Association

Base Biefeld Academic Search Engine

Google scholar

International Directory of Philosophy

PhilPapers

Hispana

OpenAire

OpenDoar

Recolecta

Worldcat.

Se ha solicitado su inclusión en **ESCI**

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA

Revista anual de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales (Filosofía)

Universidad Pontificia de Salamanca – Salamanca / España

Vol. 53, 2026 ISSN: 0210-4857 E-ISSN: 2660-9509

LISTA DE REVISORES

REFEREES

Vol. 53, 2026

El Consejo de Redacción de *Cuadernos salmantinos de filosofía* agradece profundamente a los árbitros el esfuerzo dedicado a la evaluación de los trabajos. Su experiencia y juicio académico contribuyen decisivamente a la calidad de nuestra publicación. Durante los años 2025-2026 actuaron como evaluadores los siguientes expertos:

David ALVARGONZÁLEZ RODRÍGUEZ (Universidad de Oviedo, España).

Elvia Patricia ARANGO ZULETA (Universidad Católica de Oriente, Colombia).

Jacqueline CALDERÓN HINOJOSA (Universidad Nacional Autónoma de México. México).

Arturo CARDOZO (Universidad del Atlántico-Barranquilla, Colombia).

Eddison David CASTRILLÓN GARCÍA (Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia).

Álvaro CASTRO SÁNCHEZ (Universidad de Córdoba, España).

Juan José COLOMINA ALMIÑANA (Northeastern University, Oakland Campus. Mills College, California).

Eduardo CHARPENEL (Universidad Panamericana, México)

Martín FLEITAS GONZÁLEZ (Universidad de la República, Uruguay).

Luis FRANCO GARRIDO (Universidad Complutense de Madrid, España).

Lucio GARCÍA FERNÁNDEZ (Universidad de Huelva, España).

Ignacio GÓMEZ LEDO (Universidad de Sevilla, España).

Pablo Andrés HEREDIA GUZMÁN (Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador, Ecuador).

Abraham HERNÁNDEZ PÉREZ (Universidad de La Laguna, España).

Yanina Maribel Lo FEUDO (Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Sergio MONTECINOS FABIO (Universidad de Concepción, Chile).

Edgar Javier GARZÓN PASCAGAZA (Universidad Católica de Colombia, Colombia).

Agustina ORTIZ-SORIANO (Universidad de la Ciénega del Estado de Michacán de Ocampo, México).

David PÉREZ CHICO (Universidad de Zaragoza, España).

Manuel PÉREZ OTERO (Universitat de Barcelona, España).

Óscar A. PIEDRAHITA (Universitat de Barcelona, España).

Manuel de PINEDO (Universidad de Granada, España).

Daniel PINO (Universidad de Sevilla, España).

Manuel PRADA LONDOÑO (Universidad Federal de Piauí, Brasil).

Margarita LORENZO DE REIZABAL (Centro Superior de Música del País Vasco, España).

Rafael Martínez Castro (Universidad de Santiago de Compostela, España).

Jesús NAVARRO REYES (Universidad de Sevilla, España).

Aída PALACIOS MORALES (Universitat Autònoma de Barcelona, España).

Carlos A. POSE VARELA (Universidad Santiago de Compostela, España).

Nicolás PASTOR (Universidad de Sevilla, España).

Juanma POYATOS (University of Auckland, Nueva Zelanda).

Jeverson Santiago QUISHPE (Universidad Pontificia Salesiana, Ecuador).

Rafael RAMÍIS BARCELÓ (Universitat de les Illes Balears, España).

Delmiro ROCHA ÁLVAREZ (Universidad de Santiago de Compostela, España).

Alejandro ROJAS JIMÉNEZ (Universidad de Málaga, España).

João Carlos SALLES PIRES DA SILVA (Universidade Federal de Bahia, Brasil).

Gemma SÁNCHEZ GONZÁLEZ (Universidad a Distancia de Madrid y Universidad Alfonso X el Sabio, España)

SANTAMARÍA VELASCO, Freddy (Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia).

Waldomiro J. SILVA FILHO (Universidade Federal de Bahia, Brasil).

Luciano SILVA SCAVONE (Universidad de la República, Uruguay).

Gerardo Trujillo Cañellas (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid).

Jesús VEGA ENCABO (Universidad Autónoma de Madrid, España).

Nuno VENTURINHA (Universidade Nova de Lisboa, Portugal).

Pablo VERA VEGA (Universidad de La Laguna, España).

PRESENTACIÓN

CSF, 53

La Epistemología de virtudes, cuya acta de nacimiento se encuentra en el artículo de Ernest Sosa “The Raft and the Pyramid” (1980), no es únicamente una teoría del conocimiento entre otras. Por el contrario, se ha transformado en la matriz común que provee de herramientas conceptuales y de tópicos de discusión al debate epistemológico contemporáneo, configurando el marco del mismo. Su carácter central va unido a la pluralidad de concepciones que se reconocen bajo esta noción genérica: la distinción tradicional entre la rama responsabilista y la rama fiabilista de la Epistemología de virtudes ha sido, así, ampliamente cualificada por una enorme variedad de opciones que incluyen el fiabilismo crudo y el reflexivo, el fiabilismo robusto y la teoría de virtudes anti-suerte, el responsabilismo conservador y el rupturista. Este panorama amplio y complejo es el resultado de dos de las tendencias que han caracterizado el desarrollo de la teoría a partir de las semillas agenciales y aristotélicas que la constituyen: su crecimiento vertical en pos de una teoría unificada del conocimiento humano y su proyección horizontal hacia áreas fronterizas a la gnoseología como la ética de la investigación, la epistemología de la educación, la epistemología política, e incluso la ética de virtudes.

Podría decirse que el hilo conductor de la producción filosófica de Ernest Sosa ha sido el de proporcionar una teoría gnoseológica unificada, en la que puedan recogerse de forma armónica la normatividad funcional que permea la cognición animal, la normatividad reflexiva y de segundo orden del conocimiento plenamente humano, y una respuesta solvente al escepticismo radical que sustente tanto la legitimidad racional de nuestras prácticas epistémicas como la integración y la presencia del sujeto epistémico en sus actos cognitivos. La reciente aproximación de la epistemología de virtudes de Sosa a Wittgenstein y a la epistemología de goznes inspirada en *Sobre la certeza* obedece a este objetivo de proporcionar una teoría compleja y completa, objetivo cuyo cumplimiento se mide en virtud de la capacidad de la teoría para responder al reto escéptico, en un sentido global y radical del mismo. El artículo con el que

Ernest Sosa contribuye al presente volumen demarca el área normativa de la gnoseología y fija sus objetos de estudio y sus retos, proporcionando criterios estrictos (el valor instrumental de la verdad, los componentes constitutivos de la noción de crédito) que permitan distinguir la epistemología de virtudes *sensu stricto et proprio* de la ética de virtudes.

Los trabajos de Carlos Caorsi por una parte, y de Manuel Liz y Margarita Campos por otra, siguen la línea de investigación puramente epistemológica trazada por Sosa. En un ejercicio magisterial de meta-epistemología, Liz y Campos realizan una interpretación de la epistemología bidimensional de Sosa desde el fenómeno semántico de la hiperintensionalidad, proponiendo una lectura metafísica del encuadre teórico del autor norteamericano a partir del concepto de meta-hiperintensionalidad. Por su parte, Carlos Caorsi analiza pormenorizadamente la clase de reflexión anti-escéptica que Sosa desarrolló en su celebrado análisis del argumento del sueño, y que si, por un lado, desemboca en una concepción extendida del *cogito* cartesiano, por otro preludia una serie de argumentos trascendentales contra el escepticismo vacuo que Sosa ha venido desarrollando a lo largo de su producción más reciente. A la sutileza del análisis de Caorsi se añade su complementación ‘davidsoniana’ del mismo, con la subsiguiente introducción, junto con las dimensiones subjetiva y objetiva del conocimiento, de la dimensión intersubjetiva del mismo.

La elucidación del pensamiento de Sosa en el dominio estricto de la gnoseología también guía las contribuciones de David Pérez-Chico y de los autores Santamaría-Velasco y Arango Restrepo. El primero, a partir de la noción de metaescepticismo y de una reconstrucción de la dialéctica entre Sosa y Barry Stroud, se propone clarificar qué criterios constituyen el éxito en epistemología. Los segundos analizan los actos de habla asertivos, y fijan su atención en el asentimiento judicativo y en el compromiso alético, es decir, en el compromiso del agente con la verdad de sus aseveraciones que es inherente a la dimensión agencial y reflexiva de la performatividad epistémica. Al fin y al cabo, es la falsedad (posible) de la creencia que el escepticismo subraya la que quiebra dicho compromiso, erosionando la noción misma de agencia. Únicamente existen actos epistémicos genuinos si el sujeto se encuentra plenamente presente en ellos.

El desarrollo horizontal de la Epistemología de virtudes y su proyección a áreas externas a la gnoseología también encuentra varios ejemplos entre las contribuciones a la sección monográfica. En su artículo, Fernando Broncano acentúa las similitudes entre el problema del conocimiento y el de la democracia, señalando que en ambos casos se trata de espacios de conflicto y de cooperación que se desarrollan en dinámicas agenciales bajo condiciones de riesgo. El manejo racional del riesgo envuelve modalidades de vigilancia y de control reflexivo colectivo comunes a ambas áreas. En este sentido, un aspecto

fundamental de la Epistemología de virtudes de Sosa (el control de segundo orden) cobra nueva vida en el contexto de las actuales crisis de la democracia, al tiempo que la performatividad epistémica se amplía, trascendiendo los límites individuales y abriéndose a la inclusión de relaciones interpersonales y al desarrollo de una agencia colectiva genuina.

Es, precisamente, la cuestión de la posibilidad de des-limitar el modelo so-siano de fiabilismo robusto y de postular competencias epistémicas colectivas el tema que trata el artículo de Dani Pino. Según Pino, los argumentos recientemente propuestos por Jesper Kallestrup contra una base competencial colectiva y, *a fortiori*, contra la coherencia de agentes irreductiblemente colectivos, son inefectivos; lo que haría factible una teoría no-sumativista de grupos intencionales.

Una concepción análoga se encuentra implícita en la contribución de Jesús Navarro y Juanma Poyatos. Sin embargo, en este caso el interés de los autores se centra en la filosofía de la educación. Los autores comparten la crítica de Michael Sandel a un sistema educativo exclusivamente meritocrático, y subrayan que el modelo individualista de la Epistemología de virtudes de Sosa podría dar lugar a una versión de meritocracia: la ‘creditocracia’ en aulas estructuralmente fiabilistas. El reconocimiento de agentes colectivos prevendría esta deriva, y permitiría la adscripción de crédito cognitivo a comunidades epistémicas, y no sólo a actores individuales.

El artículo de Francisco Miguel Macías-Pozo introduce el punto de vista de la Epistemología responsabilista de virtudes, y lo hace a partir del análisis de los vicios epistémicos. El responsabilismo ha tenido un enorme impacto en la filosofía de la educación, porque los conceptos y el lenguaje empleados por esta corriente proporcionan una descripción apta de algunas de las metas propias de la educación. Por ejemplo, lo que se espera de un buen sistema educativo es que ayude a los estudiantes a que aprendan a plantear buenas preguntas (curiosidad), a que consideren puntos de vista alternativos (apertura de mente), a que tomen nota de los detalles y de su importancia (atención), a que asuman riesgos intelectuales (valentía intelectual), y a que persistan incluso bajo oposición o cuando la investigación no avanza (tenacidad intelectual). Estos conceptos también nos ayudan a perfilar y a dar significado y sustancia a ciertos desiderata educacionales que son tan familiares como ambiguos, tales como “interés por el aprendizaje”, “aprendizaje fuera del aula”, “aprendizaje de por vida” y “pensamiento crítico”.

El análisis responsabilista nos permite así cobrar conciencia de una dimensión de la psicología humana que, aunque muy próxima a lo que ordinariamente pensamos que es el carácter personal, no se identifica exactamente con él. En concreto, sugiere la existencia de una dimensión del carácter personal que se ubica entre (i) las cualidades o habilidades que comúnmente asociamos

a la excelencia epistémica, y (ii) nociones usuales de carácter y de virtud, moral y cívica. Muy a menudo asociamos la excelencia epistémica al talento cognitivo superior o a la habilidad intelectual en crudo. Al igual que tales capacidades, la dimensión que el responsabilismo intenta capturar se encuentra epistémicamente direccionada: es una cuestión de encontrarse adecuadamente orientado hacia los bienes epistémicos y de encontrarse dispuesto a pensar y a investigar de manera apropiada y excelente. Sin embargo, y a diferencia de lo que sucede con las virtudes cognitivas en crudo, se trata de una dimensión robustamente volitiva, conativa y afectiva. Se trata también de algo que es imprescindible cultivar habitualmente a través de la repetición y la práctica. En lo que se refiere a este último aspecto, es muy similar al carácter moral y cívico.

Este volumen recoge, como acabamos de ver sucintamente, ejemplos de las múltiples sensibilidades que se dan cita bajo el rótulo de Epistemología de virtudes. Cabría plantearse, dada esta pluralidad y riqueza, si existe algún denominador común a los distintos autores y corrientes, y si el término general no se ha vaciado, en cierto sentido, de contenido. También cabría preguntarse si la extensión del concepto de agencia no podría alentar cierta vaguedad semántica, o incluso minimizar los criterios de responsabilidad y de atribución asociados a la agencia epistémica. Por otro lado, podrían existir formas de conocimiento que no cayesen bajo el modelo de normatividad performativa intrínseco a la Epistemología de virtudes, tal como Alejandro García Escudero sugiere en su interesante contribución. Esos límites, lejos de tener que suponer un problema para la unificación de la teoría, podrían fijar tanto sus condiciones de posibilidad como sus fundamentos ontológicos.

Sea como fuere, la Epistemología de virtudes cuenta con autores que, como Sosa, y a diferencia de lo que sucede con otros muchos epistemólogos, hacen epistemología fundamental, y que se replantean cuestiones que tanto el naturalismo como el naturalismo social han obviado. Lo que, en su desarrollo, ahora compete a la teoría es tratar de elucidar nuevas formas de enfatizar el papel de la agencia en la cognición y el requisito de armonizar al sujeto con sus actos judicativos, y de descargar al sujeto cognitivo de la reserva epistémica que los marcos teóricos habituales le imponen, y que dificulta la agencia. A la Epistemología de virtudes una tarea así le es propia. En ella, además, se juega la posibilidad misma de cualquier forma de epistemología.

Lo que precede es de la autoría de Modesto Gómez-Alonso, en su calidad de editor invitado de la sección sobre “Epistemología de virtudes”.

Como es habitual, el volumen incluye también una sección miscelánea. Se compone de tres artículos. A pesar de que se trata de artículos de tema libre, los tres trabajos coinciden en una línea temática similar.

En el primero, Eduardo Gutiérrez plantea el tema de la relación entre la filosofía y la universidad. Formula como cuestión central si la universidad constituye un lugar adecuado para el cultivo de la filosofía. En esta perspectiva, recorre algunas posiciones críticas, que van desde *El conflicto de las Facultades* de Kant, pasando por Schopenhauer, Nietzsche, Ortega y Gasset y Heidegger, hasta Gustavo Bueno, incluyendo su polémica con Manuel Sacristán.

En una línea temática afín, el segundo artículo se pregunta por el papel del canon o la institución en la enseñanza de la filosofía. Su autor, Germán Bula, desarrolla una posición crítica y dialoga, en este sentido, con autores como Gilles Deleuze, Félix Guattari, Benjamín Barber o Nicolás Gómez Dávila, entre otros.

El tercer artículo, de Juan González-Castelao, versa sobre la música como profesión. A partir de un detallado estado de la cuestión, el autor, formula la necesidad de una deontología para el mundo académico y los profesionales de la música. Plantea su trabajo como una contribución a los fundamentos de una ética profesional de la música. El marco deontológico de la propuesta se inspira en autores como Emilio Martínez Navarro y Adela Cortina.

A la sección miscelánea siguen las reseñas. En este volumen se publican un total de 7 reseñas. Antonio Pintor-Ramos es el autor de las dos primeras reseñas; la primera de ellas se refiere al libro de Diego Gracia, *El animal deliberativo. Teoría y práctica de la deliberación moral*; la segunda es de las cartas de Zubiri, *Epistolario*, en edición preparada por Jordi Coroninas y Joan Albert Vicens. Sobre Zubiri versa también la tercera reseña, a cargo de Esteban Vargas, sobre el libro *Zubiri y la posverdad*, cuyos editores son J. A. Nicolás y R. Linares. La cuarta reseña, escrita por Carlos Tomás Elías, es del libro de Laura F. Belli y Danila Suárez, titulado *Puntos de contacto entre la filosofía y la amistad*. Sigue una quinta reseña a cargo de Ilaria Napolitano, sobre el libro *La filosofía ante los retos del futuro*, cuyos editores son Reynner Franco y Domingo Hernández. La sexta reseña es sobre el libro editado por Víctor Tirado, *Ampliación de la razón. Acercamiento histórico y sistemático*; está escrita por Carlos Tamames. Por último, cierra el volumen una reseña de Manuel Lázaro Pulido sobre el libro de Christoph Strosetzki, *Literature in Dialogue with the Natural Sciences. Competing Claims from the Early Modern Period to the 20th Century*.

Este volumen 53 incluye un total de 21 trabajos entre artículos y reseñas. Sus autores proceden de 18 universidades diferentes, nacionales e internacionales. Los artículos han sido sometidos al sistema de evaluación ciega por pares y en el proceso han colaborado un total de 44 expertos, pertenecientes a unas 32 instituciones diferentes. Quede aquí constancia de nuestro reconocimiento hacia los autores y hacia los revisores.

Con este nuevo volumen *Cuadernos salmantinos de filosofía* quiere reafirmar su compromiso con la investigación y con la comunicación del conocimiento.

Modesto Gómez-Alonso

Editor invitado

Universidad de Sevilla

Ana María Andaluz Romanillos

Directora de *Cuadernos salmantinos de filosofía*

Universidad Pontificia de Salamanca

Salamanca, marzo de 2026.

ESTUDIOS

SECCIÓN MONOGRÁFICA.
EPISTEMOLOGÍA DE VIRTUDES
(Modesto Gómez-Alonso, editor invitado)

LA EPISTEMOLOGÍA: SUS PARTES Y SU DIFERENCIA FUNDAMENTAL CON LA ÉTICA

EPISTEMOLOGY: ITS PARTS AND ITS FUNDAMENTAL DIFFERENCE FROM ETHICS

ERNEST SOSA

Ph.D., University of Pittsburgh
Board of Governors Professor of Philosophy
Rutgers University
New Jersey/Estados Unidos
ernsosa@philosophy.rutgers.edu

Recibido: 16/10/2025

Aceptado: 16/02/2026

Resumen: Este artículo tiene dos objetivos principales. Se trata, primero, de distinguir la ética de virtudes y la epistemología de virtudes, y de argumentar que los intentos epistémicos fundamentales persiguen fines que son, desde la perspectiva de la normatividad sustantiva, neutrales. En este sentido, la verdad carece de valor sustantivo. Pero se trata también de diferenciar el núcleo gnoseológico de la epistemología, que aborda los problemas de la naturaleza, el alcance y los límites del conocimiento humano, de la ética intelectual y de las evaluaciones normativas propias de esta última. El análisis del crédito que el agente pudiera merecer por el éxito de sus intentos epistémicos será crucial para el desarrollo de nuestra argumentación.

Palabras clave: Competencia; Crédito; Epistemología de virtudes; Ética aplicada; Ética de virtudes; Gnoseología; Valor instrumental; Valor sustantivo.

Abstract: This article aims to address two main topics. First, I would like to show how epistemology is fundamentally different from ethics, and so, to argue that core epistemic attempts pursue objectives that are neutral in substantive normativity. My conclusion is that truth is not per se substantially valuable. Second, I would like to distinguish the gnoseological core of epistemology (with its focus on the nature of knowledge and on its scope and limits) from intellectual ethics and its kind of normative assessments. The analysis of credit that may or may be not due to an agent for a successful attempt will be instrumental in our reasoning.

Key Words: Applied Ethics; Competence; Credit; Gnoseology; Instrumental Value; Substantive Value; Virtue Epistemology; Virtue Ethics.

Querría abordar dos temas principales. En primer lugar, querría establecer algunas distinciones entre las partes de la epistemología. En segundo lugar, querría mostrar cómo la epistemología difiere esencialmente de la ética.

Son muchos los oficios que, en nuestras culturas y economías contemporáneas, requieren un conjunto específico de capacidades. Se certifica al trabajador especializado mediante pruebas que exigen que se sobrepasen ciertos umbrales de éxito. Igual que existen numerosos e importantes contextos donde disponemos de umbrales para distinguir competencia e incompetencia. Estoy pensando, por ejemplo, en una demanda por negligencia, contexto en el que un jurado de personas expertas podría tener que determinar la competencia o la incompetencia del profesional acusado y de su actuación.

Parece que, en nuestros lenguaje y cultura cotidianos, la conceptografía del control está menos regulada que la de la competencia. En consonancia con ello, y por conveniencia terminológica, propongo restringir el grado de control a una de sus dimensiones: la probabilidad de éxito en nuestros intentos.

Lo anterior es, por tanto, un ejemplo de semi-especulación, de ingeniería semántica y conceptual. De acuerdo con esta propuesta, ‘control’ se limita a representar el grado de éxito del intento (para todos los grados, incluido cero), mientras que la competencia requiere un grado de éxito por encima de un umbral dado.

Junto a Competencia y Control, tenemos también Crédito, incluyendo el crédito que el agente podría merecer por el éxito de su intento. Pasamos ahora, en dicha estructura tripartita, a esta tercera C.

1. CRÉDITO

a. De acuerdo con la epistemología de virtudes télica, gran parte de nuestro conocimiento es creencia cuyo éxito redundará en crédito para el agente, es decir, creencia cuyo éxito le es “atribuible” al agente. Consideremos la teoría télica desde esta perspectiva.

Obtener crédito por una acción trae consigo un incremento de respeto, en distintos grados.

Se trata del crédito en tanto que capital social, que se obtiene de nuestros semejantes por las acciones relevantes. Éste es un crédito que uno puede “acumular e incrementar”, y del que podemos hacer uso para obtener deducciones en nuestras cargas epistémicas. Cuando se te “concede” crédito por algo que has hecho lo que esto frecuentemente significa es que se te concede “respeto por encima del respeto básico debido a nuestros semejantes racionales”.

b. El grado de control que un éxito manifiesta es proporcional a la probabilidad de acierto del agente en caso de que, dado su perfil CCC de constitución, condición y circunstancias, intentase $\emptyset$. De modo que la gradación del éxito es una función del grado relevante de control ejercido por el agente. El control se ajusta perfectamente con lo anterior. Sin embargo, la competencia exige más: demanda que se sobrepase un umbral. Para que haya competencia, uno necesita control *suficiente*.

Dicho control es un caso especial de un fenómeno más general. Desde un punto de vista general, puede determinarse el grado de una disposición a partir de su probabilidad objetiva. Así, si al tirar un dado no truncado sale 6, el resultado manifiesta una disposición del dado de grado .17, mientras que, si al tirarla sale cara, la moneda manifiesta una disposición de grado .5.

Ambos resultados —que salga la cara de la moneda, que la cara del dado que sale sea 6— se deben a disposiciones respectivamente asentadas en la moneda y en el dado. Pero la disposición de la moneda a que salga ‘cara’ es mayor que la del dado a que salga 6.

La *competencia* requiere más que un mero grado de control. El éxito de su disparo redundante en crédito que se atribuye al arquero si y sólo si el perfil Competencia / Condición / Circunstancia del agente rinde una probabilidad lo suficientemente alta de éxito para los intentos pertinentes.

c. Además, podría suceder que el disparo del arquero fuese *moralmente* negligente o imprudente sin que por ello pecase de la clase de negligencia o de insensibilidad al peligro que le restarían crédito en la práctica del tiro al arco, y que son constitutivas de la práctica evaluativa del éxito en el dominio de la arquaría.

El arquero podría obtener un crédito superlativo tanto por el disparo como por su acierto en la medida en que ambos manifestasen su altísima capacidad competencial. Pero, aún así, su disparo podría ser moralmente ignominioso.

¿Qué sucede aquí? ¿Qué podría explicar este contraste?

Bueno, primero, el disparo podría exhibir una destreza superlativa en el tiro al arco junto con la ausencia de las formas de negligencia y de imprudencia que afectasen a la probabilidad de dar en el blanco. Pese a ello, ¿qué sucedería si un niño pequeño estuviese deambulando con paso vacilante en el entorno de ese blanco distante? En tal supuesto, el brillante disparo que alcanza el centro de la diana también sería terriblemente negligente o imprudente desde un punto de vista moral.

d. Regresando a la epistemología, cabría decirse que, aunque la *existencia* de una creencia se deba al ejercicio de la competencia, esto no es lo epistémicamente más significativo. Lo más significativo para la evaluación epistémica de la creencia es si y en qué medida su *corrección* y *acierto* manifiestan

competencia. De acuerdo con la Epistemología de Virtudes Télica, la cualidad epistémica de la creencia no es sólo cuestión de la medida en que su *existencia* se deriva del ejercicio de la competencia. Si una creencia verdadera se debe al ejercicio de la competencia, es evidente que la creencia acertada y correcta se debe a la competencia, pero de ahí no se sigue que también su *corrección* y su *acierto* se deriven de la competencia.

Imaginemos que el arquero dispara una flecha que se dirige directamente al centro de la diana. La actuación del arquero manifiesta así una destreza y una habilidad superlativas. Sin embargo, imaginemos también que una ráfaga de viento llegase a desviar ligeramente la trayectoria de la flecha, de modo que, introducida esta interferencia, la destreza del arquero no conduzca al éxito de su disparo. Pero añadamos ahora una segunda ráfaga que devuelve la flecha a su trayectoria original, de forma que el disparo alcanza finalmente su blanco gracias a esta segunda ráfaga, fortuita y afortunada. En este supuesto, y tal como la dirección y la velocidad de la flecha al salir del arco demuestran, el lanzamiento de la flecha pone de manifiesto la altísima capacidad competencial del arquero. Pese a ello, el éxito del disparo, el hecho de que alcance el blanco, no manifiesta la destreza del arquero, que la segunda interferencia sustituye y enmascara.

Lo que resulta crucial para la evaluación de las virtudes epistémicas no es tanto que la creencia verdadera se deba (en la medida suficiente) a la competencia, sino que su *corrección* y *acierto* lo hagan también. Es aquí donde se halla la fuente del estatus epistémico en el que se basa el conocimiento, estatus que no ha de confundirse con su rango pragmático, sea éste prudencial, moral, o de cualquier otra índole.

2. ÉTICA DE VIRTUDES Y EPISTEMOLOGÍA DE VIRTUDES

a. Compárense a continuación dos formas de teoría de virtudes, la ética y la epistemológica. Ambas emplean el concepto de actuación apta, es decir, de actuación que alcanza su objeto, y que lejos de alcanzarlo fortuitamente, lo hace a partir de la competencia. De ahí que pueda establecerse una analogía plausible entre el valor moral que una acción pueda lograr y el conocimiento (animal) que una creencia verdadera pueda constituir. Al fin y al cabo, resulta verosímil pensar que una acción con valor moral pleno es un intento de hacer lo que es correcto, intento cuyo éxito se debe a la competencia moral que el agente ejerce en su empeño.

Pero también existe una *desemejanza* entre ambas, desemejanza que atañe a nuestra distinción entre (i) crédito “causal” (en un sentido amplio), y (ii) crédito normativo sustantivo (sea axiológico o deóntico).

b. La epistemología y la ética difieren en un sentido que no ha sido lo suficientemente apreciado.

Pensemos en la aptitud moral. Nuevamente, en lo que nos centramos aquí es en la actuación y en la obtención de su fin. Dicha obtención podría tanto manifestar la competencia pertinente como no hacerlo. De ahí que la aptitud *moral* pueda entenderse como la aptitud de una acción cuyo objeto es *hacer aquello que sea moralmente correcto*. Esta aptitud moral *instrumental* implica y entraña una aptitud moral que es *sustantivamente normativa*. De forma que, en este sentido, el crédito moral *instrumental* implica crédito *sustantivamente moral normativo*.

La epistemología es sustancialmente diferente en lo que a esto concierne, al menos en su componente nuclear gnoseológico. ¿Por qué? Porque los intentos epistémicos fundamentales persiguen objetivos que, en lo que se refiere a la normatividad *sustantiva*, son neutrales, tanto axiológica como deónticamente. La normatividad de la epistemología esencial es puramente instrumental. A diferencia de la ética fundamental, la epistemología fundamental (gnoseología) pone el foco en objetivos neutrales carentes de normatividad *sustantiva*.

La verdad no es *per se* *sustantivamente* valiosa. Hay muchas verdades que, en sí mismas, carecen enteramente de valor (siempre que abstraigamos de la curiosidad o de alguna otra razón particular para su búsqueda). Y lo mismo sucede con el *conocimiento* que pueda tenerse de una verdad inútil. Dicho conocimiento también carece de valor, al mismo tiempo que resulta verosímil pensar que no existe requisito deóntico alguno que demande su cumplimiento (una vez más, ausente la pura curiosidad o razones análogas que puedan justificar su realización).

c. Es sólo en la medida en que la epistemología de virtudes técnica proporciona una explicación convincente del conocimiento y de la creencia racional, y sólo hasta el punto que la proporciona, que la teoría del conocimiento es “*normativa*” en un sentido instrumental amplio, donde “*instrumental*” significa que su valor es relativo al propósito de los agentes de dar respuestas acertadas, o incluso aptas, a determinadas preguntas.

Sin embargo, la ética del valor moral es radicalmente diferente. Si el objeto que se persigue en una acción moralmente valiosa es *hacer aquello que sea moralmente correcto*, entonces la actuación moralmente apta es *sustantivamente normativa*. Una acción con valor moral es, en consecuencia, aquella que es *sustantivamente correcta*. Este resultado es una trivialidad lógica: el objeto al que tal acción se dirige es, *por definición*, *sustantivamente correcto*; lo que significa que su éxito como acción implica *analíticamente* su corrección *sustantiva*.

3. LA EPISTEMOLOGÍA Y LA ÉTICA SON FUNDAMENTALMENTE DIFERENTES

a. Existe una resistencia notable a la concepción anterior. La sustenta el rechazo de las ideas kantianas de que la acción plenamente moral ha de basarse en principios, y no únicamente en máximas. Para Kant, la voluntad pura, que resplandece en espléndido aislamiento, ha de encontrarse esencialmente implicada en la acción moral. La acción moral plena nos exige actuar por deber, de acuerdo con el principio puro de hacer aquello que sea moralmente correcto.

Sin embargo, el profundo contraste entre ética y epistemología que he venido alegando no nos obliga a comprometernos con la pureza kantiana.

Veámoslo recurriendo a un ejemplo que nos convence a muchos: el de Huckleberry Finn en la novela de Mark Twain.¹ Hay muchos que piensan que la actuación de Huck fue profundamente moral, incluso aunque en su foro interno y de forma consciente se considerase culpable de ser cómplice de un robo. Ése era, precisamente, el juicio sobre sí mismo al que llegó tras deliberación consciente, de modo que actuó con plena convicción de que sus acciones eran moralmente erróneas. Aun así, supongamos que lo que motivó a Huck fue (i) su propósito de otorgarle un peso apropiado a las poderosísimas razones con las que contaba a favor de su amigo Jim, junto con (ii) una sensibilidad justa y despierta respecto a la naturaleza moral y a los derechos humanos de Jim.

En tal caso, con lo que nos encontraríamos es con que Huck estaría sufriendo una suerte de esquizofrenia. A nivel consciente, lo que Huck piensa es que está “actuando inmoralmente”, disponiendo incluso de una racionalización consciente cuya justificación recae en la inmoralidad del robo. Sin embargo, al nivel implícito que se muestra en sus acciones y las permea, su objeto sigue siendo el de hacer lo que sea correcto, de modo que lo que le guía en su empeño son deliberaciones *morales* implícitas. Lo que le orienta entonces es su asignación de pesos a razones a favor y en contra, asignación que, a través de su resolución, se manifiesta en su conducta protectora respecto a Jim. (Lo que tenemos aquí es, en consecuencia, una curiosa inversión de los estragos del prejuicio implícito. En la conducta de Huck, lo que prevalece es su preferencia por una deliberación

1 En la novela de Mark Twain, Jim es un esclavo fugado con quien Huckleberry Finn traba amistad cuando fortuitamente se encuentran en un bote en el Mississippi. Huck se enfrenta entonces al dilema de si proteger a Jim de las autoridades. Para Huck, esto significaría colaborar con el robo que la libertad de Jim constituye. Sin embargo, Huck actúa con la sensibilidad debida a la humanidad y a los derechos humanos de Jim. En lo que a mí respecta, me pongo de parte de aquello a lo que he llamado “la aproximación kantiana”. ¿Por qué razón? Porque la acción moral ha de trascender la motivación *prima facie* y *pro tanto* con el objeto de alcanzar la mejor opción disponible, o, cuanto menos, la mejor opción moralmente disponible. Lo que, a fin de cuentas, significa que nuestro objetivo debe ser lo “mejor”. No es preciso que consideremos *conscientemente* que es lo mejor, pero hemos de hacerlo implícitamente al menos. De lo contrario, y sea por negligencia o por fragmentación, nuestros juicios se resentirían.

moral apropiada, preferencia que se impone a la presión social depravada que arruina la deliberación consciente de Huck).

b. Pienso que, incluso aunque adoptásemos esta concepción más amplia del merecimiento y de la acción morales, mi tesis acerca de la diferencia esencial entre epistemología y ética permanecería vigente. De hecho, sigue siendo una tesis válida por mucho que nos planteemos que la motivación moral, lejos de encontrarse directamente vinculada a principios explícitamente aducidos, viene regulada (frecuente y legítimamente) por formas implícitas de razonamiento en las que se exhibe una aguda sensibilidad respecto al peso de las razones morales, tanto positivas como negativas.

Con todo, nuestra distinción entre ética y epistemología se mantiene si pensamos que el propósito de Huck fue el de tratar a Jim con equidad y respeto. No hay duda de que tratar a alguien con la consideración debida todavía es un bien moral, o un valor, o un desideratum sustantivamente normativo. Por lo que todavía contamos con el importante contraste que he venido sugiriendo. La acción éticamente apta sigue dirigiéndose a algo cuyo estatus y contenido son normativamente sustantivos, tal como sucede con <tratar a los otros con respeto>. En cambio, la verdad carece *per se* de valor, al igual que su adquisición apta.

No hay entonces nada en epistemología que sea, en este sentido, análogo a lo que encontramos en ética. No hay nada similar entre ambas en la medida en que (i) el discernimiento de hechos ocupa el lugar central dentro del dominio epistémico, y (ii) dichos hechos pueden ser (y, a menudo, son) hechos triviales que no poseen valor intrínseco, u objetivo, o sustantivamente normativo alguno.

c. Además, merece la pena enfatizar que el “logro” de lo trivial carece enteramente de valor. Es cierto que alcanzar un conocimiento trivial podría poseer un valor mínimo que se derivase de la satisfacción de una *preferencia trivial* del agente, pero eso no guardaría relación alguna con la clase de normatividad que es objeto de estudio de la epistemología. Por la misma razón, la “destreza” (competencia) que uno pudiese exhibir en la búsqueda de verdades triviales también carecería, por sí misma, de valor intrínseco.

Pregunta: ¿Cuál sería el valor normativo sustantivo que adquiriría alguien que comprobase obsesivamente si continúa existiendo y pensando, o incluso alguien que hiciese deliberadamente lo anterior una sola vez en la vida?

Lo que está claro es que el altísimo estatus epistémico del que disfrutaban piezas de conocimiento similares al *cogito* no obedece a ningún valor normativo sustantivo inherente a la corrección y al acierto de nuestras afirmaciones aléticas y de nuestros juicios obsesivos, ni al éxito que pueda obtener el pensador metódico que (i) en la procura de pensar correctamente, piensa que piensa, al tiempo que (ii) sabe que su intento está abocado al éxito. Será mínimo el estatus intelectual sustantivo que pueda ganarse de este modo (nada comparable con el

ápice de certeza del que disfruta el *cogito* al tratarse de un *conocimiento verdaderamente cierto más allá de la duda*). El crédito epistémico (es decir, el gnoseológico, que es el crédito que sostiene el conocimiento) no es sustantivamente normativo. Es télicamente instrumental, pues conlleva la “atribución de crédito” *causal* (en un sentido amplio) característica del éxito instrumental.

d. Nótese, a este respecto, cómo una canasta banal en un partido de baloncesto es compatible con la enorme importancia que ese cesto tiene, en muchos sentidos, para obtener el punto necesario para ganar un campeonato. Igual de trivial podría ser la pregunta cuya respuesta correcta le permite a un concursante hacerse con el bote millonario de un concurso televisivo, existiendo así una desproporción inmensa entre la banalidad de la respuesta y su valor pragmático.

4. EPISTEMOLOGÍA FUNDAMENTAL Y ÉTICA APLICADA

a. De ahí que la epistemología difiera fundamentalmente de la ética. Al menos en lo que concierne al núcleo gnoseológico de la epistemología (cuyo objeto es el análisis de la naturaleza, el alcance y los límites del conocimiento).

Sin embargo, también existe un campo de ética aplicada que es parte de la epistemología considerada en un sentido amplio. Se trata de un área emergente de investigación que se ocupa de la evaluación sustantiva, e incluso moral, de nuestras actuaciones intelectuales. Por ejemplo, las actuaciones intelectuales son éticamente evaluables en el mismo sentido en que la ética de los negocios tiene como objeto la estimación de las actividades empresariales, o en el que la ética médica valora las prácticas médicas.

Estas áreas de ética aplicada, incluyendo aquéllas que se superponen al territorio propio de la epistemología aplicada, tienen una importancia y un interés propios. Sin embargo, nada tienen que ver con una clase distintiva y prominente de evaluación de nuestras vidas intelectuales: la evaluación *gnoseológica* que se remonta en la historia de la epistemología a la filosofía griega y su fascinación con el conocimiento y el escepticismo.

b. Considérese, como conclusión, la clase característica de crédito que viene aneja al conocimiento proposicional, así como el tipo de crédito que también se obtiene por el género de justificación racional apta para constituir conocimiento. Se trata, obviamente, de los tipos de conocimiento y de justificación racional que los escépticos ponen en duda mediante sus escenarios escépticos radicales.

Es, precisamente, esta clase de crédito la que, de una forma superlativa, pueden obtener juicios que, por lo demás, son merecedores de un crédito *intelectual* mínimo, si es que merecen crédito intelectual alguno. El *cogito* cartesiano resulta un ejemplo perfecto, en la medida en que en él se combina una certeza máxima que es gnoseológicamente digna del mayor crédito con los niveles más bajos de

banalidad intelectual. Con este último ejemplo debería resultar ya evidente que el tipo de racionalidad y de estatus normativo que es relevante para la epistemología tradicional, es decir, aquél que la epistemología tradicional encuentra plenamente realizados e instanciados en el *cogito*, es un género instrumental de normatividad. Se trata de una normatividad cuya marca es la ausencia de contenido normativo sustantivo.

Pese a ello, una normatividad así —una normatividad *centrada en el conocimiento*— podría tener un valor inestimable, bien porque nos brindase o porque constituyese bienes de profunda importancia para todos nosotros. Por vía de nuestros logros gnoseológicos obtenemos algunos de los bienes humanos más preciosos, y no sólo porque en muchas ocasiones “saber sea poder”, sino porque gran parte de nuestro conocimiento comprende bienes humanos inapreciables, como cuando somos plenamente conscientes del amor que nos profesa alguien cercano y querido.²

c. Algunos de los objetivos humanos de mayor valor, y que perseguimos desde la infancia hasta la jubilación, poseen una naturaleza intelectual. Y, de entre ellos, son varios los que generan cuestiones de ética intelectual de enorme importancia tanto social como individual.

A nivel social, se plantean cuestiones inmensas acerca de la educación de nuestra juventud. En un extremo, podríamos hallar culturas y sociedades que priorizasen el estudio bien de un gran texto sagrado o de una colección de textos religiosos, de modo que una extensa proporción de sus jóvenes se dedicasen a esta tarea. En el extremo opuesto, podríamos toparnos con una sociedad secular que diese preferencia a todas aquellas disciplinas que proporcionasen algún tipo de beneficio tecnológico, sea médico, militar, industrial o agrícola. También existen sectores dentro de nuestras sociedades cuyo objeto es una sociedad más justa, lo que conllevaría la comprensión y la implementación de los principios de la justicia. Con todo, otra alternativa de orden social podría consistir en, cuanto menos, proporcionar, tanto a los jóvenes como a quienes no lo son tanto, una oportunidad real para determinar, con cierto grado de concreción, sus proyectos vitales, así como la oportunidad de poner en práctica dichas preferencias.

d. Las cuestiones precedentes poseen una gran importancia a nivel cultural y social. Asimismo, a cada uno de nosotros se nos plantean problemas análogos tanto en los umbrales de nuestra edad adulta como a lo largo de toda nuestra vida, con todos los ajustes y adaptaciones que se van requiriendo.

2 Lo que concuerda con la filosofía aristotélica. Si la concepción tética es correcta, el conocimiento se encuentra constituido por una forma característica de agencia. Y para Aristóteles, el florecimiento humano en general reside en la obtención acertada y apta de ciertas agrupaciones de fines humanos.

Sin embargo, debería ser evidente lo extremadamente difícil que resulta formular concepciones que respondan a todas esas preguntas, sea a nivel social, cultural, o individual. Desafortunadamente, la mayor parte de las decisiones consecuenciales colectivas, si no ciegas, sí obedecen a procesos que no son plenamente articulables y explícitos.

Es verdad que contamos con el área de la ética intelectual para afrontar dichas cuestiones, pero se trata de una parcela compleja y difícil de la epistemología, que investiga problemas difíciles de comprender al nivel adecuado de abstracción y generalidad filosóficas, y todavía más difíciles de responder de forma coherente y defendible.

e. Sin embargo, la búsqueda de una sabiduría intelectual de esta índole no debería confundirse con la epistemología gnoseológica en la que se alojan las cuestiones sobre conocimiento y escepticismo de tan largo abolengo en la historia de la epistemología tradicional.

f. Para finalizar, seamos claros sobre el lugar que estas dificultades de la teoría y de la sabiduría de la investigación ocupan, y sobre la significatividad que poseen. No debería sacarse conclusión general alguna acerca del interés y de la importancia filosóficas de la teoría general de la naturaleza, condiciones y alcance del conocimiento humano.

Supóngase que nunca llegásemos a disponer de una teoría filosófica general completa de la sabiduría de la investigación, de cuándo y por qué una pregunta P merece ser investigada por el sujeto S en el momento m, dadas ciertas condiciones destacadas satisfechas por P, S y m. La vida es lo suficientemente compleja y prolija para que exista la más mínima posibilidad de una teoría así.

Sin embargo, y a pesar de ello, podría resultar suficientemente claro que responder con pleno conocimiento a esa cuestión tiene un enorme valor para un sujeto dado en un momento dado, valor que satisface ciertas condiciones específicas relativas a dichos tiempo y pregunta. Por mucho que fuese difícil comprender en términos generales articulables por qué es así, sería todavía posible que resultase claro que es así. Igual que podría resultar evidente que una vida enteramente privada de dicho conocimiento fuese atrozmente deficiente. En tal supuesto, ¿no tendría interés tratar de determinar la naturaleza de un fenómeno tan deseable, y que parece desempeñar un papel crucial para el florecimiento humano?³

3 Traducción de Modesto Gómez-Alonso (Universidad de Sevilla).

CONOCIMIENTO, DEMOCRACIA Y RIESGO EPISTÉMICO. UNA PROPUESTA DE EPISTEMOLOGÍA POLÍTICA

KNOWLEDGE, DEMOCRACY AND EPISTEMIC RISK. A PROPOSAL FOR POLITICAL EPISTEMOLOGY

FERNANDO BRONCANO

Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia
Universidad Carlos III
Madrid/España
Fernando.Broncano@uc3m.es
Orcid: 0000-0002-7705-2947

Recibido: 16/10/2025
Revisado: 15/12/2025
Aceptado: 16/02/2026

Resumen: En este trabajo propongo una concepción del conocimiento y de la democracia y de sus mutuas relaciones que supone que el valor de ambos no es intrínseco ni tampoco instrumental. Ambas formas de orden, epistémico en un caso, social en otro, son formas contingentes e históricas cuyo valor, por separado y en sus mutuas relaciones, depende de trayectorias constitutivas cuya legitimación debe encontrarse en las dinámicas de las relaciones sociales de dependencia mutua. Tanto el conocimiento como la democracia son espacios de conflicto tanto como de cooperación que se desarrollan en dinámicas de acciones y planes bajo condiciones de riesgo. El riesgo epistémico es el modo en que se manifiestan las diversas modalidades de vigilancia y control reflexivo colectivo. La tesis general es que la democracia es un sistema que puede servir para fortalecer la vigilancia epistémica y por ello abrir posibilidades de resistencia contra las injusticias epistémicas.

Palabras clave: Epistemología política, epistemología de virtudes, riesgo epistémico, valor, democracia, conocimiento

Abstract: In this work, I propose a conception of knowledge and democracy and their mutual relationships that assumes that the value of both is neither intrinsic nor instrumental. Both forms of order, epistemic in one case and social in the other, are contingent and historical forms whose value, separately and in their mutual relations, depends on constitutive trajectories whose legitimacy must be found in the dynamics of social relations of mutual dependence. Both knowledge and democracy are spaces of conflict as well as cooperation that develop in dynamics of actions and plans under conditions of risk. Epistemic risk is the way in which the various forms of collective reflexive surveillance and control manifest themselves. The general

thesis is that democracy is a system that can serve to strengthen epistemic surveillance and thus open up possibilities for resistance against epistemic injustices.

Key Words: Political epistemology, virtue epistemology, epistemic risk, value, democracy, knowledge.

1. LAS TENSIONES ENTRE JUSTICIA, CONOCIMIENTO Y DEMOCRACIA¹

En cierta medida, la epistemología política nos remite a Platón y a su continua reflexión asombrada de cómo Atenas pudo condenar a Sócrates por educar a la juventud en la idea de que una ciudad está mejor regida por los mejores o los más sabios antes que por las multitudes ignorantes. A lo largo de toda la obra platónica la justicia y la verdad, el orden de la polis y el orden del conocimiento entran en diversas formas de tensión. El discípulo de Sócrates no era muy amante de la democracia, que consideraba un sistema degenerado de demagogia culpable de haber condenado a su maestro, pero sus diálogos abren sus puertas a la confrontación de todos los puntos de vista. Empezando por el valor de la justicia, cuando Trasímaco en la *República* defiende que la justicia es lo que establecen las leyes de los grupos dominantes; continuando con Calicles en el *Gorgias*, quien elabora una idea amoralista de la justicia, distinta al convencionalismo de Trasímaco, que afirma que la ciudad debe ser regida por los más fuertes tal como ocurre en la naturaleza, y que todas las leyes no son sino la elaboración de los débiles para impedirlo. Si la democracia y la justicia están en el foro de la controversia, no menos lo está el conocimiento, cuando en el *Menon* Sócrates se pregunta si acaso el conocimiento añade algo de valor a una simple creencia verdadera.

La epistemología política no puede evitar este horizonte de confrontaciones por cuanto nace en las intersecciones en las que las posiciones sociales y las posiciones epistémicas mantienen relaciones a veces de refuerzo y a veces de debilitamiento. Estas relaciones tienen una dimensión empírica, que corresponde examinar a la sociología del conocimiento y en general a la ciencia política, y una dimensión normativa, que corresponde específicamente a la epistemología social y política. Es política porque lo que está en cuestión es si el conocimiento contribuye al orden justo social, y es epistémica en tanto que reclama que un orden justo debe incorporar la circulación, distribución y creación de conocimiento como elemento valioso de la reproducción social.

¹ Agradezco las correcciones a una primera versión de este trabajo de un anónimo revisor de la revista.

El problema central desde la epistemología política es el de si cabe hablar de virtudes epistémicas en la democracia y, en general, en todas las formas de relación social en las que se pongan en marcha políticas que quieran ser a un tiempo eficientes y justas. Una parte del problema es que las respuestas más extendidas en los discursos públicos degeneran en tópicos moralizantes sobre la democracia y el conocimiento que proliferan en estos tiempos en que las democracias mundiales se ven desafiadas por ilusiones iliberales y el lugar del conocimiento en la esfera pública sufre igualmente las amenazas de las diversas formas de propaganda y extensión de prácticas de insensibilidad a los hechos y los razonamientos bien estructurados. Se hace necesario por ello reconsiderar los principios básicos de la relación entre democracia y conocimiento y las preguntas que suscita el valor de ambos extremos. Recordemos que históricamente Platón no era muy partidario de la democracia, al igual que algunas perspectivas actuales como la de Jason Brennan (2016), por no aludir a las corrientes neo-conservadoras autoritarias, y que, en el otro extremo, han sido muchas las posiciones políticas que plantean que la democracia no tiene que ver con el conocimiento sino con las emociones, pasiones y creencias de los ciudadanos.

Se trata a un tiempo de un problema filosófico y de un problema que nos concierne como ciudadanos. Las tensiones entre la justicia, la democracia y el conocimiento son problemas estructurales que un mal planteamiento en sus concepciones puede llevar a pensar que hay alguna forma de incompatibilidad entre los tres grandes valores de nuestra sociedad. Esta es una razón por la que las concepciones del conocimiento y el problema del valor de los tres polos están entretejidos y constituyen uno de los temas nucleares de la epistemología política.

Toda sociedad exige un sistema de producción y circulación de conocimiento. Los agentes epistémicos son dependientes no solamente de sus propias virtudes epistémicas sino también de las de los demás (Talisie, Aikin, 2014) El propio carácter epistémico concierne a los otros y el de los otros concierne a cada uno. Esta es la base no solamente de la epistemología social sino también de la epistemología política. Y la democracia es una de las posibles formas de orden social que también tiene efectos sobre el orden epistémico. En los cimientos de las sociedades se encuentran las formas colectivas de orden social y epistémico. En nuestro caso, dirigido a la satisfacción de las necesidades epistémicas y a los derechos epistémicas.

El componente epistémico de la democracia ha sido un tema relativamente tratado en epistemología social y política (Kitcher, 2001 Goldman, 1999, Landemore, 2017) y de hecho está en el centro de las controversias sobre la línea de filosofía política autodenominada *democracia epistémica*. Esta controversia se ha centrado en la cuestión de si la democracia tiene una ventaja epistémica sobre otras opciones, haciendo uso de los análisis sobre epistemología de grupos y ocasionalmente “sabiduría de las multitudes”. Hay muchos otros problemas

en las relaciones entre el orden social y el orden epistémico y que trascienden el debate entre concepciones epistémicas o doxásticas de la democracia. Por citar solo algunos de estos problemas: distribución del conocimiento, interacción entre las posiciones sociales y las posiciones epistémicas, justicia e injusticia epistémicas, desacuerdos profundos asimétricos (con información asimétrica y con puntos de vista en conflicto)

De forma más general que la cuestión de la democracia, la epistemología política trata de las relaciones de interacción entre el orden político y el epistémico. Supone muchas de las controversias y aportaciones de la epistemología social, que se ocupa en forma más abstracta del conocimiento en grupos, del testimonio como fuente de conocimiento, de los desacuerdos y otros temas que son relevantes para la epistemología política, pero en este dominio hay dos formas de normatividad que se conciernen en influyen mutuamente: la normatividad del buen orden social, de la justicia, si queremos decirlo así, y la normatividad del buen orden epistémico que impone deberes epistémicos en los intercambios de conocimiento entre agentes epistémicos.

Los sujetos epistémicos se encuentran como individuos y como colectividades en posiciones epistémicas de diferente calidad respecto a las creencias que mantienen y a sus juicios epistémicos. Sus posiciones epistémicas dependen de su condición cognitiva (estructural u ocasional), de la calidad epistémica del entorno y, dada la situación cognitiva, de lo que está en juego. Por otra parte, como sujetos sociales y políticos se encuentran en diferentes posiciones sociales respecto a sus acciones y elecciones definidas por los espacios de posibilidad que determinan sus capacidades sociales (capital social, cultural, económico). Las posiciones sociales interfieren positiva o negativamente en las posiciones epistémicas y lo hacen de un modo transaccional (como ha estudiado Miranda Fricker) o estructural, como plantea la varia literatura sobre el tema. La posibilidad de acceso, por ejemplo, a un grado de filosofía en Princeton puede mejorar positivamente la posición epistémica de X respecto a su formación en epistemología, algo que, a su vez, puede depender de la obtención de una beca que le permita esta posibilidad. Como ejemplo contrario, la pertenencia de Y a un grupo xenófobo y supremacista le impide conocer las características de un grupo de emigrantes que acaba de ser rescatado en las proximidades de Canarias. La epistemología ha tardado décadas en ser consciente de su relación con el orden justo social. Primero hubo que revisar los supuestos individualistas de la epistemología y reflexionar sobre el carácter social. Ha llevado décadas de discusiones el situar el testimonio como fuente esencial del conocimiento, y aún muchas autoras siguen rechazando que haya mérito epistémico en tomar conocimientos de otros. La epistemología social, por otra parte, en cuyo desarrollo tuvo tanta importancia Alvin Goldman, ha tardado también mucho en ser consciente de que tras los problemas sobre el saber colectivo o de grupos, el desacuerdo entre

pares o la polarización hay implicadas muchas cuestiones sobre justicia e injusticia.

¿Son el orden democrático y el epistémico independientes, complementarios o, por el contrario, están en tensión? Para algunas teorías de la democracia, en la línea de Hannah Arendt y Chantal Mouffe, son independientes. La democracia tiene que ver con las creencias y opiniones, pero muy poco o nada con el conocimiento. Para las tesis de la democracia epistémica, por el contrario, la democracia es un orden que por sí mismo contiene alguna virtud epistémica basada en el saber de las multitudes o en el poder epistémico de la diversidad. Para los críticos de la democracia contemporánea, sin embargo, la complejidad de las políticas contemporáneas no puede depender de multitudes manipulables por lo que se hacen necesarias restricciones epistémicas a la participación democrática.

En lo que sigue, trataré, en primer lugar la cuestión de fondo de la legitimación tanto del conocimiento como de la democracia. Hay paralelismos entre estas dos formas de legitimación que no son casuales pues tienen que ver con la misma noción de valor y de su origen y esta es justamente el tema que desarrollaré en la dos siguientes secciones. En segundo lugar, la cuestión del valor, que postulo en ambos casos como una forma de vivir en común nuestras vidas democráticas y epistémicas, nos lleva al problema del riesgo como perspectiva en la modernidad sobre la irrupción de la suerte y la contingencia en las dos caras de la epistemología política. Tomando ideas de Niklas Luhmann, propondré que la conciencia del riesgo es una característica intrínseca de la emergencia del sujeto y de la agencia responsable, que está en la base y fundamento de la epistemología política. La conciencia del riesgo, en tanto que determinante de la agencia, implica necesariamente la conciencia de la dependencia. Tanto la democracia como el conocimiento son formas de conciencia agente de la dependencia, moral y política en un caso, epistémica en otro, de la realidad y de las posiciones y acciones de los otros. Sobre esta base, el artículo concluye que los fundamentos epistémicos de la democracia, y los fundamentos democráticos de una epistemología política deberían estar en la articulación de instancias y mecanismos de vigilancia de los riesgos, especialmente los epistémicos.

2. EL VALOR DEL CONOCIMIENTO

El conocimiento es un logro de la humanidad y de sus miembros. Lo son tanto los conocimientos como la conciencia social del valor del conocimiento, algo que es un logro más tardío, del mismo modo que el concepto de energía fue un logro mucho más tardío que el uso cotidiano de la energía. En tanto que “noosfera”, es parte de la realidad y de la conciencia de la realidad de la que nos sentimos orgullosos. Si el conocimiento participa de una sociedad ordenada a la justicia y la igualdad es porque se considera un bien que debe ser incluido

en las políticas redistributivas. Al fin y al cabo, los estados modernos se articulan alrededor de diversas políticas públicas que incluyen el conocimiento como un componente estructural. Así, los sistemas educativos, el sistema científico-técnico, las políticas medioambientales, las políticas de seguridad, y, en general, todas las especialidades que forman parte de las tareas de los estados modernos. La afirmación de que el conocimiento es un bien no deja de ser una perogrullada. Sin embargo, si afinamos un poco la pregunta en orden a situar el conocimiento en el núcleo básico del orden social la respuesta deja de ser obvia. ¿Es un valor intrínseco, es decir, un bien por sí mismo independiente de cualesquiera otras consideraciones o, por el contrario, como suele ser habitual en proclamas como “sin ciencia no hay futuro”, se trata de un bien instrumental, algo que depende de otros bienes más valiosos que sí tienen valor intrínseco? Dejando a un lado las controversias sobre el valor, hay razones para pensar que, aunque el conocimiento es valioso y lo es de manera constitutiva en una parte de nuestra compleja sociedad y existencia, no es un paradigma de lo que se considera un bien intrínseco, que implica de forma ahistórica y acrítica en el sentido usual de “intrínseco”². Si es el conocimiento, o es la verdad, o es parte de un complejo de bienes epistémicos entre los que se incluiría el entendimiento, es algo que ha sido parte de discusiones en la epistemología contemporánea. Se trata de un concepto abstracto que, aunque aparece asociado a numerosos términos del lenguaje cotidiano y por ello denota saberes que acompañan a la humanidad desde sus orígenes o, por el contrario, refiere a un dominio delimitado históricamente, social e institucionalmente que separa el ámbito de lo epistémico como un entorno con una cierta autonomía, en el que sí podríamos considerar que es un valor fundamental en tanto que constitutivo de ese dominio, algo similar a la idea de “riqueza”, un valor que depende de la existencia de la economía mercantil y monetaria, en cuyo caso sí ocuparía un lugar constitutivo y fundamental, pero no por sí mismo intrínseco.

También es dudoso que el conocimiento pueda considerarse un valor instrumental, tal como lo ha sido por la tradición pragmatista que, en cierta forma, es la opción del fiabilismo, dado que define “conocimiento” como un proceso fiable que conduce a una creencia verdadera. Contra esta línea Jonathan Kvanvig (2008) inició la controversia denominada “*swamping problem*” partiendo de la cuestión tal como ya aparece en el *Menon* cuando Sócrates se pregunta si hay algún valor mayor en el conocimiento que en la creencia verdadera. El fiabilismo respondía que la historia o el proceso de formación de la creencia añade el valor suplementario y el estatuto epistémico. No es lo mismo una creencia verdadera que la que se ha producido por un proceso fiable o, como, aducirá

2 “something that “just is” good in its own right, something whose goodness is the source of, and thus explains, the goodness to be found in all the other things that precede it on the list. It is at this point that you will have arrived at intrinsic goodness (cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094a)” Zimmerman, Bradley, (2025).

la epistemología de virtudes, manifestando competencia. Kvanvig, y después Linda Zagzebsky adujeron contra esta respuesta que la verdad como valor finalístico anula o “swamps” cualesquiera otros valores. En el ejemplo de Zagzebsky, el valor de una máquina que hace buen café es el valor del buen café que hace, lo demás es secundario. Duncan Pritchard extendió el argumento del “swamping” a toda definición de conocimiento que propusiese varios componentes, no solo históricos, apuntando así a la epistemología de virtudes basada en competencias de facultades o de carácter. Estos componentes bien pueden ser subpersonales, en el sentido en que este término se usa en ciencia cognitiva para aludir a mecanismos que operan independientemente de la acción intencional consciente o interpersonales, como en el caso del testimonio. El argumento del swamping se extiende de manera correspondiente desde la respuesta del proceso de formación de la creencia a los mecanismos sub o interpersonales.

El problema que ha detectado Ernest Sosa (2021) en la teoría instrumentalista está en la separación entre el medio y el fin, entre los procesos y los resultados. Su crítica es más profunda que un ataque a la mera instrumentalidad e involucra la misma idea de creencia entendida como un “mapa” o como una “representación”. Propone, por el contrario, un giro agencial que entraña considerar una creencia como un “intento” que trata de conseguir algo correcto. Su valor, entonces, es el valor de una acción³.

Esta estrategia adopta una línea de respuesta diferente que cuestiona los mismos orígenes del argumento y apunta a la cuestión de cómo se generan los juicios colectivos de valor. Aunque parezca incuestionable que una creencia verdadera es algo valioso por sí misma, de hecho no es tan incuestionable, por el contrario, es una mixtificación pensar que las creencias verdaderas sean valiosas sin más cualificación, como, por ejemplo, su posición en esquemas y redes conceptuales, o considerar cómo se relacionan interpersonalmente en prácticas cognitivas, o determinar si han sido generadas contingentemente o, por el contrario, forman parte del trabajo humano de descubrimiento de la realidad a través del esfuerzo personal y colectivo.

No es solo el concepto de conocimiento sino también la misma noción de valor lo que está implicado en la cuestión del valor del conocimiento. ¿Qué razones hay para valorar la verdad, así en abstracto, o las creencias verdaderas por ser verdaderas, independientemente de contexto. El punto es que lo que

3 “In contrast to process reliabilism, telic virtue epistemology takes a different view of judgment and representation, and of belief more generally, whether judgmental or functional, conscious or subconscious. Our virtue epistemology takes representations, judgments, and beliefs to be not maps but attempts. So, the right analogy is not to a product separable from the agent. In our view, the right analogy is rather to the producing, to the agent’s attempt to get it right on a given question. Because of that, the reliabilism of telic virtue epistemology is not the reliabilism of process reliabilism. The telic focus is rather on agency, not on process. Sosa (2021) p. 30.

valoramos, lo que importa, no es algo que resida en propiedades inherentes a las cosas, sino en lo que concierne a nuestras formas de vida⁴.

En las tradiciones nietzscheana y wittgensteiniana emerge una forma distinta de pensar la normatividad y los valores. Normatividad y valores no son producto de principios o imperativos intelectuales universalmente admitidos o de algún contrato social ideal (Queloz, 2021). Y sin embargo sí tienen genealogía en las dinámicas históricas, contingentes de las culturas, civilizaciones y sociedades. ¿Cuándo y por qué ciertas formas de comportamiento, ciertos actos, tal vez objetos o símbolos, se convierten en parte de las formas de reconocimiento normativo en tiempos, espacios y culturas concretas? Las nociones de deber y de lo que importa se van constituyendo en los modos en que los miembros de las sociedades sienten que sus acciones tienen consecuencias para otros y que, por ello, son juzgadas y reconocidas positiva o negativamente. Los sistemas de valor nacen en sistemas y estructuras que tienen un carácter asimétrico desde el punto de vista histórico. Se constituyen por la convergencia de múltiples causas que solo cabe reconstruir genealógicamente, pero que no obedecen a leyes o fuerzas históricas deterministas.

Esto sirve para valores como el capital tanto como para valores como el conocimiento, la justicia o la democracia. Pero cabe encontrarlos en ejemplos no tan descomunales: ¿por qué valoramos (quienes lo aprecian) las habilidades con los pies y la pelota de los jugadores de fútbol? Pudo ser un juego infantil que se ha convertido en uno de los grandes negocios y dinámicas de pasiones de nuestro mundo. Esto se aplica también al conocimiento.

Un libro fundamental en epistemología social ha sido la aproximación genealógica de Edward Craig (1999), quien propuso el relato ficcional de un estado de naturaleza en el que los individuos buscarían informantes fiables y en esa búsqueda emergió el concepto de conocimiento y de “conocedores” como algo socialmente valioso y digno de cultivarse. Bernard Williams (2002) comentó que las ficciones genealógicas tienen poco valor histórico y mucho más como formas narrativas de análisis conceptual. En el caso de Craig, lo valioso es que postula una posible emergencia del concepto y valor “conocimiento” desde relaciones interpersonales e intercambios que articulan valoraciones estables tanto de las acciones como de la fiabilidad de los agentes implicados.

En este caso, como ha hecho Miranda Fricker, podemos referirlas a formas de acción conjunta y de intercambios de autoridad en las relaciones testimoniales. Estoy completamente de acuerdo y hace años Jesús Vega y yo abordamos en el mismo sentido la relación de testimonio. Falta, sin embargo, pensar cómo pudo ser posible que estas prácticas adquiriesen un valor estructural en el orden epistémico de nuestras vidas y sociedades. Hay aquí una necesidad de

4 Me uno a quienes sospechan de la polémica sobre el valor del conocimiento: Jason Baehr, (2010) y sobre todo Fricker, Miranda (2009).

complementar la genealogía y el enfoque histórico con el sistémico. ¿Cómo se constituyó el sistema de distribución y circulación del conocimiento y la misma epistemología como forma de orden social? Tenemos que referirnos de nuevo a la aproximación sistémica, a cómo el orden epistémico comenzó a formar parte del sistema de bienes privados, públicos y comunes de las sociedades modernas.

La aproximación genealógica y la sistémica se complementan. En las trayectorias históricas hay que considerar prácticas como las de la alfabetización y educación generalizados y cómo estas prácticas se tejen con la división del trabajo cognitivo en las sociedades modernas en instituciones como de la ciencia y la tecnología en paralelo a los conocimientos cotidianos y artesanales. Como resultado de estas y otras trayectorias históricas emergió el valor de lo que se comenzó a llamar “conocimiento” y comenzó a formar la epistemología como modo específico de reflexión, pero el fenómeno relevante fue la cosa misma de la constitución del conocimiento como algo que importaba y se valoraba, incluso sin comprender bien el concepto, a veces sin que siquiera el término ocurriese en las prácticas sociales.

La doble perspectiva sistémica y genealógica nos permite hacer compatibles la relativa autonomía que entraña la emergencia de valores internamente epistémicos con la inserción del conocimiento en otros ámbitos. Los sistemas sociales generan intersecciones y forman unos respecto a otros contextos que crean valoraciones híbridas. Así, por ejemplo, en tanto que el conocimiento se crea, reproduce y circula en un sistema económico monetario, podemos hablar del “valor económico” del conocimiento, en tanto que también partes del conocimiento circulan como mercancías. Del mismo modo podemos hablar del valor jurídico, técnico, científico o, en nuestro tema central, democrático.

El debate académico sobre el valor del conocimiento se ha centrado en la cuestión del crédito debido al logro de la creencia verdadera, pero el crédito es en sí mismo cuestionable como indicador de valor sin especificar las condiciones de atribución. En las transformaciones de las prácticas que se originan en la modernidad, el crédito fue importante en la constitución de la noción de sujeto, pero lo fue en tanto que manifestación de la agencia, entendida como capacidad de producir efectos que tienen consecuencias en el mundo. Esta idea de agencia como explicación de las atribuciones de responsabilidad incluye la agencia epistémica, dado que la creencia puede tener efectos sobre el mundo y sobre las otras personas: creencias que pueden llegar a ser parte del acervo común transmisible y perfeccionable, y que pueden ser parte de la misma transformación del propio sujeto, por lo que importan no solo al sujeto sino a quienes pueden demandar de él una formas de comportamiento que afectan a quienes dependen de él y de sus creencias.

El valor del conocimiento como parte del sistema de valores de la modernidad no puede separarse de las diversas prácticas en las que el sujeto se constituye en formas de división social del trabajo cognitivo. A ello se une la creciente conciencia de las necesidades epistémicas de una cultura y de los derechos epistémicos que acompañan a estas necesidades. No puede separarse pues del valor de las más amplias formas de orden social y, en nuestro caso, como argumentaré en la siguiente sección, del valor de la democracia como modo de articular las necesidades y derechos.

3. EL VALOR DE LA DEMOCRACIA

Las democracias y las ciencias y tecnologías modernas nacieron más o menos juntas como proyectos de orden social y de orden epistémico respectivamente. La idea misma de evidencia y de justificación contienen este doble aspecto de relación social y de relación epistémica con el mundo. Los claroscuros que han denunciado las múltiples críticas de la modernidad obligan a que la legitimación teórica y práctica sea una tarea permanente de la filosofía, a que sea necesario insistir en las preguntas por el valor de la democracia y del conocimiento (en todas las formas en que se manifiesta en el orden social)

A la democracia se le adscriben muchos adjetivos y en sus realidades históricas presenta numerosas formas, algunas muy alejadas de las otras, pero en general se condensa en una vaga fórmula de que el poder emana del pueblo y este tiene la capacidad de revocar a los poderes instituidos. Hay versiones procedimentalistas, versiones sustantivas e incluso epistémicas de la democracia, pero una formulación del problema general de la legitimación es el de determinar cuál es el valor de la democracia. Si es un valor por el que merece la pena esforzarse y si, en último extremo, como expresaba Pericles en su famoso discurso funerario, merece más la pena morir por ella que vivir sin ella. Parte de la dificultad filosófica de esta pregunta es que el problema del valor se une estrechamente con el problema de entender conceptualmente qué es la democracia, es decir, el problema teórico de un concepto de democracia y el problema mucho más aplicado de elaborar concepciones de la democracia que tengan efectos prácticos en nuestros órdenes sociales. Otra dificultad no menor es la constatación de que no existe ninguna democracia en el mundo que se acerque a algún modelo ideal. Las democracias contemporáneas, en un marco de economía capitalista, organizadas alrededor de partidos burocratizados y dominadas por grandes oligopolios de comunicación son también regímenes con altos grados de injusticia y en muchos casos bases para políticas imperialistas o neocolonialistas. Pese a ello, y precisamente porque están contemporáneamente desafiadas por modelos iliberales que se presentan como alternativas culturales y civilizatorias, es necesario el trabajo teórico aún en el lodo de estas contradicciones.

Al igual que en el caso del conocimiento, la tradición en axiología diferencia entre valores intrínsecos y extrínsecos⁵, y lo que respecta a la democracia las posiciones se dividen entre las que abogan por un valor intrínseco frente a las que lo hacen por un valor instrumental. Los defensores del valor intrínseco de la democracia⁶ suelen acudir al argumento de que los procedimientos democráticos de decisión dan realidad al ideal valioso de *igualdad política* en tanto que conceden a todos las mismas oportunidades de defensa política de sus intereses). Y esto es un valor independientemente de cuáles sean los resultados de la decisión. Thomas Christiano es uno de los más conspicuos defensores del valor intrínseco del régimen democrático. En su libro *The Constitution of Equality. Democratic Authority and its Limits* (2008) desarrolla esta forma de defensa de la democracia:

The central animating contention of this book is the idea that democracy realizes public equality in collective decision-making. I argue that public equality, or the idea that the institutions of society must be structured so that all can see that they are being treated as equals, is the core principle of social justice. (2008, 2)

La estrategia argumental es que la democracia y la igualdad política se coimPLICAN mutuamente, y de esta equivalencia derivan otros derechos fundamentales, por ello la democracia adquiere un valor intrínseco independientemente de cuáles sean los resultados que produzca su implementación. A primera vista el argumento es sólido. Parecería extraño negar la relación entre un régimen democrático y la idea de que todas las personas que participan de él como ciudadanos tienen igualdad política, al menos nominal, para influir sobre los planes colectivos. Pero ¿esto es un bien intrínseco?

Una primera duda nace de la idea de que la democracia pueda reducirse a igualdad política de los votantes. Es una formulación un tanto abstracta que parece explotar como rasgo principal lo que en las democracias reales se reduce al ejercicio ocasional del voto. No es lo mismo votar representantes que gobernar o legislar en lo que respecta al poder político. La igualdad abstracta de la condición de ciudadanía es compatible con desigualdades de poder político y, sobre todo, en términos hegelianos, la igualdad política abstracta del ciudadano está separada de su ser social, que no explica cómo puede ser, tal como afirma Christiano el fundamento moral de la democracia y la base de los derechos.

En segundo lugar, el que ocurra tan a menudo y de forma tan flagrante que las decisiones de los gobiernos democráticos produzcan situaciones de injusticia social, de exclusión e incluso de violencia tendría que llevar a quien defiende el

5 E. Ziliotti, 2020 expone un magnífico mapa de las posiciones sobre el valor de la democracia que he seguido en esta sección

6 Brighouse, 1996, Christiano, 1996, Christiano, 2003, Christiano, 2008, Griffin, 2003, Saffon & Urbinati, 2013, Urbinati, 2014.

valor intrínseco a que se conceda a estos actos algún valor por el hecho de ser democráticos y tendría que alegrarse o al menos suavizar su irritación por este hecho. Esta es una de las paradojas clásicas de la democracia (Mouffe, 2000) que conlleva dudas más que razonables sobre cualquier reivindicación de la democracia como valor intrínseco que justifique por sí mismo una preferencia por esta forma de orden político –dejando a un lado que la variedad formas de orden “democrático” que encontramos en la historia es tan amplia como para inscribir nuevas dudas sobre su buena definición como concepto.

La otra opción tradicional de la legitimación de la democracia es por su valor instrumental⁷. Se trata de un esquema de defensa que adopta la forma genérica de “la democracia es entre varias alternativas de orden político el que mejor obtiene P” donde P sí es un valor que se considere intrínseco desde el punto de vista moral o político. Por ejemplo, podemos encontrar variedades de esta estrategia en donde se defiende la relación de la democracia con la justicia social (Arneson, 2003) o, en el caso que me importa más en esta presentación, con el acierto o rendimiento eficiente desde el punto de vista cognitivo o epistémico. Me centraré en esta modalidad que es la denominada “democracia epistémica”, defendida por Landemore (2017), Robert Goodin, Spiekerman (2018), Ober (2010) entre otros. La democracia sería el régimen democrático que garantiza una mayor eficiencia cognitiva y práctica a largo plazo. Las dos líneas argumentales que se han esgrimido son la de a) el saber de las multitudes, basada en el Teorema de Condorcet y b) la del poder de la diversidad (frente a la mera cantidad), tal como ha sido desarrollada por Landemore. Ober, por su parte, ha argumentado desde el ejemplo histórico de la superioridad de la democracia ateniense en el mediterráneo por más de trescientos años frente a otras alternativas aparentemente más poderosas como las de imperio persa o el elitismo espartano. Los problemas que tiene la democracia epistémica son al menos de dos tipos: el primero es la distancia entre las afirmaciones abstractas de los teoremas en los que está basado y las dificultades empíricas para demostrar la mayor eficiencia de las decisiones por el hecho de ser democráticas. Desde un punto de vista teórico tiene el problema similar al concepto instrumentalista del conocimiento (como mejor sistema de alcanzar la verdad) y es el vaciamiento que produce la propiedad postulada como fin respecto al medio de alcanzarlo. Si lo que importa es la eficiencia, o el éxito cognitivo, el valor está en este resultado y el que sea o no la democracia es simplemente algo contingente, que podría ser cuestionado por otras posibles alternativas. Es un problema con el mismo concepto de valor.

7 Arneson, 2003, Brennan, 2011, Brennan, 2016, Dworkin, 1987, Estlund, 2008, Goodin, 2003, Landemore, 2017, López-Guerra, 2014, Mulligan, 2017, Mulligan, 2015, Ober, 2010, Sen, 1999, Somin, 2013, Talisse, 2009, Van Parijs, 1996, Van Parijs, 1999.

Una alternativa muy distinta es la de quienes⁸ rechazan la aparente insalvable horquilla del valor intrínseco o instrumental. El hecho de que democráticamente se puedan promover ciertos logros valiosos en la historia no significa que ya se convierta en un argumento a favor de la democracia. No hay ninguna necesidad en la relación de la democracia y ciertos resultados sino, por el contrario, procesos contingentes que favorecen o retrasan esos logros que consideramos, sí, valores intrínsecos como son la justicia, los derechos (y los derechos a tener derechos) o la igualdad en varios órdenes de la existencia.

Me parece mucho más convincente la estrategia de Beerbohm (2012) que une la idea de democracia con la de complicidad o no complicidad con las injusticias producidas por un régimen político y social. Beerbohm sostiene su posición sobre una base de agencia social y de actitud participativa en la que se producen mutuas interpelaciones entre los ciudadanos. Los actos y las omisiones siempre tienen efecto sobre otros y es en las demandas de segunda persona, en el hecho de que el otro siempre puede tener un punto de razón para su interpelación en donde encontramos una base no tanto para defender la democracia sino para probar que la democracia es un modo de repartir esas responsabilidades y complicidades con las situaciones sociales. Beerbohm da una versión ética de esta posición al proponer que la democracia se fortalece en la medida en que lo hacen tres modalidades de actitud: una ética de la participación, que incluye la sensibilidad hacia la complicidad o no complicidad (“no en mi nombre”) con las políticas, una ética de la creencia, en tanto que los ciudadanos deben ser conscientes de que sus creencias no son asuntos puramente privados, sino que tienen efectos muy reales sobre las vidas de otros, y que por consiguiente hay responsabilidades epistémicas en la democracia, y por último, una ética de la delegación, quizás el componente más crítico, pues la delegación, sea en fideicomisarios representantes (trustees) o mandatarios de la asamblea es siempre fruto de una cesión de agencia y de autoridad. La conciencia de esta delegación es siempre normativa y crea responsabilidades de algún modo por lo que los delegados pueden hacer en nombre de los ciudadanos que han delegado en ellos su parte de poder.

Una vez planteado este marco interpersonal o segundo-personal como base de las responsabilidades, Beerbohm se pregunta cuánta es la exigencia que puede ser puesta sobre los hombros de los ciudadanos: ¿hay que considerar a los ciudadanos super-deliberadores, expertos, activistas y militantes? En algunas formulaciones de la democracia deliberativa o del republicanismo parecería que la condición de ciudadanía incluye cargas de este tipo. En este sentido, tienen razón los críticos de la democracia como Jason Brennan que aducen los ejemplos de los múltiples sesgos en que incurrir los ciudadanos. Las posiciones cognitivas de los ciudadanos son, por supuesto, frágiles, vulnerables, llenas de

8 Kolodny, 2014 a, 2014b, Anderson, 1999, Scheffler 2003, Walzer, 1983, Beerbohm, 2012, Howard, 2019

autoengaños, ideologías y otros modos de posiciones epistémicas degradadas, así como de falta de entusiasmo participativo, anomia, miedos, etc. La cuestión no es exigir una democracia de héroes sino un sistema de reparto de responsabilidades afín a como se plantea en epistemología política. ¿Cuáles son las cegueras y metacegueras inexcusables? ¿Cuáles son los sesgos cognitivos que producen daños a otros? La democracia, tal como la plantea Beerbohm es un sistema de exigencia de responsabilidades y de reflexión sobre las complicidades.

4. RIESGO EPISTÉMICO

Ser conscientes de la historicidad del valor del conocimiento y de la democracia nos lleva a un problema real histórico de los peligros que se ciernen sobre ambos en tanto formas de injusticia epistémica, en un polo, y de peligro de degeneración irreversible de las democracias en otro. En los dos casos están implicadas las formas de agencia en sus dinámicas y circulaciones sociales: las agencias epistémicas y las ciudadanas y políticas. El paralelismo que he postulado entre el problema del valor en epistemología y en filosofía política se expande y continúa en la conciencia de los peligros y daños que acechan a las formas colectivas de conocimiento y de democracia. En esta sección examinaré en primer lugar cómo se ha desarrollado en los últimos años la controversia sobre el riesgo en epistemología analítica, muy en continuidad con la controversia sobre el valor. En segundo lugar, enmarcaré esta controversia en la teoría del sociólogo alemán Niklas Luhmann, para quien el riesgo es un componente constitutivo de la misma idea de agencia personal y colectiva en tanto que evento esencial de la emergencia de la modernidad. Esto nos llevará a examinar una de las concepciones del riesgo que se han producido en la controversia epistémica: el riesgo como falta de control. Sobre esta noción desarrollaré más tarde

4.1. De la irrupción de la suerte al riesgo epistémico

Si la epistemología moderna se centró en el escepticismo del mundo externo, la epistemología contemporánea lo ha hecho desde los años sesenta en la solución de los ejemplos de Gettier o más bien de gettierización de las pretensiones de conocimiento (Broncano-Berrocal, 2025). Aunque ha habido varios diagnósticos de por qué una creencia justificada verdadera puede no ser conocimiento, el que ha resultado más productivo en el análisis del conocimiento podríamos denominarlo la *irrupción de la suerte* en las adscripciones de conocimiento. La suerte —en este caso epistémica, aunque su origen en el debate filosófico fue la suerte moral— es la irrupción del azar o de una circunstancia aleatoria que afecta a un hecho significativo, que está más allá del control del agente y que produce un resultado diferente del esperado o deseado. Duncan Pritchard desarrolló en

su conocido texto *Epistemic Luck* (Pritchard, 2007) la relación entre la suerte y el viejo problema de Gettier, argumentando que el objetivo de proteger la formación de creencias contra la suerte epistémica debería ser la línea de análisis central en epistemología. Muy pronto, sin embargo, la idea de suerte se trasladó a lo que realmente era el problema de fondo, el de riesgo epistémico. La diferencia entre suerte y riesgo (Broncano-Berrocal 2019) está en la presencia del peligro, es decir, en que el resultado produzca un daño o se desvíe de forma dañina de las intenciones del agente. El riesgo epistémico es, desde este punto de vista, una irrupción dañina del azar en un suceso significativo e importante que afecta al estatus epistémico y que está más allá del control del agente. Dejo explícitamente al lado otras líneas de análisis del riesgo como la probabilística (sea en una interpretación objetiva o subjetiva) y la modal del propio Pritchard. El debate ha sido tan específico e interesante como académico, pero sus raíces históricas son mucho más profundas y más extensas que las de la epistemología analítica, de hecho se trata de la misma genealogía de la noción de sujeto y de agencia en la modernidad.

4.2. Teoría de Luhmann del riesgo

Permítaseme acudir a la teoría del sociólogo Niklas Luhmann (1993), quien diagnosticó con sabiduría la importancia que adquiere el riesgo en nuestras sociedades, y lo hizo paralelamente y en conversación con el conocido libro de Ulrich Beck *La sociedad del riesgo* en los años ochenta. De hecho, en esta década hubo un interés creciente en historia de la ciencia por la cuestión del azar y la emergencia de la teoría de la probabilidad como forma de tratamiento de las cadenas no deterministas de sucesos.

Luhmann considera que la centralidad del riesgo en las diversas prácticas y sistemas tiene que ver por un lado con el cambio histórico en la concepción cultural del tiempo, y en la vivencia y experiencia de aquel y por otro lado con la nueva concepción del sujeto y la agencia en la modernidad. Llamamos modernidad a un conjunto de transformaciones culturales que se expresan filosóficamente en nuevos esquemas metafísicos, epistemológicos y normativos. Respecto a la vivencia del tiempo, Luhmann constata cómo es vivido el flujo del pasado al presente y el futuro en culturas con trasfondo determinista en las que la contingencia expresa esencias de la realidad, de modo que las expectativas del futuro, incluidos los peligros de catástrofes, muerte o violencia son parte una ordenación cósmica del mundo. El sujeto debe entender que su puesto en el cosmos es parte de ese juego en el que la esencia determina la contingencia. El cambio hacia una nueva concepción del tiempo se produce en un nivel práctico y económico por las nuevas prácticas de la aparición de seguros, de hipotecas y préstamos que acompañan a la emergencia de los mercados capitalistas. A su vez, el cambio en el esquema conceptual se produce por el impacto de la teoría

de la evolución en la explicación de la historia. La evolución biológica deja de entenderse como algún Bauplan cósmico y comienza a hacerlo después de Darwin como resultado de la acumulación de contingencias bajo presiones selectivas del medio, es decir, se invierte la dirección de modo que es la contingencia la que produce la esencia. Esta historificación transforma la relación pasado futuro: el presente opera como un producto del pasado pero también como un horizonte de posibilidades que están abiertas y algunas serán producto de la acción o agencia y otras serán contingencias no controladas, consecuencias no queridas y, en general sucesos no determinados por el pasado.

El cambio ocurre por la conciencia de relación de la acción con las consecuencias, tanto intencionales como consecuencias no queridas. El sujeto se configura como un ser agente responsable de las consecuencias de su acción. Por consiguiente, su estructura deja de estar referida al pasado, en la forma de nostalgia o confesión para emerger como ser capaz de decisión que recibe mérito y reconocimiento o responsabilidad negativa por los resultados de tal decisión. En la nueva concepción del discurrir temporal, se establece una distinción entre riesgo y peligro:

To do justice to both levels of observation, we will give the concept of risk another form with the help of the distinction of risk and danger. The distinction presupposes (thus differing from other distinctions) that uncertainty exists in relation to future loss. There are then two possibilities. The potential loss is either regarded as a consequence of the decision, that is to say, it is attributed to the decision. We then speak of risk - to be more exact of the risk of decision. Or the possible loss is considered to have been caused externally, that is to say, it is attributed to the environment. In this case we speak of danger. (1993, 21)

El riesgo acompaña según Luhmann a la emergencia de la idea moderna de sujeto y agencia: el riesgo es la conciencia de que las consecuencias de las acciones no se acomodan a la intención y aparezcan estados que socavan la acción humana de forma parcial o completamente destructiva. Analiza Luhmann la constelación de términos que rodean a la emergencia de riesgo y que van dando cuenta de cuál es el nuevo rol conceptual que ejerce en la configuración de la figura del sujeto y la agencia. Así, riesgo se relaciona con seguridad, pero también con peligro, con incertidumbre, con oportunidad y ganancia y, por supuesto, con decisión. El riesgo adquiere un estatus bivalente: por un lado se abre a un peligro futuro que puede ser catastrófico, por otro, en tanto que la acción humana produce consecuencias que por ser transformadoras son nuevas, el riesgo se asocia a la acción que produce ganancias, no necesariamente económicas, sino también y sobre todo en sus comienzos cognitivas, cuando emerge la idea de hipótesis que por sus características lógicas van más allá de las evidencias empíricas inductivas o que se apoyan en un razonamiento abductivo. El mismo Kant usa la frase de “atreverse a pensar” para señalar este

componente voluntarista que se abre a un futuro incierto para obtener alguna ganancia epistémica o práctica.

On the other hand - and in addition to what has just been said - what can occur in the future also depends on decisions to be made at present. For we can speak of risk only if we can identify a decision without which the loss could not have occurred. It is not imperative for the concept (although this is a question of definition) whether the decision maker perceives the risk as a consequence of his decision or whether it is others who attribute it to him; and it is also irrelevant at what point in time this occurs - whether at the time when the decision is made or only later, only when the loss has actually occurred. For the concept as we intend to define it, the only requirement is that the contingent loss be itself caused as a contingency, that is to say that it be avoidable. Here, too, differences in observer perspective are conceivable, offering a variety of opinions on whether a decision should be made despite the risk thereby incurred or not. (1993, 16-17)

No hay agencia ni sujeto sin conciencia del riesgo. Tampoco hay acción que sea transformadora y no simplemente repetitiva: toda actividad creativa supone un riesgo inevitable en un entorno incierto y el concepto y la conciencia del riesgo es el modo en que se maneja la incertidumbre. El riesgo es incertidumbre no solo evaluada sino también controlada. Es la otra cara de la responsabilidad.

Aunque el riesgo está asociado con la posibilidad del peligro, lo está también a la posibilidad de ganancia: hay peligro en tomar riesgos, pero, según Luhmann, también lo hay en no tomarlos. En tanto que condición de posibilidad de la agencia, el riesgo está relacionado con una idea de la acción que irrumpe en un espacio de posibilidades actualizando alguna de ellas y dejando fuera las otras. No adoptar un curso de acción implica para Luhmann igualmente responsabilidades en tanto que se actualizarán otras posibilidades que, así mismo, generarán consecuencias no queridas. El riesgo está pues tanto en la acción como en la omisión y la conciencia de estas consecuencias de no atreverse forma parte igualmente de la misma estructura de la agencia. Lo que aporta la cultura de la modernidad es, pues, la asociación de la agencia con la posibilidad, algo que pertenece esencialmente a la idea de tiempo abierto, o de futuro que está presente en cada momento de la decisión.

Niklas Luhmann elabora las ideas de agencia, tiempo y riesgo en términos generales, pero en su concreción práctica, observa, la incertidumbre no puede ser eliminada como tal sin referirse a cómo las sociedades modernas crean en su complejidad sistemas y subsistemas cuasi-autónomos en los que se desarrollan modos de negociar la incertidumbre y de calcular o al menos estimar el riesgo. Para Luhmann, los sistemas siguen dinámicas autopoieticas, generan histórica y constitutivamente sus propios sistemas de control y reflexión y conducen la división social del trabajo y el orden social a través de la diferenciación que hace que en cada sistema se convierta en entorno de sus subsistemas que,

a su vez interactúan entre ellos. La complejidad fue el modo de lidiar con la incertidumbre mediante políticas de riesgo plurales en donde los diversos roles de los sujetos se hacían cargo de las consecuencias de sus acciones relevantes al sistema.

Habíamos supuesto más arriba que el valor tanto del conocimiento como de la democracia nacía del valor de las acciones, del hecho de que los logros de uno u otra se contemplen desde el plano de las consecuencias que tiene en los entornos sociales donde se producen. El objetivo de la siguiente sección será aclarar más esta hipótesis

5. LAS DEMOCRACIAS Y EL CONOCIMIENTO COMO ESPACIOS DE CONFLICTO Y RESPONSABILIDAD

5.1. *La irrupción (encroachment) de los intereses prácticos y las dependencias epistémicas*

La irrupción del riesgo epistémico ha empujado a la epistemología a centrarse en dimensiones agenciales del sujeto. Del mismo modo, en el análisis del valor de la democracia he insistido en que la carga de las consecuencias y el riesgo de las acciones de los miembros de la democracia sitúan los procesos de legitimación en el horizonte de responsabilidades ciudadanas por el poder que las acciones de cada ciudadano implica para los demás. El riesgo está en el corazón tanto de la epistemología como de la democracia.

Los tres componentes básicos del riesgo son: daño/ ganancia; control o estimación de posibilidades y *significatividad*. Este tercer componente que recoge la importancia de la decisión y sus consecuencias no había sido tenido en cuenta tradicionalmente porque parecía que se infería directamente del contenido de la creencia en el caso de la epistemología o del contenido de la política en el caso de la democracia. Ha sido la controversia sobre la irrupción (*encroachment*) de lo pragmático la que ha dirigido la atención hacia la cuestión de la importancia de lo que está en juego tanto en el conocimiento como en las políticas de justicia y democracia. En la propuesta ya clásica del caso por parte de Fantl y McGrath (2007), en donde una acción depende de una creencia, el sujeto cree que es verdadera y tiene cierta evidencia para ello, pero lo que está en juego varía y es tanta la variación que el peso de su evidencia baja de importancia y deja de adscribirse conocimiento. Su ejemplo es el de una pareja que duda entre acercarse al banco a ingresar un cheque o esperar al día siguiente sábado. Creen que los sábados está abierta la sucursal, pero recuerdan que hay un pago muy importante ese día y que no hay fondos suficientes, por lo que modifican su creencia de que el banco estará abierto al día siguiente.

El foco de interés aquí es “lo que importa”, “lo que está en juego”, algo que sube los estándares de evaluación y por tanto de adscripción epistémica. Pero,

¿por qué habrían de cambiar las condiciones de adscripción de conocimiento las situaciones concretas de decisión? Hay dos maneras de entender esta irrupción de lo pragmático a la luz de lo que hemos pensado sobre el conocimiento. Cabría pensar que los intereses en primera persona determinan el juicio y el atreverse o no a aceptar una creencia. No considero que haya problema en postular que los intereses cuenten en la activación de los procesos de generación de creencias. Al fin y al cabo, muchas mentes animales disponen de “metacognition”, que es precisamente un mecanismo de evaluación de las propias capacidades de éxito cuando se encuentran ante una decisión o reto difícil. Pensemos por ejemplo, para usar el ejemplo del arco y la flecha que tanta importancia juega en la teoría de virtudes de Ernesto Sosa, en el arquero en los momentos antes de disparar, cuando ha apuntado al objetivo y solo le queda tomar la decisión de soltar la flecha. Necesita realizar una evaluación de sus propias capacidades al tiempo que las condiciones externas como, por ejemplo, la velocidad y dirección del viento, la distancia, etc. Pensemos ahora en Guillermo Tell apuntando a la manzana sobre la cabeza de su hijo. Obviamente, lo que está en juego hace que el padre arquero aumente sustancialmente todos los controles sobre la situación de decisión. Pero, ¿convierte este caso en un ejemplo de la prioridad de lo individual en epistemología?

Al contrario, el mismo ejemplo nos hace enfocar la atención a otros aspectos del marco de evaluación: lo que está en juego son las consecuencias que tiene la creencia y la decisión de Guillermo Tell para quienes dependen de él. Por relevantes que sean las capacidades cognitivas del agente, el conjunto de creencias que forma tiene antecedentes en las creencias tomadas de otros y consecuentes de orden epistémico y práctico, en tanto en cuanto el agente vive en un mundo de dependencias permanentes que modifican las propiedades epistémicas de sus creencias en relación con las perspectivas de otros a su alrededor.

Goldberg define de esta forma la dependencia epistémica:

DEL For all epistemic subjects S and some of S's doxastic attitudes D, the epistemic properties of D depend in part on facts about members of S's community, and in particular on facts regarding the epistemic perspective(s) and/or epistemically-relevant disposition(s) of one or •more of these members. Goldberg, 2011 p112

Las dependencias epistémicas son de diferentes tipos (Broncano-Berrocal, Vega-Encabo, 2020) según las clasifiquemos según las dependencias de otros agentes o respecto a las formas de dependencia (simétrica, transitiva, etc.), sin embargo, la definición general que postula Goldberg sirve para aclarar el modo en que la irrupción de intereses actúa sobre el estado y las propiedades epistémicas de los agentes, y en particular en lo que respecta a las relaciones sociales que se plantean en los conflictos entre situaciones sociales y situaciones epistémicas, especialmente en el caso de los sistemas democráticos.

Cabe discutir filosóficamente cómo combinar la autonomía y la heteronomía y la dependencia de los otros. No es este el lugar para esta discusión por las múltiples ramificaciones que tiene (Vega-Encabo, forthcoming). Una de ellas es precisamente la irrupción de los intereses en la adscripción de conocimiento en relación con los problemas del conocimiento en la democracia. La autonomía epistémica y política entraña un grado suficiente de *integración* agencial. Y en la medida en que esa integración es sensible a qué intereses están en juego – no solo personales– mi conjetura es que tanto en el plano epistémico como en el político debería orientarse también hacia una forma de *integridad* capaz de hacerse cargo, precisamente, de los órdenes de importancia en cada situación.

Si entendemos la autonomía como una suerte de integridad epistémica sensible a la relación entre las propias capacidades y a la situación del entorno, incluyendo las capacidades e intereses de otros, esta autonomía no se opone, al contrario, a una buena percepción de los órdenes de autoridad así como de qué es lo que se debe, en términos epistémicos, a los otros dado lo que importa en esa situación. Es decir, tal como han reclamado epistemólogas feministas como Lorrain Code (1987), la autonomía epistémica solo tiene sentido en un marco de responsabilidad. Del mismo modo, la autonomía política en la democracia tampoco puede separarse de la responsabilidad.

5.2. *Riesgo epistémico y riesgo social*

El espacio social epistémico en el que tiene lugar la democracia es un territorio de conflictos en diversas escalas: conflictos de creencias, de valores, de intereses y de formas de vida. Las posiciones de poder social y las posiciones políticas interfieren continuamente en las complejas situaciones de decisión en las que los riesgos de todo orden tienen también un componente epistémico. Son muchos los ejemplos de vicios epistémicos que producen y reproducen situaciones de injusticias. La injusticia epistémica tal como fue nominada en el merecidamente famoso texto de Miranda Fricker es un buen término para abordar por vía negativa los riesgos epistémicos que afectan a las sociedades y en qué medida la democracia puede ser uno de los medios de resistencia a ellos.

Hay muchos ejemplos que muestran que el riesgo epistémico está relacionado con el riesgo social, en particular querría señalar al papel que juegan los estereotipos en las diversas formas de opresión e injusticia epistémica. Los estereotipos son parte de nuestro bagaje cognitivo. No podríamos comunicarnos sin ellos. Son generalizaciones que constituyen atajos en el pensamiento rápido que suministran bases para inferencias predictivas que forman parte de lo que cabría llamar epistemología folk. La literatura sobre el carácter negativo de estos componentes del lenguaje es grande (Alfano, 2014), pero hay también un estereotipo de los estereotipos: que son siempre fallos epistémicos. Se les acusa de ser generalizaciones esencializadoras del carácter de los miembros de grupos

sociales, instrumentos de deshumanización y generadoras de imágenes controladoras. Es cierto en numerosos casos, pero también lo contrario en otros, como señala acertadamente la epistemóloga feminista Stacey Goguen (2018). Muchas de las políticas de resistencia usan estereotipos positivos para reforzar creencias que en otro caso estarían sometidas a diversas formas de injusticia. Por ejemplo cuando se afirma que las mujeres son más empáticas o que los emigrantes aportan mucho a las sociedades.

Es cierto que desde el punto de vista epistémico generan creencias de alto riesgo epistémico precisamente por su carácter de generalizaciones y que en una enorme cantidad de ocasiones son conceptos impostores que producen injusticia hermenéutica, que a veces son ejercicios de violencia degradante y que el uso sistémico ha sido y es parte de estrategias políticas de dominación. Es en el ámbito del riesgo epistémico en donde aparece el conflicto epistémico que José Medina (2017) ha llamado “*fricción epistémica*”. Dado que los contextos comunicativos son siempre polifónicos, el potencial de la fricción epistémica traslada el conflicto entre posiciones sociales a las posiciones epistémicas e, inversamente, el conflicto entre posiciones epistémicas a las posiciones sociales.

Algunas autoras que han trabajado sobre injusticia hermenéutica han argumentado con razón que las experiencias negativas producen un conocimiento práctico que es relevante aunque no haya sido aún captado por conceptos y es este contenido no conceptual, que se transmite muchas veces mediante formas de fraternidad y sororidad epistémica el que puede señalar el alto riesgo epistémico de muchas creencias que circulan en la esfera pública y que son instrumentos de injusticias epistémicas y sociales.

5.3. *Fricciones epistémicas, fraternidades y solidaridades epistémicas en vigilancia epistémica*

La vigilancia epistémica del riesgo de ser malinformado es, según Sperber y sus colaboradores (Sperber, 2010), una parte de los mecanismos cognitivos de los humanos. Al ser una especie social con una tendencia a la confianza espontánea, también se han desarrollado sistemas de control de la confiabilidad de los otros. Estos mecanismos se desarrollan en la niñez pero pueden ser adormecidos en entornos sociales demasiado uniformes, en los que la disidencia no se tolera y los discursos oficiales se imponen mediante técnicas de propaganda orientadas a ocultar cualquier crítica. La fricción epistémica, por el contrario, opera como un sistema de vigilancia epistémica que, llamando la atención sobre lo que está en juego, es decir, lo que realmente importa en un contexto comunicativo concreto, desvela el alto riesgo epistémico de juicios, expresiones y decisiones. La epistemología política de las últimas décadas ha hecho acopio de muchas de formas de desigualdad, falta de reconocimiento e injusticias epistémicas: la violencia epistémica, los silenciamientos, las ignorancias voluntarias y

las estratégicas, la creación artificial de desacuerdos para generar polarización que ciega las posibilidades de razonamiento, la sobreevaluación de los expertos.

José Medina ha insistido en estos mecanismos de vigilancia que denomina “pluralismo guerrilla” (Medina 2011), una expresión que apela al poder de la fricción epistémica como parte de la vida democrática en donde a la vez que se expresan demandas de los grupos excluidos se exige también una respuesta social: «las posibilidades de fricción y resistencia epistémicas están calificadas y limitadas, no en aras del consenso y la unificación, sino de la coordinación y la cooperación» (Medina, 2013 283). Por mi parte, he propuesto la distinción entre solidaridades y fraternidades epistémicas para tratar de explicar las reacciones democráticas a las fricciones epistémicas. Por fraternidades epistémicas entiendo procesos de constitución de conocimientos colectivos en los que se comparten experiencias de daño, muchas veces sin conceptos, a veces con relatos deslavazados pero que logran constituir corrientes de saberes no conceptuales que perviven en la memoria. Estas fraternidades epistémicas generan en ocasiones discursos más o menos organizados conceptualmente, pero en otros se manifiestan de maneras oblicuas, en tácticas expresivas que han estudiado antropólogos como Michel de Certeau (1990) y James Scott (1990). Certeau ha denominado “tácticas” a las formas de resistencia a los ultrajes que no pueden ser expresadas abiertamente por la “vigilancia epistémica” dominante que trata de impedir la formación de discursos bien organizados, pero que, en los grupos dominados, estas maneras de reaccionar generan alertas y señales que permiten compartir la situación de dominación. James Scott, por su parte, ha denominado “discursos ocultos” a la formación de espacios sociales de expresión de estas fraternidades epistémicas.

Por su propia naturaleza de dificultad de acceder a los discursos públicos y a los recursos conceptuales, los discursos ocultos y las tácticas de resistencia ocurren en la circulación del conocimiento en las sociedades en la forma de tensiones emocionales llenas de malentendidos y a veces de formas violentas de reacción dominante. No es inusual que tardan en ser comprendidos incluso por parte de otros grupos que sufren otros modos de opresión. Es aquí donde opera lo que he denominado “solidaridad epistémica” que es una reacción en parte política y en parte epistémica por parte de grupos y personas que sin compartir las experiencias de daño que operan en otros grupos se sienten concernidas por ello y activan mecanismos de vigilancia epistémica sobre las propias metaceguelas e ignorancias.

6. LA DEMOCRACIA COMO SISTEMA DE EVALUACIÓN DE RIESGOS EPISTÉMICOS

Es el momento de hacer balance y extraer conclusiones de nuestra argumentación sobre el valor contingente y vulnerable tanto del conocimiento como de

la democracia y de sus titubeantes modos de interacción a veces constituyentes de sentido y de confianza y en otras muchas ocasiones como formas de destitución de las posiciones epistémicas y de desarticulación de los discursos.

La democracia es solo una de las formas de la relacionalidad humana en la constitución de un orden social. Sus muchas adjetivaciones y modalidades de institucionalidad levantan muchas dudas sobre las afirmaciones de que es un orden basado en la igualdad política de los ciudadanos. Por el contrario, las desigualdades en las posiciones sociales y epistémicas socavan las pretensiones de algún valor intrínseco independiente de las agencias personales y colectivas. Del mismo modo, el conocimiento entendido como un orden epistémico de las sociedades tampoco es por sí mismo un bien, al igual que la ignorancia no puede ser considerada irrestrictamente como un mal. Esta afirmación podría llevarnos al otro extremo de considerar que la democracia y el conocimiento son instrumentos de otros bienes mayores. Esta deriva instrumentalista degrada igualmente las potencialidades emancipatorias respectivas de la democracia y el conocimiento como virtudes personales y públicas.

He defendido que la epistemología política debe basarse en una teoría de la agencia epistémica y democrática como un modo de concernimiento por los otros, de cuidado de los lazos, de responsabilidad en segunda persona, y de fomento de la capacidad de compromisos de acción conjunta en planes que se extienden en el tiempo. En todos estos aspectos el juego de autonomía-dependencia epistémica hace irreducible la epistemología social a la epistemología individual y de la democracia a la expresión individual de intereses políticos a través del voto u otros actos puramente egocéntricos. El valor de estas dos formas de socialidad nace en la circulación de las acciones. Es un valor contingente, histórico, dependiente de agencia y de modos de constitución de estructuras que realmente sean reparadoras de las injusticias sociales y epistémicas.

Desde este punto de vista se puede reivindicar la democracia, en un espacio social atravesado por conflictos y dominaciones, como un sistema de vigilancia epistémica basado en el pluralismo y en el rendimiento de cuentas por los daños. En las relaciones sociales y políticas se producen complicidades y distanciamientos que no están inscritos en un único modo institucional. Las sociedades complejas producen divisiones sociales del trabajo, también del trabajo cognitivo, y con ello un sistema también complejo de riesgos sociales y epistémicos, muchos explícitos y otros, muchos más implícitos y a la espera de ser señalados por un paralelo sistema de vigilancia de exigencias de rendimiento de cuentas. En este sentido, podemos entender la democracia como un sistema de control colectivo de riesgos epistémicos y de prácticas de alerta y continua atención a lo que realmente está en juego en las decisiones colectivas.

En las prácticas democráticas, las acciones de los ciudadanos son actos de poder que tienen consecuencias sobre los otros. En este sentido, si bien no

puede negarse la parte de razón que las críticas de los epistócratas a la ignorancia extendida entre los ciudadanos sería un acto de hipocresía política fomentar nociones de democracia que exijan de manera no realista un alto grado de formación sobre los complejos problemas de las sociedades contemporáneas. La ignorancia está producida en buena parte de forma estratégica por muchos sistemas de ocultamiento insertos en las instituciones políticas, económicas e incluso científicas y educativas. Pero al mismo tiempo, las formas hegemónicas de poder son también espacios de ignorancia de las experiencias y conocimientos de los grupos subordinados y de sus prácticas cotidianas. En este sentido, la democracia supone un juego siempre tenso de tensiones entre conocimientos e ignorancias que circulan o, por el contrario quedan ocluidos por las estructuras sociales. Los modelos de ciudadanos superdeliberadores (democracia deliberativa), ciudadanos expertos (democracia epistémica) o, en el otro extremo ciudadanos emocionales (democracias populistas) son formas distorsionadoras de epistemología política.

En la propuesta que hago, muy en la línea de la democracia deweyana pluralista y experimental, pero siempre conflictiva y plural que defiende José Medina, no se pueden separar la ética y política de la creencia de la ética y política ciudadana. Se trata de promover la conciencia de co-agencia y co-autoría tanto en el desarrollo de planes conjuntos de acción colectiva como sobre todo de control y vigilancia epistémica. La bivalencia de la noción de riesgo expresa bien un modo de situarse en el espacio social como un espacio de posibilidades cuya realidad depende entre otros muchos factores del desarrollo de virtudes colectivas ciudadanas epistémicas, que, en diversas escalas de orden social, desde lo comunitario a lo institucional, hacen visibles estas posibilidades y con ellas las dimensiones de lo que está en juego y la separación de los riesgos que son aceptables de los que son inaceptables.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alfano, Mark (2014). "Stereotype threat and intellectual virtue". In Owen Flanagan & Abrol Fairweather, *Naturalizing Virtue*. Cambridge University Press. pp. 155-74.
- Anderson Elizabeth (1999) "What is the Point of Equality?" *Ethics*, 103, pp. 287-337.
- Anderson Elizabeth (2009) "Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value" (in Christiano T. and Christman J. (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, , pp. 213-227;
- Ameson Richard (2003) "Debate: Defending the Purely Instrumental Account of Democratic Legitimacy," *Journal of Political Philosophy*, 11, pp. 122-132;
- Baehr Jason (2010) " 'Is There A Value Problem?'" , in Adrian Haddock, Alan Millar, and Duncan Pritchard (eds.) *The Nature and Value of Knowledge*, Oxford: Oxford University Press
- Beerbohm, Eric (2012). *In our name: the ethics of democracy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- Brennan Jason (2011) *The Ethics of Voting*, Princeton: Princeton University Press,
- Brennan Jason "The Right to a Competent Electorate," *Philosophical Quarterly*, 61(2011), pp. 700–724,
- Brennan, Jason (2016) *Against Democracy*, Princeton University Press
- Brighouse Harry (1996), "Egalitarianism and Equal Availability of Political Influence," *The Journal of Political Philosophy*, 4, pp. 118–141
- Brighouse Harry "Democracy and Inequality," (in A. Carter A. & G. Stokes, (eds.), *Democratic Theory Today*, Cambridge: Cambridge Polity Press, 2002);
- Brighouse Harry "Egalitarianism and Equal Availability of Political Influence," *Journal of Political Philosophy* 4(1996), pp. 118–141,
- Brighouse Harry, "Political Equality and the Funding of Political Speech," *Social Theory and Practice*, 21(1995), pp. 473–500;
- Broncano, Fernando (2020) "Teoría y práctica de las fraternidades epistémicas", *Dilemata*, 33, 11-21
- Broncano-Berrocal, Fernando & Vega-Encabo, Jesús (2020). "A taxonomy of types of epistemic dependence: introduction to the Synthese special issue on epistemic dependence". *Synthese* 197 (7):2745-2763.
- Broncano-Berrocal, Fernando (2017). "Epistemic dependence and cognitive ability." *Synthese* 197 (7):2895-2912.
- Broncano-Berrocal, Fernando (2019). "Luck as Risk". In Ian M. Church & Robert J. Hartman, *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck*. New York: Routledge
- Buchanan Allen, "Political Legitimacy and Democracy," *Ethics*, 122(2002), pp. 689–719;
- Certeau, Michel de (1990) *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana (2000)
- Charles Beitz, *Political Equality: An Essay in Democratic Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1989);
- Christiano Thomas (1996), *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*, Boulder: Westview Press
- Christiano Thomas (2003) "Is Democracy merely a Means to Social Justice?" in Reeve A. and Williams A. (eds.), *Real Libertarianism Assessed: Political Theory after Van Parijs*, New York: Palgrave Macmillan, , pp. 172–200,
- Christiano Thomas (2008) *The Constitution of Equality: Democratic Authority and its Limits*, Oxford University Press.
- Christiano Thomas "Is Democracy Merely a Means to Social Justice?" (in Andrew Reeve and Andrew Williams, (eds.), *Real Libertarianism Assessed: Political Theory after Van Parijs*, New York: Palgrave Macmillan, 2003),
- Christiano Thomas, "Debate: Estlund on Democratic Authority" *Journal of Political Philosophy* 17(2009), pp. 228–240;
- Code, Lorraine (1987). *Epistemic responsibility*. Hanover, N.H.: Brown University Press by University Press of New England.
- Cohen Joshua "Democratic Equality," *Ethics* 99(1989), pp. 727–775;
- Cohen Joshua, "Deliberation and Democratic Legitimacy" (in Alan Hamlin and Philip Pettit (eds.), *The Good Polity*, Oxford and New York: Basil Blackwell, 1989),
- Craig, Edward (1999) *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Oxford: Oxford University Press

- Dworkin Ronald, "What is Equality? Part 4: Political Equality," *University of San Francisco Law Review*, 22(1987), pp. 1-30;
- Eric Beerbohm, *In Our Name: The Ethics of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2012);
- Estlund David, *Democratic Authority: A Philosophical Framework* (Princeton: Princeton University Press, 2008).
- Fantl, Jeremy; Mcgrath, Matthew (2007) "On Pragmatic Encroachment in Epistemology", *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (3):558-589.
- Fricker, Miranda (2009). The Value of Knowledge and The Test of Time. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 64:121-138
- Fricker, Miranda (2017) *Injusticia epistémica: El poder y la ética del conocimiento*, trad. Alicia García, Barcelona: Herder, orig. 2007, Oxford University Press
- Goguen, S. (2019) "Positive Stereotypes" en Sherman, Benjamin R.; Goguen, Stacey (eds.) (2019) *Overcoming Epistemic Injustice: Social and Psychological Perspectives (Collective Studies in Knowledge and Society*. Londres: Bloomsbury Publishing
- Goldberg, Sandy (2011) "The Division of Epistemic Labor" *Episteme* 8.1: 112-125, p112
- Goldman, Alvin (1999) *Knowledge in a Social World*, Oxford: Clarendon Press
- Goldman, Alvin (2010) "System-Oriented Social Epistemology", Szabó Gendler, Tamar & Hawthorne, John (eds) *Oxford Studies in Epistemology vol. 3*, Oxford University Press.
- Goodin Robert (2003), *Reflective Democracy*, Oxford University Press.
- Goodin, Robert E. & Spiekermann, Kai (2018). *An Epistemic Theory of Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Griffin Christopher (2003) "Democracy as a NonInstrumentally Just Procedure," *Journal of Political Philosophy*, 111, pp. 111-121
- Griffin Christopher (2016) "Voting turnout, Equality, Liberty and Representation: Epistemic Versus Procedural democracy," *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 19, pp. 283-300
- Griffin Christopher G. (2003), "Democracy as a Non-instrumentally Just Procedure," *Journal of Political Philosophy* 111, pp. 111-121;
- Howard Jeffry (2019), "The Labors of Justice: Democracy, Respect, and Judicial Review," *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 22, pp. 179-199
- Kitcher, Philip (2001) *Science, Truth, and Democracy*, Oxford: Oxford University Press
- Kolodny, Niko (2014a). "Rule Over None I: What Justifies Democracy?" *Philosophy and Public Affairs* 42 (3):195-229.
- Kolodny, Niko (2014b) "Rule Over None II: Social Equality and the Justification of Democracy". *Philosophy and Public Affairs* 42 (4):287-336.
- Kvanvig, Jonathan L. (2005) "Truth is not the Primary Epistemic Goal", in Matthias Steup & John Turri, *Contemporary Debates in Epistemology*. Chichester: Wiley-Blackwell. pp. 285-295
- Lackey, Jennifer, 2007, "Why We Don't Deserve Credit for Everything We Know", *Synthese*, 158(3): 345-361
- Landemore Hélène (2017) *Democratic reason: Politics, collective intelligence, and the rule of the many*, Princeton: Princeton University Press.
- López-Guerra Claudio (2014) *Democracy and Disenfranchisement: The Morality of Electoral Exclusions*, Oxford: Oxford University Press.

- Luhmann, Niklas (1993) "The concept of Risk", in *Risk: A Sociological Theory*, trad. Rhodes Barrett, Berlín: De Gruyter Brill
- Medina, José (2011). "Toward a Foucaultian Epistemology of Resistance: Counter-Memory, Epistemic Friction, and Guerrilla Pluralism". *Foucault Studies* 12:9-35.
- Medina, José (2013) *The Epistemology of Resistance*, Oxford: Oxford University Press
- Medina, José (2017) "Varieties of Hermeneutical Injustice." en *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, eds- Ian James Kidd, José Medina y Gaile Pohlhaus Jr., New York: Routledge.
- Medina, José (2023) *The Epistemology of Protest: Silencing, Epistemic Activism, and the Communicative Life of Resistance*, Oxford: Oxford University Press.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Mouffe, Chantal (2000). *The Democratic Paradox*. Londres: Verso.
- Mouffe, Chantal (2013). *Agonistics: Thinking the World Politically*. Londres: Verso.
- Mulligan Thomas "On the Compatibility of Epistocracy and Public Reason," *Social Theory and Practice* 41(2015), pp. 458–476;
- Mulligan Thomas, "Plural Voting for the Twenty-first Century," *The Philosophical Quarterly* 68(2017), pp. 286–306,
- Ober Josiah (2010) *Democracy and Knowledge: Innovation and Knowledge in Classical Athens*, Princeton: Princeton University Press.
- Pettigrew, Richard, (2019), "Veritism, Epistemic Risk, and the Swamping Problem", *Australasian Journal of Philosophy*, 97(4): 761–74.
- Pritchard Duncan, 2009, "The Value of Knowledge", *The Harvard Review of Philosophy*, 16(1): 86–103.
- Pritchard, Duncan (2007) *Epistemic Luck*. Oxford: Oxford University Press
- Queloz, Matthieu (2021) *The Practical Origins of Ideas. Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering*, Oxford: Oxford University Press
- Saffon Maria Paula and Urbinati Nadia, "Procedural Democracy, the Bulwark of Equal Liberty," *Political Theory* 41(2013), pp. 441–481;
- Scheffler, Samuel, "What is Egalitarianism?," *Philosophy & Public Affairs* 31(2003), pp. 5–39.
- Scott, James (1990) *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ciudad de México: Ediciones Era (2000)
- Sen Amartya (1999) *Development as Freedom*, New York: Alfred A. Knopf Inc, 1999)
- Shklar, Judith (1990) *The Faces of Injustice* Yale: University Press, 1990
- Somin Ilya (2013), *Democracy and Political Ignorance: Why Smaller Government is Smarter*, Stanford: Stanford University Press.
- Sosa, Ernest (2021) *Epistemic Explanations: A Theory of Telic Normativity, and What it Explains*, Oxford: Oxford University Press.
- Sperber, Dan ; Clément, Fabrice ; Heintz, Christophe ; Mascaro, Olivier ; Mercier, Hugo ; Origi, Gloria & Wilson, Deirdre (2010). "Epistemic Vigilance". *Mind and Language* 25 (4):359-393.
- Talis Robert (2009), *Democracy and Moral Conflict*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Talis, Robert, Aikin, Scott. (2014) *Why We Argue (And How We Should): A Guide to Political Disagreement*, Londres: Routledge

- Urbinati Nadia (2014), *Democracy Disfigured* (Cambridge: Harvard University Press,).
- Van Parijs Philippe (1996), "Is Democracy Compatible with Justice?" *The Journal of Political Philosophy* 4, pp. 101–117.
- Vega-Encabo, Jesús (forthcoming). Autonomy and knowledge: comments on Adam Carter's Autonomous Knowledge. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*.
- Walzer Michael (1983) *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford: Martin Robertson
- Williams, Bernard (2002) *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*, trad. Alberto Álvarez, Rocío Orsi, Madrid: Tusquets 2006 (original *Truth and Truthfulness*, Princeton: Princeton University Press)
- Ziliotti, Elena (2020). "Democracy's Value: A Conceptual Map". *Journal of Value Inquiry* 54 (3):407-427.
- Zimmerman, Michael J. and Ben Bradley (2025) "Intrinsic vs. Extrinsic Value", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/value-intrinsic-extrinsic/>>.

LA RESPUESTA DE SOSA AL ARGUMENTO DEL SUEÑO

SOSA'S RESPONSE TO THE DREAM ARGUMENT

CARLOS CAORSI

Licenciado en psicología.
Profesor libre del Instituto de Filosofía de la Facultad
y Humanidades y ciencias de la Educación
Universidad de la República
Montevideo/Uruguay
cecaorsi@hotmail.com
orcid: 0000-0003-1725-3891

Recibido: 14/10/2025
Revisado: 27/10/2025
Aceptado: 16/02/2026

Resumen: En este artículo me propongo hacer una reconstrucción sistemática y una evaluación de la propuesta anti-escéptica de Sosa. El análisis se centrará de modo fundamental en el argumento escéptico del sueño. En una primera instancia me propongo esquematizar la estructura básica fundamental del argumento, la cual no siempre resulta del todo clara en el texto original. En segunda instancia propongo una instrumental adicional de análisis, que Sosa no utiliza, a los efectos de arrojar mayor luz sobre lo que subyace al argumento. Finalmente propongo una defensa plausible del argumento que conservando el espíritu de Sosa, hará uso de los elementos introducidos en la segunda parte.

Palabras Clave: Escepticismo, Imaginación, Sosa, Sueño.

Abstract: In this article, I propose a systematic reconstruction and evaluation of Sosa's anti-skeptical proposal. The analysis will focus primarily on the skeptical dream argument.

First, I outline the fundamental basic structure of the argument, which is not always entirely clear in the original text. Second, I propose additional analytical tools, which Sosa does not use, in order to shed greater light on the underlying argument. Finally, I propose a plausible defense of the argument that, while retaining Sosa's spirit, will make use of the elements introduced in the second part.

Keywords: Skepticism, Imagination, Sosa, Dream.

1. ESQUEMA DEL MODELO DE SOSA

En esta primera parte me propongo hacer una exposición esquemática que permita ver con claridad la estructura del argumento de Sosa.

1. Para ello voy a comenzar con una distinción entre: a) Eventos *físicos* y b) Eventos *mentales*.

Esquematicemos un modo habitual en que los eventos físicos *causan* eventos mentales:

Un evento físico, actúa sobre nuestro sistema receptor y produce una serie de eventos mentales. Un ejemplo podría ser:

Causa (evento físico) Se nos aparece un león con actitud amenazante → *experiencia fenoménica* como que un león me amenaza (evento mental) → *creencia* de que estoy en peligro (evento mental) → *evaluación* de la mejor alternativa para escapar del peligro (evento mental) → *resolución* de que lo mejor es salir corriendo (evento mental) → me *dispongo* a salir corriendo (evento mental) → Efecto (físico) Salgo corriendo.

Representemos esto con el siguiente esquema:

Causa (Ef₁) → Em₁ → Em₂ → Em₃ → ... → Em_n → Efecto (Ef₂).¹

Ahora, utilicemos este esquema para exponer el modelo ortodoxo del sueño. Según este modelo lo que diferencia el sueño de la vigilia son la causa y el efecto, o sea Ef₁ y Ef₂, mientras que los diferentes Em_i, son los mismos (o al menos indistinguibles) en el sueño y la vigilia. Podríamos resumir esto señalando que en el modelo ortodoxo la causa es de algún tipo interno, a diferencia del estímulo externo que cumple ese rol en la vigilia. De acuerdo con esto nuestros estados mentales en el sueño y la vigilia son intrínsecamente iguales.

2. Distingamos ahora los dos escenarios que están en juego: Esc1 nuestro *mundo real* y Esc2, *el contenido de nuestro sueño*. Cuando nos encontramos en estado de vigilia estamos inmersos en el escenario Esc1, mientras que *en el sueño* nuestro escenario es Esc2.

Y ahora veamos la objeción escéptica: Si nuestros Em_i, son intrínsecamente iguales, ¿cómo sabemos en qué escenario nos encontramos? Aun cuando estemos despiertos nuestro acceso al mundo real se da *a través* de nuestra experiencia fenoménica; esa es la única evidencia que tenemos del evento físico que ocurre en el mundo real. Pero si nuestras experiencias fenoménicas son

1 Donde "Ef" está por evento físico y "Em" por evento mental y lo subíndices indican la diferencia entre ellos, y si se desea su orden de prelación. El signo "→", puede leerse como "da lugar a" o "causa".

intrínsecamente iguales, estemos soñando o despiertos, no podemos saber en qué caso nos encontramos, si despiertos o soñando. De modo que si uno afirma “He aquí una mano”, el escéptico podría replicar, ¿cómo sabe que está viendo una mano y no simplemente soñando que ve una mano?

1.1. *El modelo de Sosa del sueño como imaginación.*

El punto central de la propuesta de Sosa será establecer la distinción entre “en el sueño” y “mientras sueño”. Esto agrega un elemento más a la dicotomía sueño-vigilia.

De acuerdo con el modelo ortodoxo teníamos:

1. Escenario real: Vigilia
2. Escenario del sueño: en el sueño.

En la propuesta de Sosa tenemos tres:

1. Escenario real: Vigilia
2. Escenario real: mientras sueño
3. Escenario del sueño: en el sueño

Parece claro que tanto cuando estamos despiertos, como *mientras soñamos* estamos inmersos en el escenario real. Mientras soñamos estamos en nuestro dormitorio, en la cama, junto a la mesa de luz y los objetos que se encuentran sobre ella. Mientras estamos despiertos podemos estar en ese mismo lugar, o en cualquier otro que configure parte de la realidad.

Pero el argumento clave radica en señalar que “mientras soñamos” no tenemos las experiencias que tenemos en el sueño. En el sueño puede que un león me persiga, pero mientras sueño nada de esto sucede. Y esto es así respecto de todos los Em_i . Que en el sueño tenga un determinado Em_i , no significa que lo tenga mientras sueño.² Es decir la inferencia que va de “En mi sueño Em_i ” a “Mientras sueño Em_i ”, no es una inferencia válida.

En el supuesto de que esto es correcto³, veamos que sucede con el argumento escéptico del sueño.

2 En *Epistemology*, cap. 2, pág. 26 y ss. Sosa desarrolla argumentos, a mi modo de ver totalmente convincentes de este punto. Y lo hace de forma más desarrollada en la conferencia 1, “Dreams and Philosophy”, en *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I*, los cuales no voy a repetir aquí.

3 Ver nota anterior.

Aun cuando *en el sueño* crea que un león me persigue, *mientras sueño* no tengo tal creencia.⁴ Mientras sueño lo que tengo son creencias y voliciones *latentes*, las cuales no coinciden con las creencias que puedan aparecer en el sueño. Si mientras sueño creyera que un león me persigue no me quedaría tranquilamente en la cama sino que haría todo lo posible por huir de dicha amenaza. Mientras sueño, para usar un ejemplo de Sosa, es como si asistiera a la proyección de una película. Dicha película es el contenido del sueño y yo (mientras sueño) soy un espectador del mismo. Y así como si cuando estoy viendo una película en la cual están bombardeando una ciudad, yo no salgo despavorido del cine, ni trato de buscar refugio de los bombardeos, mientras sueño tampoco reacciono al contenido del sueño como si se tratara de un evento real.

De este modo podemos considerar dos situaciones en las que un sujeto S, puede estar:

Situación 1. Mirando (imaginando) el escenario de un sueño.

Situación 2. Mirando algo que sucede en la realidad que lo circunda.

En ambos casos se encuentra en el escenario de la realidad, pero su postura frente a los dos escenarios es distinta. Si en el escenario del sueño está viendo una mano, mientras sueña *no cree* estar viendo una mano. Si en el escenario de la realidad, uno está viendo una mano, entonces realmente *cree* que la está viendo. Como mientras sueño *no creo*, si creo no puedo estar soñando.

Luego si creo que estoy viendo una mano, no puedo estar soñando que veo una mano.

Planteemos en forma de diálogo el desafío escéptico:

Yo: Aquí hay una mano.

Escéptico: ¿Cómo sabe que está viendo una mano y no simplemente soñando que ve una mano?

Yo: Si estuviese soñando que veo una mano, entonces usted y su pregunta formarían parte de mi sueño y no de la realidad. Salvo que usted sostenga que puedo de forma simultánea *estar soñando* cuando digo que veo una mano y *despierto* cuando usted me plantea su pregunta. Por lo tanto parecería que usted *sólo puede plantearme su desafío en el sueño, pero no en la realidad*. Porque una condición para que usted me plantee su desafío es que esté despierto, entonces si usted me lo plantea estoy despierto y viendo en realidad una mano.

4 Es más, Sosa afirma: "Si esto es así, entonces lo que uno *sabe* cuándo sueña es que está en la cama. Uno se postra ante el conocimiento de que estará allí durante horas y dicho conocimiento no desaparece". (las cursivas me pertenecen) *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I*, Version Española: Pag. 33.

2. ALGUNAS CONSIDERACIONES ADICIONALES

Lo que he planteado es un desarrollo esquemático del argumento de Sosa, pero me interesaba plantear claramente su estructura principal. Sé que he omitido muchos aspectos importantes, que Sosa trata cuando lo expone, pero su omisión obedece, por un lado a no limitarme a decir con otras palabras lo que Sosa ya dice y argumenta, y por el otro y más importante a que su consideración podría desviar la atención de los puntos que deseo desarrollar. Creo que el argumento del sueño y la respuesta de Sosa al mismo, a veces resultan, por así decirlo, escurridizas. Por momentos nos parece claro y por momentos, nos surge la duda, de que en un sueño realista quizá no tenemos una respuesta respecto de sí cuando afirmo que veo una mano realmente la estoy viendo, o simplemente estoy soñando que la estoy viendo. Que aunque en el sueño *no* creo y en la vigilia *si*, cómo puedo descubrir si realmente *estoy creyendo*, o *imaginado* (por decirlo de alguna manera). Sosa ha desarrollado criterios de discernibilidad entre las dos situaciones, de los cuales nos ocuparemos más adelante.

Trataré, en lo que sigue, señalar lo que considero puede ser una de las causas de dicha incertidumbre y de algunas de esas objeciones. Para ello voy a introducir unas consideraciones y diferencias, que si bien Sosa no trata, creo que son compatibles con su argumento.

Por un lado voy a establecer una diferencia en lo que respecta al Yo. Creo que puede ser esclarecedor distinguir entre el Yo⁵ “personaje del sueño” (Yo_P) y el Yo “que sueña o se encuentra en estado de vigilia” (Yo_R).

A su vez voy a retomar diferencia ya propuesta entre dos escenarios, el escenario del sueño y el escenario de la realidad. El escenario del sueño configura un escenario más estrecho que el de la realidad y no tiene carácter autónomo. El escenario de la realidad es un escenario más amplio y es autónomo. Con esto quiero decir: el escenario del sueño (más estrecho) no puede constituirse a menos que lo haga dentro del escenario más amplio de la realidad. Si no se diera este escenario más amplio, el escenario del sueño sería imposible.⁶

Como un instrumento adicional voy a pelar a la distinción de Frege entre la barra de contenido (“— p”) y la barra de juicio (“├— p”), (las cuales deben

5 Cuando hablo de “yo” no me refiero a una instancia psíquica, como podría ser el caso en el psicoanálisis, simplemente me refiero al sujeto, pero como a diferencia del término “sujeto”, el término “Yo” es indexical, Russell diría, un particular egocéntrico, he optado por el uso de este término.

6 Este punto quedará más claro en los desarrollos que se dan a continuación.

leerse: “— p” = el pensamiento que p⁷ y “⊢ p” = la afirmación, o el juicio de, que p)⁸.

Una vez presentado este instrumental adicional, volvamos a nuestro esquema inicial:

Descripción general de los eventos físicos *causando* eventos mentales

1. Causa (Ef₁) → Em₁ → Em₂ → Em₃ → ... → Em_n → Efecto (Ef₂).

Modelo ortodoxo:

2. En el sueño: Causa, Estimulo interno → Em₁ → Em₂ → Em₃ → ... → Em_n → Efecto (Em_{n+1}).

Donde los Em_i de 1 y 2, son indiscernibles, excepto el efecto (Em_{i+1})

Modelo de Sosa

3. 1 y 2 + Mientras sueño: Em_a → Em_b → Em_c → ... → Em_n. Donde los Em_i tienen carácter latente y son diferentes de los Em_i de 2.⁹

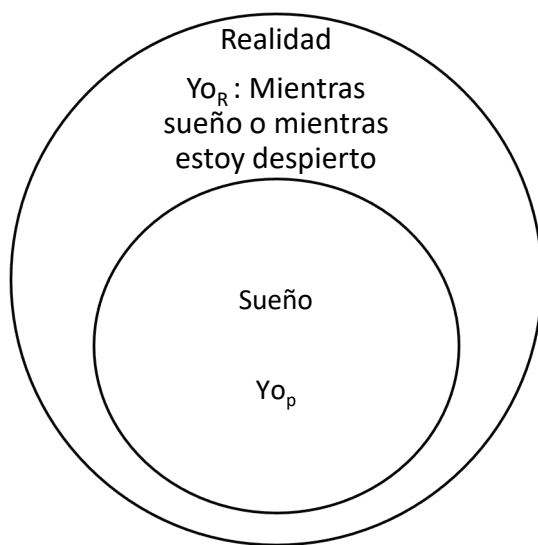
Ahora representemos estos modelos haciendo uso del instrumental adicional recién introducido. Podríamos representar la articulación entre los distintos escenarios y los distintos Yo¹⁰ en la siguiente figura:

7 Dice Sosa “ Lo que es importante para la epistemología, ..., es que al soñar realmente no creemos, sino que tan sólo *construimos creencias*. *Una epistemología de las virtudes: Creencia apta y conocimiento reflexivo (I)*, Pág. 37 (las cursivas me pertenecen)

8 Uso el signo “⊢”, también llamado barra del juicio, para indicar no sólo la afirmación, sino también todo lo que ésta supone, como creer, evaluar, decidir, etc.

9 La razón por la que uso en este caso como subíndices, letras y no números, es para no dar la falsa impresión de que los Em *en el sueño*, puedan ser de algún modo los mismos que los Em *mientras sueño*.

10 Al hablar de distintos Yo, no quiero afirmar que se trate de distintos sujetos, lo que quiero destacar es que el mismo sujeto puede estar en realizar distintas actividades en forma simultánea. Aclaremos esto con un ejemplo: Un novelista está escribiendo una novela. En ese momento se encuentra *imaginado* el desarrollo de su novela, el personaje de la misma, como ese personaje respondería a determinadas situaciones, etc. Pero al mismo tiempo *sabe* que está en su estudio, escribiendo en su computadora, que su mascota se encuentra durmiendo apoyada el su pie, y cosas por el estilo. Mientras imagina puede que se coloque en el lugar del personaje a los efectos de atribuirle intenciones, pensamientos, creencias, etc., sin embargo esto no lo cree de sí mismo. Si imagina que su personaje está planeando un crimen, el novelista no cree que es él quien lo está planeando. Es decir, se trata de un solo sujeto que, esta *imaginando* y al mismo tiempo *sabiendo*, que está imaginado y dónde lo está haciendo.



- El escenario más amplio de la realidad es un escenario autónomo
- El escenario del sueño no es un escenario autónomo: Se da dentro de un escenario más amplio que es el de la realidad. Obsérvese que para que el sueño se produzca, necesita de un soñador y el soñador está en el escenario más amplio, fuera del escenario estrecho del sueño.
- El Yo_p dentro de su escenario estrecho: $\vdash (Em_1 \rightarrow Em_2 \rightarrow Em_3 \rightarrow \dots \rightarrow Em_n.)$
- El Yo_R, se encuentra en el escenario más amplio (el de la realidad). En dicho escenario puede estar en dos estados: soñando, o despierto.
- El Yo_R, mientras sueña: $\vdash (Em_1 \rightarrow Em_2 \rightarrow Em_3 \rightarrow \dots \rightarrow Em_n.)$, es decir construye pensamientos que constituyen el escenario del sueño y de manera latente $\vdash (Em_a \rightarrow Em_b \rightarrow Em_c \rightarrow \dots \rightarrow Em_n.)$ que son distintos de los del escenario del sueño. Es decir estos Em_i son acerca de su estar dormido en su cama, de sus creencias de como estará el tiempo mañana, de su disposición a realizar tal o cual cosa al otro día, etc.
- El Yo_R, cuando esta despierto $\vdash (Em_1 \rightarrow Em_2 \rightarrow Em_3 \rightarrow \dots \rightarrow Em_n.)$, los cuales podrían ser iguales o no a los del escenario del sueño.

Hechas estas observaciones, cabe preguntarnos ¿A qué yo está dirigido el desafío escéptico?

Si fuera a Yo_p el desafío sería parte del contenido del sueño y quedaría enmarcado en el escenario más estrecho. No se daría en el escenario de la realidad, y por lo tanto no podría ser un desafío real.

Luego debe estar dirigido al Y_{OR} . Como vimos éste puede estar en dos estados mientras sueña, o mientras está despierto. Sería bastante extraño que fuera dirigido al Y_{OR} mientras sueña. Ya que mientras sueña está durmiendo y ha descendido su capacidad de recepción de estimulación externa, y como sabemos, mientras sueña lo que sabe es que está acostado en su cama, etc. etc. Luego parece obvio que debe ser dirigido al Y_{OR} , cuando está despierto. Pero si se dirige a éste cuando está despierto, el desafío se anula. Si sólo puedo plantear el desafío de que podría estar soñando, a alguien que esta despierto, entonces la *condición necesaria* para plantear el desafío desmiente al desafío mismo. Es decir sólo sería posible plantear dicho desafío si fuera falso.

Y creo que algunas objeciones al argumento de Sosa podrían provenir de no diferenciar el Y_{OP} , del Y_{OR} mientras sueña. Sin duda a veces es fácil ignorar dicha diferencia dado que para que se presente Y_{OP} es necesario que el Y_{OR} esté soñando. Es decir el Y_{OP} depende del Y_{OR} y hay que estar muy atentos para no *confundir esta dependencia con identidad*. Y creo que esta es al menos una de las razones por las cuales el argumento del sueño y la respuesta de Sosa al mismo, a veces resultan escurridizas. Por lo tanto volveré sobre la cuestión a los efectos de ver si es posible establecer las cosas más claramente.

Recordemos lo que señalamos en la sección 2.

- a. El Y_{OP} dentro de su escenario del sueño: $\vdash (Em_1 \rightarrow Em_2 \rightarrow Em_3 \rightarrow \dots \rightarrow Em_n.)$
 - b. El Y_{OR} , se encuentra en el escenario más amplio (el de la realidad). En dicho escenario puede estar en dos estados: soñando, o despierto.
 - c. El Y_{OR} , mientras sueña: $\vdash (Em_1 \rightarrow Em_2 \rightarrow Em_3 \rightarrow \dots \rightarrow Em_n.)$, es decir construye pensamientos que constituyen el escenario del sueño y de manera latente $\vdash (Em_a \rightarrow Em_b \rightarrow Em_c \rightarrow \dots \rightarrow Em_n.)$ que son distintos de los del escenario del sueño. Es decir estos Em_i son acerca de su estar dormido en su cama, de sus creencias de como estará el tiempo mañana, de su disposición a realizar tal o cual cosa al otro día, etc.
 - d. El Y_{OR} , cuando esta despierto $\vdash (Em_1 \rightarrow Em_2 \rightarrow Em_3 \rightarrow \dots \rightarrow Em_n.)$, los cuales podrían ser iguales o no a los del escenario del sueño.
1. El Y_{OP} , según a., podría $\vdash$ Estoy despierto.
 2. El Y_{OR} , por c., mientras sueña $\vdash$ Estoy despierto.
 3. El Y_{OR} , por d., $\vdash$ Estoy despierto.

La coincidencia de lo afirmado entre 1. y 3., es lo que conduce dentro del modelo ortodoxo a sostener que es imposible diferenciar la vigilia del sueño.

Pero la coincidencia no es completa porque ignora la diferencia entre Y_{OP} y Y_{OR} , y es esta diferencia a la que da lugar, aunque en forma implícita, la teoría del sueño como imaginación. De que yo me imagine diciendo que estoy despierto a que yo afirme que estoy despierto hay una diferencia que no podemos soslayar.

2.1. Nuevas consideraciones adicionales

Si como hemos supuesto el modelo del sueño como imaginación es correcto entonces *mientras soñamos*:

1. No tenemos *creencias* reales¹¹
2. Tenemos *experiencias* reales.

A los efectos de dejar esto más claro, analicemos primero un ejemplo no perteneciente al sueño, para después centrarnos específicamente en el caso del sueño.

Ej. 1. Si estoy mirando una película de ficción, *tengo una experiencia real*, en efecto veo lo que se proyecta en la pantalla, sigo la trama de lo que sucede en la película y me sumerjo, por así decirlo, en la misma. Todas éstas son en efecto experiencias reales.

Sin embargo no *creo realmente* lo que está sucediendo en la película, al punto que no actúo como debería hacerlo si lo creyera.

Ahora consideremos el caso del sueño. De modo similar a lo que sucede en el ejemplo 1 con el espectador, el Y_{OR} *mientras sueña*, tiene la *experiencia real* de ver lo que sucede en el contenido del sueño, pero *no cree* en lo que sucede en ese contenido y por lo tanto no actúa del modo que debería si creyera lo que sucede en el sueño. Lo que cree y sabe es que está durmiendo en su cama.

Ahora supongamos que en un sueño realista *tengo la experiencia real* de estar viendo una mano. El Y_{OP} cree que está viendo una mano, pero el Y_{OR} mientras sueña *no tiene* la creencia de estarla viendo. El Y_{OR} mientras sueña tiene la experiencia de estar viendo una mano, al igual que el Y_{OR} en la vigilia tiene la experiencia real (en el ejemplo 1) de estar mirando una película, pero así como que éste *no cree* que lo que sucede en la película es real, el Y_{OR} mientras sueña tampoco cree que está viendo una mano. Luego si *cree* que está viendo una mano no está soñando sino despierto. Obsérvese que la creencia podría ser falsa, en el sentido de que confundiera otra cosa con una mano en ese momento. Pero la cuestión importante no reside en ese hecho sino en *que en efecto cree* que está viendo una mano. Su creencia podría ser falsa, pero no

¹¹ Una epistemología de las virtudes: Creencia apta y conocimiento reflexivo (II), nota al pie n° 8 pág. 37.

por el hecho de estar soñando, porque si estuviera soñando no tendría ninguna creencia.

Pero a esto ¿no podría objetarse que en un sueño realista el sujeto, cree que está viendo una mano? Es decir, que su creencia de estar viendo una mano sea parte de su sueño. Bueno el Y_{OP} por supuesto podría creerlo, *en el sueño* el Y_{OP} podría creerlo; es decir *en el sueño* el Y_{OP} tiene la experiencia de que está viendo una mano y cree que la está viendo. La cuestión es si el Y_{OR} *mientras sueña* lo cree. Si ese fuera siempre el caso, el Y_{OR} *mientras sueña* que un león lo persigue, creería en efecto que un león lo persigue pese a lo cual permanecería cómodamente en su cama. Esta es una situación que podríamos catalogar de irracional o por lo menos absurda.

Luego parece que mi *creencia* de que estoy viendo una mano funciona como una *garantía* de que no estoy soñando. Como señala Sosa:

Si realmente *me pregunto* si percibo una mano, no puedo sin embargo estar soñando acerca de mi mano y cómo la percibo. Por lo tanto, parece que tenemos un acceso privilegiado similar al que tenemos con *la protección ante el argumento del sueño*.¹²

Consideremos ahora la afirmación “Estoy despierto”. ¿Podría esta afirmación ser falsa? Supongamos que lo es. En ese caso debería estar durmiendo. Pero si realmente estoy durmiendo no puedo afirmar nada. Luego supongamos que no simplemente estoy durmiendo, sino que además estoy soñando, y en mi sueño profiero “Estoy despierto”. En ese caso la afirmación “Estoy despierto” sería parte del contenido del sueño y por lo tanto debería ser proferida por Y_{OP} . El Y_{OR} *mientras sueña* podría contemplar esa escena, pero como vimos en los casos anteriores, no la creería. Luego el Y_{OR} *mientras sueña*, no haría esa afirmación. Por lo tanto el único que realmente podría hacer esa afirmación es el Y_{OR} en estado de vigilia. Luego si esa afirmación es en efecto realizada, es realizada por el Y_{OR} en estado de vigilia. Por lo tanto la afirmación *estoy despierto* no puede ser falsa.

Tal vez volviendo al ejemplo del cine podamos hacer esto más intuitivo. Supongamos que soy uno de los personajes de la película que estoy viendo. Es decir estoy sentado en la platea y al mismo tiempo soy el personaje de la película. Por decirlo de otro modo, Y_{OR} estoy mirando la película y Y_{OP} estoy actuando en la misma. Supongamos que el Y_{OP} , tiene un accidente de tránsito en la película, ¿lo tengo también Y_{OR} mientras miro la película? Por supuesto que no. Supongamos ahora que Y_{OP} en la película afirma *estoy despierto* y en efecto el Y_{OR} en la platea está despierto en ese momento, pese a lo cual no hace ninguna afirmación. Es más, la película podría parecerle tan aburrida que esté en

12 *Creencia apta y conocimiento reflexivo (I)*, pág. 38. El subrayado me pertenece.

ese momento dormido. ¿Cambia en algo la situación? Por supuesto que no. Esté despierto o dormido el Yo_R en ningún momento hace esa afirmación; de modo que la afirmación queda atrapada en el contenido del sueño. En el escenario de la realidad nadie ha hecho la afirmación estoy despierto, por más que en el sueño (película) la afirmación haya sido hecha por Yo_p. La afirmación no puede salir de la pantalla a la realidad como lo hacen algunos personajes de la película *Días de Radio* de Woody Allen. Luego la única forma en que puede realizarse semejante preferencia es estando despierto, es decir por el Yo_R en estado de vigilia. De acuerdo con esto entonces parece que la afirmación “Estoy despierto” no puede ser falsa.¹³

Esquematicemos este razonamiento.

“Estoy despierto” es siempre verdadera.

1. Para ser falsa debería ser afirmada por alguien que este durmiendo. Y si simplemente está durmiendo, ni afirma ni niega nada.
2. Podría objetarse: Pero si no sólo está durmiendo, sino también soñando, “Estoy despierto” podría ser afirmado *en el sueño*.
3. Respuesta: Si es afirmado en el sueño, sería afirmado por Yo_p. y no tendría mayor peso que lo que afirma un actor en escena.
4. Objeción: Pero puede ser afirmado por Yo_R *mientras sueña*. Yo_R mientras sueña, sabe en forma latente, que está durmiendo y otra cantidad de cosas compatibles con esto. Y si bien una creencia latente puede aflorar a la conciencia desde su almacenamiento, “Estoy despierto” no podría hacerlo porque no puede ser una de las creencias latentes de Yo_R mientras sueña.
5. Por lo tanto el único que puede afirmar “Estoy despierto” es el Yo_R en la vigilia.
6. Por lo tanto “Estoy despierto” no puede ser una afirmación falsa.

Pues bien de la teoría del sueño como imaginación se sigue que “Estoy despierto” no puede ser una afirmación falsa. ¿Es esto suficiente para terminar con la amenaza escéptica? Todavía no. Quedan aún dos amenazas.

13 Como señala Sosa: “La reivindicación de que uno no esté ahora simplemente soñando, que por cierto sería imposible afirmar de manera falsa, debe tener al mismo tiempo un estado epistémico elevando, ya que debe también poder defenderse de una manera reflexiva. Es por esto por lo que parece compartir con el *cogito* cierta seguridad pragmática y también sus propiedades epistémicas, como por ejemplo su elevado grado de auto-sugestión, pues cuando una está despierto y se pregunta a sí mismo si está despierto tiene una fuerte tendencia a responder siempre de manera alternativas”. *Creencia apta y conocimiento reflexivo (I)*, pág. 45.

Primera amenaza: Consideremos el escenario escéptico de Matrix, en el cual estamos sumergidos en un sueño eterno. En ese caso todo lo que pasa por nuestra mente se da en el escenario restringido del sueño. De acuerdo con esto los contenidos de mis estados de conciencia podrían ser en realidad sólo los contenidos de un sueño.

Segunda amenaza: Si bien tengo en este momento la más firme convicción de que estoy despierto, apelar a esta convicción como prueba de que lo estoy es por supuesto arbitrario.

De estas dos amenazas se sigue la siguiente cuestión: ¿De qué manera es posible que crea de una forma no-arbitraria que estoy despierto si no soy capaz de diferenciar internamente mi estado actual, del que tendría en un sueño realista?

Para considerar esta cuestión será útil echar mano a la diferencia que establece Sosa entre conocimiento animal y conocimiento reflexivo.

El conocimiento animal es un tipo de conocimiento que se basa en la percepción directa y las respuestas instintivas a nuestro entorno. Es un conocimiento que se adquiere de manera inmediata y que puede ser susceptible a errores, como sucede en los sueños.

El conocimiento reflexivo por otro lado, constituye un nivel más alto de conocimiento que implica una evaluación crítica de nuestras creencias y la justificación de las mismas. Aquí es donde entran en juego la reflexión y la metacognición, es decir, pensar sobre nuestras propias formas de conocimiento.

Como señale antes, tengo la más firme convicción de que en este momento estoy despierto y escribiendo este artículo en mi computadora. Es más podrá decir que sé que en efecto es así. Pero el escéptico puede preguntarme *cómo sabe* que en efecto es así y que no simplemente está soñando. Al hacerme esta pregunta me obliga a *justificar* mi convicción de que estoy despierto. Yo podría argumentar que hay *una condición* que tengo en este momento y de la que carezco cuando duermo la cual me permite saber que no estoy soñando. Pero por otro lado, ¿cuál es esa condición y cómo sé que está presente? En la medida en que no pueda responder a esta pregunta, no podría justificar mi convicción de estar despierto. Es decir mi *saber* que estaba despierto, antes de que el escéptico me planteara su pregunta sería, en caso de ser algún tipo de conocimiento, lo que Sosa caracteriza como *conocimiento animal*. Pero la única forma de responder a la objeción escéptica es por medio de la reflexión. Es decir, sin reflexión no hay garantías no-arbitrarias de que se satisfaga la supuesta condición. Porque en ausencia de reflexión el que sepa a nivel animal que ahora estoy despierto no implica que lo sepa *reflexivamente*. Y para responder al escéptico es necesario que pueda justificar de modo reflexivo este conocimiento que poseo a nivel animal. De modo que para tener conocimiento reflexivo de que estoy despierto, debería poder distinguir el sueño de la vigilia.

4. CRITERIOS DE DISCERNIBILIDAD ENTRE SUEÑO Y VIGILIA

Todo lo que hemos venido desarrollando aporta seguridad a nuestras creencias perceptivas. Sin embargo con ello el desafío escéptico no queda totalmente superado. Aún resta una cuestión por responder. Si bien hemos demostrado que “Estoy despierto”, no puede ser falsa y por lo tanto si realizo esa afirmación debo estar despierto, ¿qué me asegura que no estoy soñando al hacerla? Si me encontrara en un escenario escéptico tipo Matrix podría estar afirmando que estoy despierto, aunque lo haga en el sueño provocado por la Matrix. Por supuesto que podríamos decir que en ese caso no estoy afirmando nada, porque simplemente estoy soñando. Sin embargo, ese no es el punto. La cuestión es si puedo distinguir si estoy en ese escenario o no. De nuevo, si puedo distinguir entre la vigilia y el sueño.

Para dar una respuesta a esta cuestión, Sosa apela a una distinción planteada por B. Williams¹⁴ entre dos criterios de discriminación.¹⁵

Primer criterio: El primer criterio sostendría que un sueño posible y un flujo de conciencia posible durante la vigilia son *indistinguibles* si y sólo si *todo contenido consciente presente en uno está al mismo tiempo presente en el otro*.

Segundo criterio: Dos escenarios son indistinguibles si y sólo si no podemos decir que estamos en el primero y no en el segundo cuando este es el caso, ni que estamos en el segundo, pero no en el primero, cuando este es el caso.

De acuerdo con el primer criterio resulta obvio que no podemos distinguir la vigilia de un sueño realista. Pero si adoptamos el segundo criterio la cosa cambia. Porque en este caso podríamos decir que es suficiente que podamos decir que estamos despiertos, cuando estamos despiertos, aunque no podamos decir que estamos soñando cuando estamos soñando, para establecer un criterio de discernibilidad entre ambos estados. Sosa lo expresa del siguiente modo:

Aquello que nos permite distinguir los dos estados con un contenido similar solo es el hecho de que en los estados de sueño no estamos afirmando *nada* (ni siquiera el hecho de si percibimos un mundo externo o no), mientras que durante la vigilia percibimos a sabiendas lo que sucede a nuestro alrededor. *Esto* parece suficiente para diferenciar entre ambos estados.¹⁶

14 *Descartes: El proyecto de una investigación pura*. Apéndice 3. Pág. 395 y ss. Editorial Cátedra, Madrid, España, 2ª Edic. 2012.

15 Si bien los criterios cómo los formula Williams, difieren en parte de los que acabo de plantear, tanto Williams como Sosa coinciden en que en el caso del sueño, puedo saber que no estoy soñando, aun cuando no lo estoy, a pesar de que es posible que no pueda saber que estoy soñando cuando lo estoy.

16 *Creencia apta y conocimiento reflexivo (I)*, pág. 46.

Pues bien, el modelo del sueño como imaginación nos permite mostrar cuales son las diferencias entre la vigilia y el sueño. Pero aún en este caso, no me parece que se responda a la pregunta de cómo sé en cual estado me encuentro.

Creo que la solución propuesta por Sosa sigue el siguiente lineamiento:

1. Hay enunciados, que no se pueden afirmar de manera falsa.
2. Como señalamos, una consecuencia de la teoría del sueño de Sosa es que “Estoy despierto” es un enunciado de ese tipo.
3. Consideremos tres posibilidades, respecto de la proposición “Estoy despierto”, a saber creer que estoy despierto, dudar de que estoy despierto y suspender el juicio respecto de si estoy despierto.
4. Dudar de que estoy despierto no parece apropiado dado 1 y 2.
5. Suspender el juicio sobre estar despierto, no parece una opción epistémicamente apropiada dado que tengo una opción que me colocaría en una mejor posición, epistémicamente hablando.
6. Luego la única opción epistémica racionalmente disponible es creer que estoy despierto.

De este modo llegamos a un conocimiento reflexivo de que estamos despiertos. Con ello la amenaza que presentaba el argumento escéptico del sueño, queda finalmente descartada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FREGE, G. “Sobre el Sentido y la Denotación”, en Thomas Moro Simpson *Semántica filosófica; problemas y discusiones*. Siglo XXI editores, Bs. As. Argentina (1973)
- FREGE, G. (1879) *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos*. Instituto de investigaciones filosóficas, UNAM, (1972).
- SOSA, Ernest (2005) “Dreams and Philosophy” *Proceedings and Addreses of the American Philosophical Association*, Nov. 2005, Vol 79, N 2, pp. 7-18
- Sosa, Ernest (2007) *A Virtue Epistemology. Apt Belief and reflective Knowledge, Volume I.* (Version Española *Una epistemología de las virtudes. Creencia apta y conocimiento reflexivo (I)*), Prensas de la Universidad de Zaragoza, España (2018))
- SOSA, Ernest (1991) *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, (1991)
- WILLIAMS, Bernard (1978) *Descartes: El proyecto de la investigación pura*. Editorial Cátedra, Madrid, España (2012).

SOBRE LA DEFENSA DE LAS INTUICIONES FILOSÓFICAS

ON THE DEFENSE OF PHILOSOPHICAL INTUITIONS

MARÍA DOLORES GARCÍA-ARNALDOS

Doctora en Lógica y Filosofía de la Ciencia

Profesora (Facultad de Filosofía)

Departamento Filosofía y Sociedad

Universidad Complutense de Madrid

Madrid/España

dolores.arnaldos@rai.usc.es

ORCID: 0000-0001-9998-8060

Recibido: 20/10/2025

Revisado: 19/01/2026

Aceptado: 16/02/2026

Resumen: En la tradición filosófica, se acepta ampliamente que las intuiciones suelen servir como fuente principal de orientación en nuestro razonamiento, especialmente en el contexto de problemas complejos y abstractos. En consecuencia, algunos filósofos sostienen que las intuiciones poseen una función epistémica distintiva y son capaces de proporcionar una visión auténtica de los dilemas filosóficos. No obstante, este enfoque convencional ha sido objeto de un considerable debate, especialmente en lo que respecta a la fiabilidad de las intuiciones. De hecho, los recientes avances en el campo de la filosofía experimental han puesto en tela de juicio la universalidad de estos pensamientos intuitivos, demostrando su variabilidad entre diferentes culturas e individuos. Sin embargo, esta crítica, aunque significativa, pasa por alto un elemento fundamental: las intuiciones no son fenómenos estáticos, sino que se modifican, refinan y evalúan en el contexto de la praxis filosófica. En este sentido, la propuesta de Ernest Sosa puede arrojar luz sobre el papel de las intuiciones y cómo encajan en el trabajo filosófico competente.

Palabras clave: competencia, capacidad experta, intuición, virtud.

Abstract: In the philosophical tradition, it is widely accepted that intuitions frequently serve as a primary source of guidance in our reasoning, particularly in the context of complex and abstract problems. Consequently, certain philosophers contend that intuitions possess a distinctive epistemic function and are capable of furnishing authentic insight into philosophical dilemmas. Nevertheless, this conventional approach has been the subject of considerable debate, particularly with regard to the reliability of intuitions. Indeed, recent developments in the field of experimental philosophy have called into question the universality of these intuitive thoughts, demonstrating their variability across different cultures and individuals.

However, this critique, while significant, disregards a pivotal element: intuitions are not static phenomena, but are modified, refined, and evaluated within the context of philosophical praxis. In this sense, Ernest Sosa's proposal can shed light on the role of intuitions and how they fit into competent philosophical work.

Keywords: competence, expertise, intuition, virtue.

1. INTRODUCCIÓN

Entre las cuestiones de la literatura reciente sobre meta-filosofía, existe un proficuo debate en torno a las siguientes cuestiones: ¿Qué papel desempeñan las intuiciones en los métodos filosóficos? ¿Es legítimo ese rol?

Tradicionalmente, en filosofía, se acepta que las intuiciones suelen guiar nuestro razonamiento, especialmente cuando nos enfrentamos a problemas complejos y abstractos. Así, algunos filósofos sostienen que las intuiciones tienen un rol epistémico especial y pueden proporcionar una visión genuina de los problemas filosóficos. En efecto, en sus investigaciones, los filósofos suelen basarse en las intuiciones a partir de experimentos mentales (como los casos de Gettier) para poner a prueba hipótesis sobre el conocimiento, o acerca de aspectos éticos o metafísicos. Por ejemplo, según la intuición epistémica que suscitan los casos Gettier, las personas creen intuitivamente que, en ese caso, a pesar de que alguien tiene una creencia verdadera justificada, puede seguir sin saber algo, lo que desafía la definición tripartita de conocimiento. No obstante, esta metodología tradicional ha sido objeto de debate, y, en particular, la fiabilidad de las intuiciones ha sido cuestionada por los desarrollos en filosofía experimental (Weinberg, Nichols & Stich 2001) al demostrar la variabilidad de las intuiciones entre culturas e individuos. Pero esta crítica, aunque importante, pasa por alto un hecho crucial: las intuiciones no son estáticas, sino que se ajustan, refinan y se ponen a prueba dentro de la práctica filosófica. En este sentido, la propuesta de Ernest Sosa puede arrojar luz sobre el papel que tienen las intuiciones y cómo se enmarcan en el trabajo filosófico competente.

Hay que tener en cuenta que la filosofía analítica contemporánea utiliza el término 'intuición' de diversos modos no equivalentes. No presentaré aquí una taxonomía exhaustiva de teorías sobre la naturaleza de la intuición, solo indicaré una clasificación general siguiendo a Nado (2014; 2025)

En las teorías recientes sobre la naturaleza de la intuición hay enfoques en los que las intuiciones se entienden como un tipo de *creencias* (Lewis 1983), o son juicios, o algo parecido a una disposición o *inclinación* a creer o juzgar (Sosa 2007b, 101).

Quienes rechazan los enfoques doxásticos de la intuición suelen afirmar que la intuición es, en cambio, un tipo único de actitud proposicional, más comúnmente, una especie de ‘parecer intelectual’ (*intellectual seeming*) que se asemeja a la percepción en aspectos importantes. (Bealer 1998, 208). No son en sí mismas creencias o inclinaciones a creer, sino experiencias *sui generis* que pueden conducir a la creencia o a la inclinación a creer. Una intuición es una percepción intelectual (Chudnoff 2013); o un modo de presentación (Bengson 2015); según Bealer, es un parecer intelectual distintivo y consciente que presenta una proposición como verdadera, y justifica (de manera refutable) la creencia, paradigmáticamente *a priori* (Bealer 1998).

Sin embargo, los detractores de este tipo de explicación no-doxástica tienden a negar que experimenten una cierta fenomenología (Williamson 2007, 217).

Hay otros enfoques que toman las intuiciones como *competencia* o habilidad. Para Devitt (2010), por ejemplo, las intuiciones son manifestaciones de una competencia internalizada como la gramática tácita de un hablante nativo, y son evidenciables porque expresan esa competencia. Bealer (2000), por su parte, ofrece una teoría sobre la posesión de conceptos que vincula las intuiciones con la verdad.

Pero también hay quien acepta las intuiciones como procesos rápidos *heterogéneos*, como Nado (2014)

Algunos filósofos han expresado su *escepticismo* sobre toda la categoría de ‘intuición’ y sostienen que lo que llamamos ‘intuición’ no constituye un tipo genuino, no comparten ninguna característica distintiva. Williamson (2007) sostiene que no existe una forma que nos permita delimitar un subconjunto de nuestras creencias como ‘intuiciones’; ninguna característica o características distinguen de manera única los estados a los que aplicamos esa etiqueta (Williamson 2007, 220). Lo que los filósofos denominan ‘intuiciones’ no son más que aplicaciones ordinarias de nuestra capacidad de juicio, a menudo sobre contrafácticos, por lo que no existe una facultad especial de intuición (Williamson 2004).

Además de los distintos enfoques sobre la naturaleza de la intuición, existe un gran debate sobre su función epistémica y metodológica. Hay autores que toman las intuiciones como evidencia (Pust 2000; Chudnoff 2013; Bealer 2000). Por otra parte, la filosofía experimental trata las intuiciones como respuestas a encuestas (Knobe 2006; Hannon 2018)

Hay posturas deflacionarias, como la de Williamson anteriormente señalada. Sin embargo, Cappelen (2012) es aún más explícito en su rechazo de la intuición: “El uso que hacen los filósofos de la ‘intuición’ es una especie de virus intelectual/verbal que comenzó a propagarse hace unos treinta o cuarenta años.

Es un mal hábito y deberíamos abandonarlo”. (Cappelen, 2012, 50).¹ Al igual que Williamson, Cappelen señala la diversidad de características atribuidas a las ‘intuiciones’ como prueba de que el uso que los filósofos hacen de la ‘intuición’ es un término teórico defectuoso. Entre los enfoques que manifiestan un escepticismo metodológico sobre los métodos intuitivos se encuentra el de la filosofía experimental (Weinberg, Nichols & Stich 2001; Machery 2017). Como vemos, hay una gran variedad de propuestas. En consecuencia, la interpretación de la intuición y su función tendrá diversas implicaciones metodológicas.

En la primera sección, se abordan las críticas de la filosofía experimental contra el uso de las intuiciones por parte de los filósofos. En la segunda sección, como respuesta a los resultados de la filosofía experimental, se analiza la propuesta reciente denominada la ‘defensa de la pericia’. Por último, la defensa de Sosa del uso de intuiciones en filosofía. A la luz de este análisis, se trata de poner en evidencia la relación entre la competencia epistémica en Sosa y la defensa de la pericia epistémica frente a la filosofía experimental y evaluar qué criterios operativos se pueden emplear para valorar las intuiciones de expertos.

2. LA FILOSOFÍA EXPERIMENTAL Y LA DISCUSIÓN ACERCA DE LA FIA-BILIDAD DE LAS INTUICIONES

Desde principios del siglo XXI, investigadores vinculados al enfoque de la filosofía experimental, publicaron artículos como el de Machery, Mallon, Nichols y Stich (2004) en donde se establecía un ámbito de reflexión en torno al rol de las intuiciones en el ámbito de la filosofía. Trabajos previos, como el de Weinberg, Nichols & Stich (2001) buscaban evidenciar que los resultados de la filosofía experimental revelaban que las intuiciones pueden estar sujetas a diversas formas de sesgo.

A raíz del trabajo empírico realizado por filósofos experimentales se ha suscitado, pues, la pregunta de si podemos confiar en nuestras intuiciones. ¿Son las intuiciones epistémicamente fiables o son solo artefactos psicológicos, moldeados por la heurística, la cultura o los prejuicios?

El artículo de Stephen Stich de 1988 (“Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity”) anticipa muchas de las preocupaciones que luego se formalizarían en estudios empíricos sobre las intuiciones filosóficas. Precisamente, este trabajo influyó directamente en los estudios de Machery, Nichols, Mallon y Stich (2004), quienes llevaron a cabo

1 “Philosophers’ use of ‘intuition’ is a kind of intellectual/verbal virus (or tick) that started spreading about thirty to forty years ago. It is a bad habit and we should abandon it” (Cappelen, 2012, 50).

investigaciones empíricas que mostraban variaciones interculturales en intuiciones filosóficas, confirmando las sospechas planteadas por Stich.

En “A defense of the use of intuitions in philosophy”, Ernest Sosa (2009) realiza una defensa de las intuiciones filosóficas y problematiza los argumentos de Stich (1988) en contra de la “epistemología analítica”.

Stich concibe la “epistemología analítica” como el tipo de enfoque que fundamenta la selección entre criterios antagónicos de corrección mediante el análisis conceptual o lingüístico. Dado que las creencias y procedimientos empleados para la evaluación de creencias muestran una variación significativa entre individuos, los filósofos analíticos pretenden reducir este tipo de diversidad cognitiva a partir del análisis conceptual y a través de métodos que proporcionen una base racional que pueda utilizarse para identificar estados cognitivos, o mecanismos responsables del almacenamiento de información sobre el mundo, aceptables. “El epistemólogo analítico propone arbitrar entre criterios de corrección contrapuestos, viendo cuál de ellos se ajusta mejor a las nociones evaluativas ‘aceptadas por el pensamiento y el lenguaje cotidianos’”. (Stich 1988, p. 409)²

La posición de Stich sugiere que no es posible generar procedimientos que resuelvan el problema de la diversidad cognitiva mediante el análisis. Dado que, si justificamos nuestro sistema de razonamiento en virtud de la concordancia con nuestros criterios de corrección, y estos criterios varían de una cultura a otra –al igual que nuestros conceptos epistémicos evaluativos–, en caso de encontrarnos con un sistema de razonamiento en divergencia con el nuestro, ¿en qué nos basamos para defender la preferencia por el nuestro? Para Stich, “[...] este proyecto no ayuda en absoluto a afrontar el problema de la diversidad cognitiva, a menos que se sea un xenófobo epistémico.” (Stich 1988, p. 409).³

La epistemología analítica, por su parte, admite la evaluación conceptual como un punto de inflexión en las disputas concernientes a la cognición; sin embargo, según Stich: “[...] las únicas personas que deberían considerar esta información relevante para la cuestión son aquellas profundamente conservadoras que encuentran un valor intrínseco en que sus procesos cognitivos sean sancionados por normas culturalmente heredadas, sean cuales sean esas normas.” (Stich 1988, p. 409).⁴

2 “The analytic epistemologist proposes to arbitrate between competing criteria of rightness by seeing which one accords best with the evaluative notions ‘embraced by everyday thought and language’.” (Stich 1988, p. 409)

3 “[...] this project is of no help whatever in confronting the problem of cognitive diversity unless one is an epistemic xenophobe.” (Stich 1988, p. 409).

4 “[...] the only people who should take this information to be at all relevant to the question are the profoundly conservative people who find intrinsic value in having their cognitive processes sanctioned by culturally inherited standards, whatever those standards may be.” (Stich 1988, p. 409).

El argumento se podría formular así: dado que los criterios de corrección están entretejidos en el lenguaje de una comunidad, al adoptar ese lenguaje, incorporamos esos criterios. Si adoptásemos otro lenguaje, incorporaríamos criterios contrapuestos. De modo que si se acepta que sea el análisis conceptual o lingüístico lo que determina el criterio correcto, se está aceptando a la vez los propios criterios de corrección de nuestra comunidad lingüística o conceptual. Según Stich, sostener que los criterios son correctos porque son nuestros (incorporados a través del lenguaje de la comunidad), no es más que un conservadurismo xenófobo. En este contexto, se entiende que Stich se refiere a la sospecha o el rechazo de perspectivas cognitivas desconocidas o juicios intuitivos que no se ajustan a los propios o a la tradición filosófica dominante.

El propósito de Sosa (2009) está centrado, precisamente, en contrarrestar este ataque de Stich a la epistemología analítica y a la vez, recuperar el importante papel de las intuiciones en filosofía. Como veremos, el argumento más amplio de Sosa es defender la legitimidad epistémica de las intuiciones, cuando se forman adecuadamente y se emplean de manera competente, como fuente de conocimiento filosófico, incluso ante la variación cultural y el desacuerdo.

Sosa caracteriza las intuiciones por cómo nos impactan las cosas al reflexionar sobre ellas. En el ámbito de la lógica y la epistemología, cuando un individuo deduce una conclusión verdadera a partir de una premisa falsa, aunque dicha premisa sea justificada, su creencia verdadera justificada en la conclusión no se traduce en conocimiento. Que una persona pueda llegar, como ejemplifica Sosa en este caso, a una creencia verdadera justificada sin que constituya conocimiento es algo que podemos ver *intuitivamente* como obvio; y para ello no se requiere un ascenso semántico, ni un análisis lingüístico. Es algo que vemos mediante una intuición directa:

Es difícil evitar recurrir tarde o temprano a la intuición directa. Me refiero a la intuición que no es solo un reflejo material de algún conocimiento metalingüístico.

Una vez que permitimos la intuición directa como fuente de datos para la reflexión filosófica, dejamos espacio para una forma de entender la epistemología analítica que no tiene nada que ver con el conservadurismo xenófobo (...). Según esta alternativa, el filósofo individual tiene acceso intuitivo a datos como los ejemplos de Gettier y puede tenerlos en cuenta a la hora de evaluar los criterios de corrección. (Sosa 2009)⁵

5 "It is hard to avoid appeal to direct intuition sooner or later. I mean intuition that is not just a material mode reflection of some metalinguistic knowledge.

Once we allow direct intuition as a source of data for philosophical reflection, we make room for a way of understanding analytic epistemology that has no truck with the xenophobic conservatism (...) According to this alternative, the individual philosopher has intuitive access to data such

No obstante, sostiene Sosa, el recurso a la intuición no mitiga la presencia de desacuerdos; pero resulta imperativo, además, evaluar si dichos desacuerdos constituyen discrepancias auténticas o meras disputas verbales. En suma, en un debate filosófico se pretende establecer un diálogo fundamentado en argumentos que permita alcanzar un consenso. Sin embargo, en caso de no ser factible, este intercambio puede tener como propósito el aprendizaje recíproco: “La explicación del acuerdo como discernimiento conjunto y racional de una verdad confirma nuestra propia creencia, que entonces no necesita ninguna defensa especial a través de una teoría del error.” (Sosa 2009).⁶ Esta línea argumentativa según la cual se acepta la noción de “acuerdo como discernimiento conjunto y racional de una verdad” está lejos, como vemos, de la idea de conservadurismo xenófobo que planteaba Stich. Se trata más bien de una apuesta de diálogo filosófico donde no se descartan las intuiciones que difieran del propio bagaje cultural o filosófico.

Sin embargo, Sosa todavía tendrá que salir al paso al ataque a las intuiciones filosóficas que Stich y sus colaboradores, Jonathan Weinberg y Shaun Nichols, llevan a cabo en “Normativity and Epistemic Intuitions” (2008).

En dicho estudio, originalmente publicado en 2001, Weinberg, Nichols y Stich (WNS) describen varios casos, entre otros una variante de los casos Gettier, y llevan a cabo una serie de experimentos empíricos con preguntas realizadas a estudiantes con antecedentes culturales occidentales y asiáticos orientales. Presentan a los participantes, por ejemplo, el siguiente escenario: Bob cree que su amiga Jill conduce un coche americano porque siempre ha tenido un Buick. Sin saberlo, el Buick fue robado y Jill lo ha reemplazado por un Pontiac (también americano). ¿Sabe realmente Bob que Jill conduce un coche americano o solo lo cree?

Alguna de las hipótesis que investigaban eran las siguientes:

Hipótesis 1: Las intuiciones epistémicas varían de una cultura a otra.

Hipótesis 2: Las intuiciones epistémicas varían de un grupo socioeconómico a otro. (...)

Hipótesis 3: Las intuiciones epistémicas varían en función del número de cursos de filosofía que haya cursado una persona. (Weinberg; Nichols & Stich 2008, p. 630)⁷

as the Gettier examples, and can take these data into account in assessing criteria of rightness.” (Sosa 2009)

6 “The explanation of agreement as joint, rational discerning of a truth is confirmatory of our own belief, which then needs no special defense through a theory of error.” (Sosa 2009).

7 “Hypothesis 1: Epistemic intuitions vary from culture to culture.

Hypothesis 2: Epistemic intuitions vary from one socioeconomic group to another. (...)

Mientras que los estudiantes occidentales compartían en gran medida la visión filosófica estándar, los estudiantes asiáticos orientales se mostraban más propensos a considerar, por ejemplo, que los casos Gettier constituyen conocimiento. De modo análogo sucede cuando plantean un escenario experimental inspirado en el caso de la cebra/mula de Dretske. En general, se observó que las respuestas en los diversos ejemplos y casos variaban significativamente según el contexto cultural o socioeconómico, lo cual planteaba una gran dificultad para la epistemología analítica. Los experimentos mostraban que las intuiciones filosóficas no son universales, por lo que la epistemología tradicional que se basa en ellas debe revisar sus métodos:

Nuestros datos indican que cuando los epistemólogos apelan a ‘nuestras’ intuiciones al intentar caracterizar conceptos epistémicos o extraer conclusiones normativas, se embarcan en una empresa culturalmente local, lo que podríamos considerar como *ethnoepistemología*. De hecho, en nuestros estudios, algunos de los experimentos mentales más influyentes de la epistemología del siglo XX suscitaron intuiciones diferentes en culturas diferentes. A la luz de esto, el Romanticismo impulsado por la Intuición parece una forma bastante extraña de determinar las normas epistémicas correctas. Porque es difícil ver por qué un proceso que se basa en gran medida en intuiciones epistémicas que son locales para el propio grupo cultural y socioeconómico conduciría a conclusiones genuinamente normativas. (Weinberg; Nichols & Stich 2008, p. 642)⁸

A partir de este estudio de WNS, considerado uno de los textos fundacionales de la filosofía experimental, las investigaciones realizadas por los filósofos experimentales han seguido cuestionando una serie de supuestos tanto en la filosofía como en la ciencia cognitiva (Knobe & Nichols 2008). En particular, fue necesario salir al paso a la crítica metodológica basada en la idea de que las intuiciones filosóficas no son universales ni son fiables, por lo que no constituyen una base sólida para teorías normativas. El problema se puede plantear así: ¿qué pasaría si nuestras intuiciones filosóficas reflejaran principalmente nuestra educación cultural, en lugar de una comprensión profunda de la verdad filosófica genuina? ¿Son las intuiciones fuentes fiables de conocimiento o son meras respuestas psicológicas?

Hypothesis 3: Epistemic intuitions vary as a function of how many philosophy courses a person has had.” (Weinberg; Nichols & Stich 2008, p. 630)

8 “Our data indicate that when epistemologists advert to ‘our’ intuitions when attempting to characterize epistemic concepts or draw normative conclusions, they are engaged in a culturally local endeavor - what we might think of as *ethnoepistemology*. Indeed, in our studies, some of the most influential thought experiments of 20th century epistemology elicited different intuitions in different cultures. In light of this, Intuition Driven Romanticism seems a rather bizarre way to determine the correct epistemic norms. For it is difficult to see why a process that relies heavily on epistemic intuitions that are local to one’s own cultural and socioeconomic group would lead to genuinely normative conclusions.” (Weinberg; Nichols & Stich 2008, p. 642)

Una versión simplificada del argumento negativo de la filosofía experimental contra los métodos epistemológicos actuales lo formula Jennifer Nado (2015a):

Los descubrimientos empíricos muestran que las intuiciones filosóficas varían en función de factores irrelevantes para la verdad.

De modo que, las intuiciones *no son fiables* y, entonces, no pueden servir como *evidencia* en la teorización filosófica.

Por lo tanto, los métodos filosóficos actuales deben ser rechazados o revisados radicalmente.

Tras analizar los casos propuestos por WNS en su estudio del 2001, Sosa (2009) señala una serie de objeciones. Sostiene, por ejemplo, que no está claro en qué cuestión discrepan los sujetos encuestados y la formulación de las preguntas del estudio de WNS deja en muchos casos motivos para la duda. Además, arguye Sosa, solo se ofrecen dos opciones y se podría haber considerado una tercera que indicase que las descripciones no ofrecen la suficiente información para poder determinar las respuestas con claridad.

Otro aspecto problemático que hay que resolver es el argumento de WNS según el cual, si lo que se entiende por ‘conocimiento’ en diversas culturas y grupos socioeconómicos sufre variaciones relevantes, quedan en entredicho además nociones como ‘justificación’ y otros términos epistémicos. La respuesta de Sosa es que, además de la justicia epistémica, la verdad o la comprensión, hay valores epistémicos como:

- ser verdadero
- ser un buscador de la verdad (se sostendría si fuera verdadero, no si no lo fuera)
- ser seguro (no se sostendría a menos que fuera verdadero)
- tener una base virtuosa (derivarse de una fuente fiable en cuanto a la verdad)
- ser racionalmente defendible por el creyente
- ser reflexivamente defendible por el creyente (racionalmente defendible en lo que respecta a la fiabilidad de sus fuentes)
- estar basado en la virtud a través de una virtud reconocida como tal en la comunidad del creyente (y, quizás, debidamente reconocida como tal). (Sosa 2009)⁹

9 “• being true

- being a truth-tracker (would be held if true, not if not true)
- being safe (would not be held unless true)
- being virtuously based (derives from a truth-reliable source)
- being rationally defensible by the believer

No obstante, Sosa sostiene que la divergencia entre intuiciones racionales sobre cuestiones epistémicas no afecta solo a las personas de diferentes culturas o grupos socioeconómicos. Entre los mismos filósofos analíticos hay desacuerdos, pero no se trata de limitar la diversidad epistémica. La cuestión, como señala, es que en gran parte son desacuerdos espurios que seguramente podrían disolverse ayudados por la distinción entre, por una parte, conocimiento *animal* y justificación ‘irreflexiva’ y, por otra, conocimiento *reflexivo* y justificación, como veremos en el apartado 3.

3. LA DEFENSA DE LA ‘PERICIA’ FILOSÓFICA

Hay una crítica metodológica generalizada que se suele dirigir contra los experimentalistas¹⁰. La mayoría de los estudios experimentales consisten en encuestas distribuidas a estudiantes universitarios sin una formación filosófica sustancial. Es razonable preguntarse, pues, si los resultados obtenidos con estos sujetos pueden generalizarse a filósofos con formación específica. A partir de esta crítica y como respuesta a los resultados de la filosofía experimental anteriormente señalados, que indican que las intuiciones pueden estar sujetas a diversas formas de sesgo y cuestionan la fiabilidad de la intuición como fuente de pruebas en la investigación filosófica, se ha propuesto recientemente la ‘defensa de la pericia’ (‘expertise defense’).

La “defensa de la pericia” es la tesis que postula que los filósofos son expertos en el sentido de que tienen intuiciones superiores y su competencia epistémica les permite resistir los sesgos identificados a través de los resultados de la investigación y el trabajo en filosofía experimental (Nado, 2015a). Así sostienen, por ejemplo, Hales (2006) y Horvath (2010), como refiere Nado:

Los científicos tienen y se basan en intuiciones físicas, intuiciones que están entrenadas, educadas e informadas y, sin embargo, son buenos indicadores de la verdad precisamente por esas razones. Del mismo modo, las intuiciones modales

• being reflectively defensible by the believer (rationally defensible in respect of the truth-reliability of its sources)

• being virtuously based through a virtue recognized as such in the believer’s community (and, perhaps, properly recognized as such)” (Sosa 2009)

10 Pérez Otero (2017) discute críticamente los trabajos de Machery et al. (2004) y analiza los problemas metodológicos de las encuestas utilizadas. También Cullen (2010), a pesar de los resultados bien establecidos en la metodología de las encuestas, recomienda a los filósofos experimentales que reexaminen sus supuestos metodológicos subyacentes, ya que parecen haber partido del supuesto de que las intuiciones pueden deducirse simplemente de las respuestas a las encuestas. La investigación mediante encuestas se ha enfrentado por ello a una serie de desafíos que hay que considerar. Para Cullen, la metodología de encuesta de los filósofos experimentales deja los hechos sobre las intuiciones populares enormemente indeterminados.

de los filósofos profesionales son mucho más fiables que las de los estudiantes sin experiencia o las ‘populares’. (Hales 2006, 171).¹¹

¿Por qué deberían los filósofos profesionales conceder al defensor —en filosofía experimental— de una postura restrictiva que sus propias intuiciones sobre casos hipotéticos varían en igual medida por factores irrelevantes que las de los legos? Con toda seguridad, ningún gran maestro de ajedrez, matemático o físico concedería nada remotamente parecido a un psicólogo experimental. (Horvath 2010, 464).¹²

Ahora bien, por un lado, como hemos visto, se ha cuestionado la pericia de los filósofos alegando que sus intuiciones pueden estar sujetas a las mismas desviaciones que las de la gente corriente (Machery et al. 2004). Por otra parte, Nado (2015a) sostiene que la suposición de la pericia filosófica puede estar motivada por una analogía con la ciencia. Si la pericia se acepta en las ciencias, es razonable suponer que también existe en la filosofía. Sin embargo, dicha pericia científica no está basada en la intuición y, por lo tanto, no sería una respuesta válida para los filósofos experimentales.

Para empezar, la argumentación esbozada por la defensa de la pericia se muestra imprecisa; para Weinberg et al. (2010), no queda claro en qué consiste la pericia filosófica. Por lo general, los defensores afirman que la capacidad experta tiene algo que ver con una mayor competencia conceptual: “Los filósofos son capaces de ‘aplicar conceptos generales a ejemplos específicos prestando especial atención a las sutilezas relevantes’”. (Williamson 2007, 191)¹³. O como también afirma Ludwig: “Los filósofos tienen ‘habilidades para responder a preguntas sobre escenarios descritos basándose en su competencia en los conceptos involucrados’.” (2007, 138).¹⁴

Pero también hay críticos como Machery (2015), quien sostiene que “la hipótesis de la pericia conceptual” (Machery 2015, 188) debe ser rechazada. Aceptar este modo de saber experto, en el que los filósofos se consideran expertos en la aplicación de conceptos, se percibe como una ilusión, arrogante y carente de humildad.

11 “Scientists have and rely on physical intuitions, intuitions that are trained, educated, and informed and yet are good indicators of truth for those very reasons. In the same way, the modal intuitions of professional philosophers are much more reliable than either those of inexperienced students or the ‘folk’.” (Hales 2006, 171).

12 “Why should professional philosophers grant to the experimental restrictionist that their own intuitions about hypothetical cases vary equally with irrelevant factors as those of the folk? Surely, no chess grandmaster, mathematician or physicist would grant anything remotely like that to an experimental psychologist.” (Horvath 2010, 464).

13 “Philosophers are able to ‘apply general concepts to specific examples with careful attention to the relevant subtleties’” (Williamson 2007, 191).

14 “Philosophers have ‘skills in responding to questions about described scenarios on the basis of one’s competence in concepts involved’” (Ludwig 2007, 138).

En términos generales, los defensores de la visión de la pericia filosófica sostienen que los filósofos, como expertos en los ámbitos filosóficos, están facultados para dar prioridad a sus intuiciones filosóficas, al igual que los matemáticos pueden dar prioridad a sus intuiciones matemáticas. Pero no en el sentido de dar prioridad a sus intuiciones lingüísticas por ser expertos, sino que podrían hacerlo porque tienen la capacidad de ser expertos en el lenguaje de los demás (Hesni 2025, 87).

Según Machery, en cambio, los filósofos son propensos a la “ilusión de pericia”, un fenómeno que él identifica como frecuente entre muchos que dicen ser expertos. En otras palabras, asumen erróneamente un nivel de pericia que no poseen (Machery 2015, 198), ya que creen que poseen habilidades especiales para juzgar conceptos; pero puede resultar que lo que los filósofos consideran intuitivo difiera de lo que los legos consideran intuitivo simplemente. En este sentido, algunas de las cuestiones que se plantean desde el ámbito de la epistemología social son, por una parte, la relativa a la definición de quién se considera como ‘lego’ (‘folk’); por otra, con qué poder epistémico cuenta. El concepto de ‘folk’ se erige, por ello, como un tema de índole epistémico y político, ya que la noción de exclusión epistémica pone en evidencia la interrelación entre muestras, lenguas y poder en el proceso de construcción de evidencia. De ahí que actualmente se busque establecer criterios más inclusivos y justificados para determinar qué intuiciones informan a la teoría.¹⁵

En cualquier caso, para Machery, la suposición de que los filósofos son competentes en la aplicación de conceptos filosóficos relevantes, como los relativos a la justificación, el conocimiento, la inferencia y la verdad, es una ilusión (2015, 200-201).

En cambio, Jennifer Nado (2015b) sostiene que no es que los filósofos deban dejar de recurrir a la intuición. Más bien, es que, como investigadores profesionales, tienen la obligación epistémica especial de tomar medidas para modificar sus métodos con el fin de mitigar los errores a los que tiende la intuición. Los que no tienen estudios ni formación filosófica, por el contrario, no tienen tal obligación.

15 Dotson (2014) propone una definición de opresión epistémica como una exclusión persistente que merma la agencia epistémica, entendida como la capacidad de utilizar recursos compartidos para participar en la producción de conocimiento. Esta autora distingue entre formas reducibles, relacionadas con aspectos sociales y políticos, y formas irreducibles, asociadas a la resiliencia de los sistemas epistemológicos. Una vez trasladado a la filosofía experimental, se plantea la cuestión de qué poblaciones deben ser muestreadas, qué idiomas y qué categorías se dan por sentadas. Este análisis incide en dos aspectos fundamentales: en primer lugar, en quién representan las “intuiciones del folk” y, en segundo lugar, con qué poder epistémico cuentan. Esta circunstancia ha propiciado la implementación de métodos de muestreo más heterogéneos, recursos multilingües y una consideración más profunda de la pragmática intercultural.

La pericia, en particular, la capacidad experta filosófica suele fundamentarse en la autoridad epistémica, en el uso de argumentos, análisis y distinciones, entre otros. Sin embargo, Sosa aborda la cuestión de la defensa de la pericia dentro de su marco más amplio de la epistemología de la virtud, en particular en relación con la *competencia* epistémica y el conocimiento reflexivo.

La epistemología basada en las virtudes se distingue por su énfasis en el *sujeto* como asiento de la justificación. Para cualificar como conocimiento una creencia, esta debe ser epistémicamente ‘competente’, en un sentido fuerte que va más allá de que simplemente sea una creencia coherente dentro de la perspectiva del sujeto. (Sosa 2018b, 260).

Este marco permite a los expertos responder a los desafíos escépticos demostrando que sus creencias son seguras y adecuadas, lo que proporciona una defensa sólida de su autoridad epistémica. Según Sosa (Sosa 1998), nos tomamos a nosotros mismos como sabiendo proposiciones sobre la base de la intuición, a partir de las nociones de *claridad* y *distinción* cartesianas como guía a la verdad. Así, los filósofos que pueden reflexionar y justificar sus actuaciones epistémicas poseen una competencia de orden superior, lo que hace que sus creencias sean más defendibles y autorizadas. Sosa encuentra un precedente claro en René Descartes: “Descartes no se para en la mera *cognitio*, ni siquiera en una *cognitio* derivada de la razón, a priori, internalista, (...). Descartes quiere una *scientia ilustrada*, reflexiva.” (Sosa 2018b, 212)

Como es sabido, Descartes, en las *Reglas para la dirección del espíritu* (Reglas III, 1701), sostiene que las dos fuentes primeras de todo conocimiento son la *intuición* y la *deducción*¹⁶; pretende posicionarse como experto epistémico al demostrar que su método elimina el error y conduce a verdades indudables, defendiendo su autoridad filosófica frente al escepticismo.

¿Podemos obtener una perspectiva ilustrada sobre nuestras creencias y sobre nuestros modos de adquirirlas y mantenerlas; una perspectiva que revele la suficiente fiabilidad de esos modos? Esto es, según defiende, el punto de partida del proyecto epistemológico de Descartes. (Sosa 2010, 102)

Sosa sostiene que el conocimiento surge de actuaciones epistémicamente competentes, es decir, creencias formadas a través de virtudes intelectuales fiables. Estas virtudes son similares a las habilidades o competencias que puede poseer un experto. Por lo tanto, al defender la capacidad experta, se apela a la fiabilidad epistémica de las facultades cognitivas o los métodos del experto que

16 “Así todos vemos por *intuición* que existimos, que pensamos, que un triángulo está formado por tres líneas, que un globo no tiene más que una superficie, y otras verdades semejantes (...) La intuición debe llevar consigo la certeza no sólo en las enunciaciones, sino en toda clase de razonamientos. (...)” (*Reglas para la dirección del espíritu* (1701), Reglas III).

Sosa enmarca en la distinción entre conocimiento *animal* y conocimiento *reflexivo*.¹⁷ Cuando tener una creencia verdadera es el resultado de una actuación epistémica competente es conocimiento animal. El conocimiento reflexivo añade una capa de meta-competencia; el conocedor debe ser capaz de defender la idoneidad de su creencia:

El conocimiento animal es creencia apta de primer orden. El conocimiento reflexivo es conocimiento animal meta-aceptado de manera apta por el sujeto. Así, podemos ver ahora que el conocimiento sumo de algo requiere tener conocimiento animal y reflexivo, pero también saberlo con aptitud suma. Es decir, requiere que la corrección de las propias creencias de primer orden manifieste no solo las competencias animales de primer orden que dan como resultado suficientemente fiable que las creencias que producen son correctas. Las propias creencias de primer orden son inferiores si no están guiadas *de manera adecuada* por la propia meta-competencia. (Sosa 2010, 134)

Como vemos, aquí es donde la defensa de la pericia se vuelve crucial: los expertos no solo forman creencias de manera competente, sino que también pueden justificar sus métodos y su fiabilidad. Los expertos son agentes epistémicamente virtuosos cuyas creencias no solo son verdaderas, sino que también se forman de manera fiable. Esto hace que sus testimonios o juicios sean epistémicamente fiables. La creencia del experto ha de ser adecuada, no solo accidentalmente verdadera, sino verdadera debido a su competencia:

Las evaluaciones de una creencia como justificada o no, en consecuencia, toman en consideración procedimientos que siguen la corriente de la experiencia. Solo si tales procedimientos manifiestan una virtud cognitiva se obtienen como resultado creencias justificadas. (Sosa 2018b p. 141)

Aunque Sosa reconoce la falibilidad de las intuiciones, estas siguen siendo indispensables en la investigación filosófica, como veremos a continuación.

4. LA DEFENSA DE SOSA DEL USO DE INTUICIONES EN FILOSOFÍA

Sosa defiende una visión matizada y positiva de la intuición integrándola en su teoría más amplia de la epistemología de virtudes. Para Sosa, las intuiciones son una especie de juicios no inferenciales que surgen de forma natural en respuesta a la reflexión conceptual: una intuición es “un estado distinto y anterior tanto a la creencia como al conocimiento”. (Sosa 2006, 212)¹⁸

17 El origen de esta distinción se puede rastrear en los artículos de Sosa de finales de los años noventa (por ejemplo, Sosa 1997); y la primera década del siglo actual (Sosa 2001); en particular, hay una clara síntesis en Sosa (2007a), de la que existe traducción en castellano (Sosa 2018a).

18 “[...] a state distinct from and prior to both belief and knowledge.” (Sosa 2006, 212)

También Bealer, como Sosa, defiende que las intuiciones se producen por un proceso cognitivo *fiable* (Bealer 1998; Sosa 1998, 2007c). Así como hay juicios perceptivos que son fiables cuando se forman mediante un sistema sensorial que funciona correctamente, las intuiciones son epistémicamente valiosas cuando son producto de la competencia intelectual. En particular, Bealer (Bealer 1998) defiende que hay pareceres intelectuales (*intellectual seemings*) que son un cierto tipo de estado de conciencia que justifican las creencias *a priori* en las que se fundan. La intuición, así entendida, se define en analogía con la percepción, proponiendo un cierto estado quasi-perceptivo de parecer intelectual (García-Arnaldos 2018). Sin embargo, Sosa (Sosa 2013) manifiesta ciertas discrepancias con el enfoque anteriormente mencionado. Las teorías perceptivas no pueden explicar la intuición, dice Sosa, sobre todo porque cuando entendemos lo que debe ser un ‘parecer intelectual’, vemos que no proporciona una justificación fundacional para las creencias *a priori*, y Sosa defiende que las intuiciones deben aportar justificación fundacional.

Esto parecería especialmente desacertado en lo que respecta a nuestras creencias y pareceres más básicos en materia de aritmética, geometría y lógica. No hay aquí ninguna base evidente para nuestra creencia, ni siquiera para nuestro parecer, nuestra inclinación o atracción a asentir, nada suficientemente parecido a la experiencia sensorial visual que media entre un hecho visible y nuestra percepción de ese hecho.

Así, se nos lleva a una concepción de las intuiciones como pareceres, como inclinaciones o atracciones a asentir que no se basan en la razón, pareceres que no se basan racionalmente en nada más allá de la mera comprensión de la proposición en cuestión. Tales pareceres son conceptuales, ya que solo con una comprensión determinada puede atraerse nuestro asentimiento. Esto distingue los pareceres de las experiencias. Uno puede experimentar contenidos de la experiencia que ni siquiera podría representar plenamente, por falta de los conceptos necesarios. Por el contrario, los pareceres son manifestaciones conceptuales y, como tales, evaluables racionalmente. (Sosa 2013, 188)¹⁹

La propuesta de Sosa se fundamenta en la premisa de que uno de los desafíos inherentes a la epistemología radica en la necesidad de delinear los criterios que definen una justificación sólida de nuestras creencias. Puesto que una

19 “That would seem especially ill-advised about our most basic arithmetical, geometrical, and logical beliefs and seemings. No basis is here in evidence for our belief, nor even for our seeming, our inclination or attraction to assent, nothing sufficiently like the visual sensory experience that mediates between a visible fact and our perception of that fact.

Thus are we led to a conception of intuitions as seemings, as inclinations or attractions to assent that are not reason-based, seemings not based rationally on anything beyond sheer understanding of the proposition involved. Such seemings are conceptual, since only given understanding can our assent be attracted. This distinguishes seemings from experiences. One can experience contents of experience that one could not even fully represent, for lack of the required concepts. In contrast, seemings are conceptual deployments, and rationally evaluable as such.” (Sosa 2013, 188)

creencia está basada en otras creencias, la justificación tiene que llegar de una creencia que esté en sí misma justificada, si no queremos que se generen las situaciones de circularidad y regresión al infinito. Y una creencia está justificada a partir del uso de una particular virtud epistémica. Según Sosa, lo único que justifica las creencias de que ‘el todo es mayor que la parte’ o ‘ $0 < 1$ ’, por ejemplo, es una cierta atracción justificada a esa creencia, que a su vez es justificada por el hecho del correcto ejercicio de una competencia, que es supuestamente inaccesible a la reflexión del sujeto.

Ahora bien, si las intuiciones se entienden como *atracciones* a asentir, ¿cuándo una intuición estará epistémicamente justificada? Sosa plantea de este modo el problema de la intuición justificada:

“¿qué distingue las intuiciones que están epistémicamente justificadas de las que no lo están? La respuesta puede no estar muy lejos si recordamos que incluso lo dado presentacional solo puede proporcionar justificación a través de la competencia relevante del sujeto. Quizás solo necesitemos invocar una competencia que no se base en la razón, una que permita discernir de manera fiable lo verdadero de lo falso en la clase relevante de creencias a nivel subpersonal.

¿Qué distingue las intuiciones racionalmente justificadas de los sesgos intuitivos, aunque irracionales, y las supersticiones? Para estar justificadas, las intuiciones deben manifestar una competencia epistémica, una que se encuentre en el individuo o en su cultura o subgrupo.” (2013, 188)²⁰

Como vemos, Sosa defiende una teoría de la intuición racional basada en la competencia epistémica. En “Intuitions and Foundations” (Sosa 2013), argumenta que la *competencia epistémica* puede ser usada en epistemología y, aunque no tengamos una teoría completa de su naturaleza, se puede aplicar a la intuición racional (y también a la introspección, la percepción y la memoria) Y aunque con limitaciones con respecto a la comprensión de cómo opera, no se requiere una teoría detallada de su naturaleza para el conocimiento *animal* ni el conocimiento *reflexivo* (Sosa 2013, 199-200).

Sosa distingue tres niveles en el conocimiento. Ya hemos aludido antes a los dos primeros: el conocimiento *animal* y el conocimiento *reflexivo*. En el primer caso, se trata de que una criatura crea *p* con acierto o exactitud (accurately) y

20 “That poses the problem of justified intuition: What distinguishes intuitions that are epistemically justified from those that are not? The answer may not be far to seek once we recall that even the presentational given can provide justification only through the subject’s relevant competence. Perhaps we need only invoke a competence that is not reason-based, one that sub-personally enables reliable discernment of the true from the false in the relevant class of beliefs.

What distinguishes rationally justified intuitions from intuitive though irrational biases and superstitions? In order to be justified, intuitions must manifest an epistemic competence, one seated in the individual or in his culture or subgroup.” (Sosa 2013, 188)

que esa creencia acertada (es decir, verdadera) sea resultado de ejercitar una competencia epistémica; de ese modo, la creencia es apta. El conocimiento reflexivo requiere, además, ser capaz de defender el contenido de la creencia, y resulta del ejercicio de una competencia o habilidad que le permita defender las creencias. En un tercer nivel, según Sosa, está el conocimiento *pleno*. Además del conocimiento animal (o creencia apta) y el conocimiento reflexivo, según Sosa, el conocimiento *pleno* requiere que seleccionemos bien una actuación. En este caso, la evaluación epistémica consiste en una meta-aptitud.

La aptitud es un valor epistémico fundamental pero sólo si pensamos en las creencias, como actuaciones, como ejercicios de una competencia, más que como el resultado de un proceso. La calidad no está determinada por la forma en que se produce. Sin embargo, sí se puede evaluar a partir del ejercicio de una competencia particular, por ejemplo: el estudiante muestra habilidad al realizar un ejercicio después de haberse preparado muy bien y no el que por suerte adivina el resultado. Por lo tanto, Sosa piensa que en vez de entender las creencias como producto de un proceso más o menos fiable, la virtud epistemológica puede explicar las creencias (como actuaciones) como ejercicios de una competencia. El problema radica en saber qué hace a una creencia *racionalmente competente*. Ya que unas creencias están basadas en otras, habría que alcanzar la fuente racional en la que se basan. Como para Bealer, al explorar las posibilidades, la percepción y la introspección son las primeras candidatas²¹; pero también en el caso de una base perceptiva o introspectiva, se necesita invocar la competencia del sujeto. Esa competencia está basada en la razón²². La cuestión es si toda competencia fundacional debe de estar basada en la razón (Sosa 2013, 187).

Sin embargo, como hemos visto, los prejuicios irracionales y las supersticiones pueden compartir esa característica con nuestras creencias simples sobre las matemáticas o la lógica. Por lo tanto, no todas las creencias intuitivas son aceptables como racionalmente competentes ipso facto. Solo al derivarse de una competencia, dicha creencia o parecer constituye una intuición racionalmente competente. Las creencias simples de matemáticas o lógica cumplen este requisito. Son racionalmente competentes incluso independientemente de cualquier base racional que puedan tener. Los

21 "Such perceptual and introspective beliefs are thus foundationally rational, by involving conceptual "moves" evaluable as rationally justified or not, moves based on *other* mental states. These other states are regress-stoppers, providers of *foundational* justification, by having only one foot in the space of reasons. They provide justification without in turn requiring it, or even sensibly allowing it." (Sosa 2013, 187)

22 "Even for proper understanding of perceptual and introspective foundations, then, one needs to invoke the subject's competence. Here again the competence is reason-based. When the number of dots is within his subitizing limits, the subject again bases perceptual and/or introspective beliefs on corresponding experience, but now the beliefs *are* rationally justified. The difference is that beliefs so formed are reliably true. The subject is able competently to discern whether there are exactly three visible dots on the seen surface right before him, or in his visual field. Must all foundational competence be thus reason-based?" (Sosa 2013, 187)

sesgos y supersticiones asimilados de forma arracional no cumplen este requisito. No solo son arracionales, sino también irracionales. Una intuición solo es racionalmente competente cuando manifiesta competencia. (Sosa 2013, 197)²³

Sosa argumenta que tener una intuición racionalmente competente no depende de base racional alguna. La formulación correcta, según él, sería que un sujeto tiene una intuición racionalmente competente que p si (a) solo entendiendo p es atraído a asentir, independientemente de si hay razón alguna para dicha atracción aparte de haberla entendido, y (b) el mecanismo de atracción basado en el entendimiento que explica la atracción del sujeto a asentir p , independientemente de cualquier otra base racional, es una competencia epistémica (Sosa 2013, 199). En este caso, una calibración efectiva es una indicación de un control competente sobre los propios límites.

Contra explicaciones como las de Sosa, Williamson (Williamson 2007) argumenta que muchas personas pueden captar, por ejemplo, los conceptos que se encuentran en la formulación de los casos Gettier, sin por eso sentirse *inclinados* o atraídos a asentir los casos o proposiciones Gettier:

Muchas personas comprenden los conceptos en cuestión sin sentirse inclinadas a aceptar la proposición de Gettier. Lo que les falta es la habilidad para aplicar esos conceptos, que va más allá de su mera posesión. Quienes responden correctamente al caso de Gettier, presentado en la imaginación o la percepción, lo hacen basándose en su habilidad para aplicar los conceptos; poseerlos no es suficiente. Nada de esto fomenta el uso de la ‘intuición’ de Gettier como ejemplo para seleccionar un tipo psicológico o epistemológico especial al que se pueda aplicar útilmente el término ‘intuición’. Epistemológicamente, la característica más significativa del ejemplo puede ser que muchos de nosotros *conocemos* la verdad de la proposición de Gettier. Pero quienes tratan de delimitar una categoría distintiva de intuición suelen insistir en que hay intuiciones falsas, además de verdaderas; no proyectan la verdad del ejemplo de Gettier a otros casos (por ejemplo, Sosa 2006). (Williamson 2007, 216)²⁴

23 “As we have seen, however, irrational biases and superstitions can share that feature with our simple beliefs of math or logic. So, not all intuitive beliefs are acceptable as ipso facto rationally competent. Only by deriving from a competence does such a belief or seeming constitute a rationally competent intuition. Simple beliefs of math or logic qualify. These are rationally competent even independently of any rational basis that they may have. Biases and superstitions imbibed arationally do not qualify. These are not only arational but also irrational. An intuition is rationally competent only when it manifests competence.” (Sosa 2013, 197)

24 “Many people grasp the concepts in question without feeling inclined to assent to the Gettier proposition. What they lack is a skill in applying those concepts which goes beyond mere possession. Those who respond correctly to the Gettier case, presented in imagination or perception, do so on the basis of skill in applying the concepts; possessing them is insufficient. None of this encourages the use of the Gettier “intuition” as an exemplar to pick out a special psychological or

Según Williamson, la justificación y las normas epistémicas deben ser entendidas de una manera radicalmente externista. Así, Williamson defiende que los experimentos mentales y los métodos filosóficos no se basan en la intuición racional o en la competencia conceptual, sino en nuestra imaginación empíricamente formada (Williamson 2007).

No obstante, para Sosa (2018a; 2018b), como dijimos, los expertos también pueden justificar sus métodos y su fiabilidad. Además de formar creencias de manera competente, los expertos son agentes epistémicamente virtuosos cuyas creencias no solo son verdaderas debido a su competencia, sino que también se forman de manera fiable. Esto confiere a sus testimonios y juicios una credibilidad epistémica.

En síntesis, para Sosa, las intuiciones de expertos competentes epistémicamente cuentan en la medida en que son manifestaciones de una competencia y, cuando aciertan por esa competencia, dan lugar a creencias aptas (verdaderas porque competentes). En el plano superior, el experto ratifica reflexivamente la aptitud de su creencia (conocimiento reflexivo). Para ello, podría además realizar una comparación entre la confianza declarada, a partir de un control competente sobre los propios límites y la frecuencia de acierto en casos comparables. Además, Sosa (2007b) sugiere contrastar y “poner a prueba” las intuiciones con métodos empíricos cuando sea pertinente, lo que maximiza la probabilidad de que el acierto provenga de la competencia y no de sesgos de situación.

5. CONCLUSIÓN

La epistemología de virtudes ha inspirado e inspira numerosos programas de investigación contemporáneos y sigue abriendo nuevas direcciones con una creciente literatura cada vez más difícil de abarcar, arrojando nueva luz sobre cuestiones fundamentales. Este enfoque del conocimiento tiene entre sus fortalezas el que nos permite explicar el valor añadido del conocimiento sobre la mera creencia verdadera. Alcanzar un logro a través de la *competencia* es mejor que alcanzarlo por suerte. Nos permite considerar la evaluación epistémica como la evaluación de resultados en relación con habilidades y destrezas y dar respuesta al escepticismo.

Sosa distingue entre el conocimiento animal (de primer orden, irreflexivo) y el conocimiento reflexivo (de segundo orden, metacognitivo). Las intuiciones pueden contribuir a ambos, pero su papel es especialmente significativo en el

epistemological kind to which the term “intuition” could helpfully applied. Epistemologically, the most significant feature of the example may be that many of us *know* the truth of the Gettier proposition. But those trying to demarcate a distinctive category of intuition usually insist that there are false intuitions as well as true ones; they do not project truth from the Gettier example to other cases (for example, Sosa 2006).” (Williamson 2007, 216)

conocimiento reflexivo, donde el pensador evalúa la fiabilidad de sus propios procesos cognitivos. En este marco, una intuición es apta si es verdadera por surgir de la virtud epistémica, como sucede análogamente con la agudeza lógica o el dominio conceptual.

Ante el escepticismo sobre las intuiciones filosóficas, los defensores de la pericia filosófica sostienen que están facultados para usar sus intuiciones. En particular, para Sosa, la función de las intuiciones queda regulada por el conocimiento reflexivo y la competencia epistémica, o virtud, en condiciones adecuadas. Si, por una parte, en el caso del conocimiento reflexivo, una actuación es apta si es precisa porque es hábil, por otra, en el conocimiento pleno, una actuación es meta-apta si ha sido bien seleccionada. En este caso, seleccionar bien requiere contemplar las posibilidades, evaluar y gestionar los riesgos de modo competente, teniendo a la vista las propias capacidades y los factores ambientales del caso que pueden influir en la probabilidad o no de éxito.

Las intuiciones son fiables desde este enfoque porque hay una evaluación de la validez del conocimiento, es decir, se evalúa si una creencia verdadera proviene de una virtud epistémica confiable.

En el ámbito de la competencia epistémica, como propone Sosa, es posible establecer un contraste con perfiles de expertos rivales y promover la colaboración adversarial cuando sea viable. La capacidad del experto se manifiesta en su habilidad para alinear su intuición con el conjunto de creencias y métodos subyacentes. Este proceso de armonización puede ser sometido a escrutinio mediante la aplicación de métodos empíricos cuando sea pertinente. La habilidad del experto se revelará en su capacidad para discernir cuándo su pericia específica no es aplicable y cuándo el acierto es atribuible a la competencia en lugar de a sesgos²⁵.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEALER, G. (1998). *Intuition and the Autonomy of Philosophy*. In M. DePaul and W. Ramsey (eds.), *Rethinking Intuition: The Psychology and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- BEALER, G. (2000). A Theory of the A Priori. *Pacific Philosophical Quarterly* 81, pp. 1-30.
- BENGSON, J. (2015). The intellectual given. *Mind*, 124(495), 707-760.
- CAPPELEN, H. (2012). *Philosophy Without Intuitions*. Oxford University Press.
- CHUDNOFF, E. (2013). *Intuition*. OUP Oxford.

25 Una versión previa de este trabajo fue presentada en el XI Congreso de la Sociedad Española de Filosofía Analítica (U. de Sevilla, octubre 2025). Agradezco los comentarios recibidos en esa ocasión. Estoy especialmente agradecida por las acertadas y cuidadosas observaciones de los revisores. Esta publicación es parte de los proyectos de I+D+i: PDI2023-150396OA-I00, y PDI2024-156329NA-I00 financiados por MCIU/AEI/10.13039/501100011033 y por FEDER, UE.

- CULLEN, S. (2010). Survey-driven romanticism. *Review of philosophy and psychology*, 1(2), 275-296. <https://doi.org/10.1007/s13164-009-0016-1>
- DEVITT, M. (2006). Intuitions. In *Ontology Studies Cuadernos de Ontología: Proceedings of VI International Ontology Congress*, pp. 169-176.
- DEVITT, M. (2010). What “intuitions” are linguistic evidence?. *Erkenntnis*, 73(2), 251-264.
- DEVITT, M. (2015). Relying on Intuitions: Where Cappelen and Deutsch Go Wrong. *Inquiry*, 58, 669-699.
- DOTSON, K. (2014). Conceptualizing epistemic oppression. *Social Epistemology*, 28(2), 115-138.
- GARCÍA-ARNALDOS, M. D. (2018). ¿Intuición o confianza racional? *Quaderns de filosofia*, 5(2), 49-71.
- GOLDMAN, A. (2007). Philosophical Intuitions: Their target, their source, and their epistemic status. *Grazer Philosophische Studien*, 74, 1-26.
- HALES, S. (2006). *Relativism and the Foundations of Philosophy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- HANNON, M. (2018). Intuitions, reflective judgments, and experimental philosophy. *Synthese*, 195(9), 4147-4168.
- HESNI, S. (2025). Philosophical intuitions about socially significant language. *Hypatia*, 40(1), 82-106.
- HORVATH, J. (2010). How (not) to react to experimental philosophy. *Philosophical Psychology* 23: 447-480.
- KAHNEMAN, D.; KLEIN, G. (2009). Conditions for intuitive expertise: A failure to disagree. *American Psychologist*, pp. 515-526.
- KNOBE, J. M.; NICHOLS, S. (eds.) (2008). *Experimental Philosophy*. Oxford University Press.
- KNOBE, J. (2006). Experimental philosophy. *Philosophy Compass*, 2(1), 81-92.
- LEWIS, D. (1983). *Philosophical papers* (Vol. 1). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195032047.001.0001>
- LUDWIG, K. (2007). The epistemology of thought experiments: First person versus third person approaches. *Midwest Studies in Philosophy: Philosophy and the Empirical*, 31, 128-159.
- MACHERY, E. (2011). Thought experiments and philosophical knowledge. *Metaphilosophy*, 42(3), 191-214.
- MACHERY, E. (2012). Expertise and Intuitions about Reference. *THEORIA*, 27(1), 37-54.
- MACHERY, E. (2015). The illusion of expertise. In *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism*, pp. 188-203. Routledge.
- MACHERY, E. (2017). *Philosophy within its proper bounds*. Oxford University Press.
- MACHERY, E.; MALLON, R.; NICHOLS, S.; STICH, S. P. (2004). Semantics, cross-cultural style. *Cognition*, 92, (3):1-12.
- MACHERY, E.; MALLON, R.; NICHOLS, S.; STICH, S. P. (2012). If folk intuitions vary, then what? *Philosophy and Phenomenological Research*, 3, 618-635.
- NADO, J. (2012). Philosophical expertise. *Philosophy Compass*, 9(9), 631-641.
- NADO, J. (2014). Why intuition? *Philosophy and Phenomenological Research*, 89(1), 15-41.
- NADO, J. (2015a). Philosophical expertise and scientific expertise. *Philosophical Psychology*, 28(7), 1026-1044.
- NADO, J. (2015b). Intuition, Philosophical Theorising, and the Threat of Scepticism. In Fischer, E.; Collins, J. (eds.), *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method*. Routledge, pp. 204-221.

- NADO, J. (2025). Intuition: A Brief Introduction. In Joachim Horvath, Steffen Koch & Michael G. Titelbaum, *Methods in Analytic Philosophy: A Primer and Guide*. London, ON: Phil-Papers Foundation. pp. 159-170.
- NAGEL, J. (2013). Defending the evidential value of epistemic intuitions: A reply to Stich. *Philosophy and Phenomenological Research*, 87(1), 179–199.
- PÉREZ OTERO, M. (2017). Teorías de la referencia, filosofía experimental y calibración de intuiciones. *Theoria: an international journal for theory, history and foundations of science*, 32(1), 41-62.
- PUST J. (2000). *Intuitions as Evidence*. New York and London: Garland Publishing.
- SOSA, E. (1991). *Knowledge in Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOSA, E. (1997). Reflective knowledge in the best circles. *The Journal of Philosophy*, 94(8), 410–430. <https://doi.org/10.2307/2564607>
- SOSA, E. (1998). Minimal intuition. In Depaul, M.; Ramsey, W. (eds.), *Rethinking Intuition*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- SOSA, E. (2001). Human knowledge, animal and reflective. *Philosophical Studies*, 106(3), 193–196. <https://doi.org/10.1023/A:1013300923093>
- SOSA, E. (2006). Intuitions and Truth. In P. Greenough, & Lynch, M. P. (Eds.), *Truth and realism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 208-226.
- SOSA, E. (2007a). A virtue epistemology: Apt belief and reflective knowledge (Vol. I). Oxford University Press.
- SOSA, E. (2007b). Experimental philosophy and philosophical intuition. *Philosophical studies*, 132(1), 99-107.
- SOSA, E. (2007c). Intuitions: Their nature and Epistemic Efficacy. In Beyer, C.; Burri, A. (eds.), *Philosophical Knowledge: Its Possibility and Scope*. Amsterdam: Rodopi.
- SOSA, E. (2009). A defense of the use of intuitions in philosophy. In Murphy, D.; Bishop, M. (eds.), *Stich and his Critics*. John Wiley & Sons, pp. 101–112.
- SOSA, E. (2010). *La epistemología de las virtudes*. KRK ediciones. Oviedo.
- SOSA, E. (2013). Intuitions and Foundations. The Relevance of Moore and Wittgenstein. In Casullo, A.; Thurow, J. C. (eds.), *The A Priori in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- SOSA, E. (2018a). *Una epistemología de virtudes: Creencia apta y conocimiento reflexivo (vol. I)*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza
- SOSA, E. (2018b). *Conocimiento reflexivo: Creencia apta y conocimiento reflexivo (vol. II)*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- SOSA, E.; KIM, J.; FANTL, J.; MCGRATH, M. (eds.) (2008). *Epistemology: An Anthology*. 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishing.
- STICH, S. (1988). Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity. *Synthese*, vol. 74, n° 3, p. 391–413.
- WEINBERG, J.; NICHOLS, S.; STICH, S. (2008). Normativity and Epistemic Intuitions. In: Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl, and Matthew McGrath. *Epistemology: an anthology* (2nd ed). Blackwell Publishing Ltd, pp. 625-646. (Originally published in *Philosophical Topics* 29, 1 and 2 (2001), pp. 429-60).
- WEINBERG, J. M., GONNERMAN, C., BUCKNER, C., & ALEXANDER, J. (2010). Are philosophers expert intuiters? *Philosophical Psychology*, 23(3), 331-355.
- WILLIAMSON, T. (2004). Philosophical ‘intuitions’ and scepticism about judgement. *Dialectica*, 58(1), 109-153.
- WILLIAMSON, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.

ABIERTOS A LO EXTERNO: ENACTIVISMO, CONOCIMIENTO NO PROPOSICIONAL Y EPISTEMOLOGÍA DE VIRTUDES

*OPEN TO THE EXTERNAL: ENACTIVISM, NON-PROPOSITIONAL
KNOWLEDGE AND VIRTUE EPISTEMOLOGY*

ALEJANDRO GARCÍA ESCUDERO

Estudiante Doble Máster en Filosofía y Cultura Moderna y MAES.
Universidad de Sevilla
Sevilla/España.
alegaesoy@gmail.com
Orcid: 0009-0003-4972-9521

Recibido: 13/10/82025

Revisado: 27/10/2025

Aceptado: 16/02/2026

Resumen: En la epistemología contemporánea, la balanza del debate clásico entre internismo y externismo epistémico cae con mayor peso hacia el lado externista debido a la fuerza de posturas como la epistemología de virtudes, que ofrece criterios de normatividad epistémica lo suficientemente claros como para saber qué supone conocimiento y qué constituye una justificación. Sin embargo, la epistemología de virtudes, entre otras posturas acerca del conocimiento y de la justificación, incluidas las internistas, se cimenta sobre una presuposición que, de ser cuestionada, hace tambalear el concepto tradicional de justificación. Es por eso que este artículo cuestiona el papel central de la representación de proposiciones que la tradición epistemológica ha establecido como pilar fundamental del conocimiento, así como la figura del agente epistémico cerrado que esta visión presupone, desde un ángulo enactivista que hace repensar el concepto de justificación. Por lo tanto, el objetivo será el de realizar una aportación a la epistemología de virtudes a través de un cambio de enfoque, que recupera el conocimiento no proposicional como crítica al representacionismo.

Palabras clave: Enactivismo, epistemología, externismo, internismo, justificación, proposición, reflexividad.

Abstract: In contemporary epistemology, the balance of the classic debate between epistemic internalism and externalism tilts more heavily toward the externalist side, due to the strength of positions such as virtue epistemology, which offers sufficiently clear criteria of epistemic normativity to determine what constitutes knowledge and what counts as justification. However, virtue epistemology—along with other positions concerning knowledge and justification, including internalist ones—is grounded on a presupposition that, if questioned,

destabilizes the traditional concept of justification. For this reason, this paper challenges the central role of propositional representation that the epistemological tradition has established as a foundational pillar of knowledge, as well as the figure of the closed epistemic agent that this view presupposes, from an enactivist standpoint that rethinks the concept of justification. Therefore, the aim will be to contribute to virtue epistemology through a shift in perspective, which recovers non-propositional knowledge as a critique of representationalism.

Key words: Enactivism, epistemology, externalism, internalism, justification, proposition, reflexivity.

1. LA RAÍZ DEL PROBLEMA: SABER-QUE Y EL AGENTE EPISTÉMICO CERRADO

El énfasis de la tradición epistemológica en lo que se conoce como saber-que, o conocimiento proposicional¹, ha acabado por generar una clara escisión entre el agente epistémico y el mundo o los estados de cosas que representan las proposiciones que sopesa. Esta distinción entre lo interno al sujeto y lo externo a él ha dado lugar a un debate con décadas de historia con respecto a la procedencia de la justificación de nuestras creencias, la cual puede entenderse como generada de forma interna al sujeto (internismo), o bien como ubicada en el mundo y no en nuestros estados mentales (externismo). Dentro del espectro externista se encuentran posiciones como el fiabilismo crudo y la epistemología de virtudes, siendo esta uno de los pilares de la epistemología contemporánea. Con la intención de realizar una aportación a la epistemología de virtudes, la labor de este artículo es la de cuestionar el concepto tradicional de justificación y al agente epistémico cerrado, abandonando al representacionismo que los sustenta y que se sigue asumiendo en la epistemología de virtudes.

Sostendré en la segunda sección que tanto internismo como externismo, de ser defendidos de forma estricta, tienen ciertos problemas y dependen en gran medida de un factor que provoca que la separación entre lo interno y lo externo no tenga sentido en ciertos contextos: la proposición.

La proposición, entendida como el contenido de una oración declarativa susceptible de ser verdadera o falsa, así como de nuestras creencias, que se corresponderán o no con lo que es el caso en el mundo, provoca que se tenga una idea de la mente como separada del entorno que se representa. Además,

1 La distinción entre el saber-que (conocimiento característicamente proposicional) y el saber-hacer (conocimiento relacionado con nuestras acciones y característicamente no proposicional) se atribuye normalmente a Gilbert Ryle, autor perteneciente a la corriente anti-intelectualista que propone la diferencia para desvincular al saber-hacer de la contemplación de una proposición que lo guía.

también conduce a que el sujeto epistémico se vea reducido a aquello que se encargaría de formar representaciones del mundo, y la mente, a su vez, al lugar en el que puede haber representaciones. Ese elemento que cumple esta tarea, ya lo identifiquemos con el cerebro o no, deja fuera del sujeto epistémico aspectos que son fundamentales para comprender su relación cognoscitiva con el mundo. No obstante, la manera en la que conocemos y actuamos en el mundo en ciertos contextos da cuenta de que el sujeto que siempre se ha entendido como cerrado, es en realidad poroso. Esta porosidad es el punto central del enactivismo, teoría de la cognición que defiende nuestros procesos cognitivos como integrados (*embedded*), en acción (*enacted*), arraigados en el cuerpo (*embodied*) y extendidos (*extended*), es decir: una colaboración entre el sujeto y el mundo, que incluye también su propio cuerpo más allá de su cerebro. Es por esto por lo que en el tercer apartado expondré la manera en la que tanto lo interno como lo externo dejan de funcionar como categorías para determinar los límites de un agente que ya no sería un mero receptáculo de información que más tarde manipula, crítica que afecta directamente a la epistemología de virtudes.

El énfasis antes mencionado en el saber-que, el cual se centra en modelos de conocimiento del tipo “S cree que *p*”, ha llevado a una sobreestimación del poder de las proposiciones que las hace regidoras de toda nuestra actividad mental, guiando incluso nuestras acciones. Esta proposicionalización radical da lugar al intelectualismo, posición que nos interesa en tanto que reduce al sujeto a un receptor y almacenador de proposiciones y que perpetúa la distinción entre lo interno y lo externo. Trayendo el enactivismo al campo epistemológico, podremos dar cuenta de una forma de conocimiento no representacional que no implica proposiciones. Ante el saber-que, el saber-hacer se erige como un ámbito de nuestro conocimiento cuya naturaleza no es proposicional sino mundana y corporal, aunque no por ello menos inteligente. El objetivo de la cuarta sección será, entonces, el de dar una visión enactivista del saber-hacer orientada hacia el debate entre internismo y externismo, analizando una posible primordialidad del saber-hacer sobre el saber-que en el ámbito de la justificación epistémica, disipando las fronteras levantadas por el representacionismo. Así, cuestionando el modelo de agente epistémico en el que se sostiene el debate entre internismo y externismo y al que sigue vinculado la epistemología de virtudes, trataré de mostrar la manera en que su enfoque de la justificación puede cambiar y seguir otro curso cuando se abandona un representacionismo que instaura polaridades donde no las hay.

Por tanto, se expondrán los problemas a los que se enfrentan el internismo y el externismo, sus dependencias y los contextos en los que tiene o ha tenido sentido hablar de esta distinción, amenazados por un enactivismo que desafía la proposición como pilar central del conocimiento y muestra la dificultad para determinar la procedencia de una justificación como interior o exterior al sujeto

en determinadas situaciones, si no en todas. El enactivismo será pues la herramienta para disipar estas categorías, manteniendo la capacidad representacional del agente epistémico, pero de tal forma que se entienda en su condición de inseparabilidad con su entorno.

2. JUSTIFICACIÓN Y REPRESENTACIÓN.

El internismo y el externismo epistémico se erigen como la dicotomía que supone una de las primeras elecciones del epistemólogo en su camino por acercarse al funcionamiento de la formación de nuestras creencias, con las cuales nos orientamos en el mundo. Estas creencias, como es de esperar, surgen por alguna razón, de tal manera que aquello cuya naturaleza está en juego en este debate es la justificación de las mismas. ¿Debe el sujeto poder dar cuenta de los procesos y estados mentales internos a sí mismo que le han llevado a tener cierta creencia? ¿O puede la justificación consistir en procesos que tienen lugar en el mundo y que confieren éxito y fiabilidad a su sistema cognitivo, aunque no sean cognitivamente accesibles al sujeto?

En este apartado atenderemos a la relevancia de la noción de justificación en un contexto en el que tenemos un sujeto epistémico cerrado, que permite ubicarla fuera o dentro del mismo. Según dónde situemos el énfasis con respecto a aquello que sirve como justificación, tenderemos a una u otra postura. Sin embargo, se mostrará también aquí la problemática que supone encasillar la justificación estrictamente dentro o fuera del sujeto, teniendo ambos, internismo y externismo epistémico, una serie de dependencias que los convierten en dos opciones cuya polaridad no es viable ni está tan clara si se pone en duda que el conocimiento sea de un carácter única y exclusivamente proposicional.

2.1. Noción de justificación y configuración del contexto del debate: de sujeto a agente epistémico.

El concepto principal que atañe al debate que se pretende disolver es la justificación. Esta noción es realmente importante en la búsqueda de las condiciones necesarias y suficientes del conocimiento humano, tarea propia de la epistemología y especialmente de la que se desarrolló el pasado siglo, con hitos tales como el celeberrimo artículo de Gettier (1963), “Is Justified True Belief Knowledge?”.

Este corto y discutido artículo no nos sirve tanto para entender qué es la justificación como para dar cuenta del edificio conceptual a partir del cual tradicionalmente esta se ha entendido como algo que puede encontrarse dentro o fuera del sujeto. El propósito de su mención será el de mostrar el énfasis de la epistemología del siglo pasado en el saber-que, estado cognitivo que requiere

aprehender una proposición. El artículo, a pesar de dismantelar la noción de conocimiento como creencia verdadera y justificada, es el mejor reflejo del imperio de las categorías que nos interesan para mostrar el condicionamiento del debate internismo-externismo, porque se construye enteramente en torno a un conocimiento proposicional y una mente delimitada. De esta forma, podremos más tarde atender a las razones que puede haber para considerar la justificación como interior o exterior a nosotros.

En la encrucijada conceptual que vamos a manejar cabe distinguir cuatro nociones centrales en el trabajo, que también son importantes en este artículo y en el estudio de la justificación en general. Cuando uno forma una creencia se ven implicados cuatro elementos:

- El hecho (lo que es el caso o no en el mundo, que es algo objetivo).
- La creencia (el estado mental, que tiene como contenido una proposición).
- La proposición (el contenido semántico tanto de la creencia como de la frase u oración).
- La frase u oración (expresión lingüística sujeta a los distintos idiomas y a las características del lenguaje natural que tiene como significado una proposición).

Aclarado esto, la justificación puede entenderse como aquello que nos hace estar convencidos de la veracidad de una creencia. Lo que entendemos aquí por creencia es un estado doxástico, es decir, el estado de dar por verdadera una proposición aunque no estemos totalmente seguros de ella (o estándolo, ya que el conocimiento también requiere creencia). De modo que, si *S* sabe que *p*, debe haber implicada una justificación que apoye su creencia en *p*, que la eleve de su estado meramente doxástico para pasar al epistémico. Lo que supone o no apoyo a una creencia es algo en lo que entraremos a continuación. Mientras tanto, lo que importa es que hay una presuposición en todo este edificio conceptual, algo que se da por hecho en el acto de analizar cómo se justifica una creencia: la capacidad representacional del sujeto.

En la ardua batalla por enumerar las condiciones necesarias y suficientes del conocimiento, Gettier (1963) muestra, con respecto a las posturas de Chisholm y Ayer, que la justificación entendida como “*S* tiene evidencia adecuada de que *p*” o “*S* tiene el derecho a estar seguro de que *p*” las hace caer, procediendo a exponer los dos primeros y famosos “Casos Gettier”, en los cuales un sujeto epistémico forma una creencia verdadera y justificada que no representa conocimiento. Para hacerlo, Gettier (1963) continúa partiendo de la presuposición de dos ideas:

- Un sujeto puede estar justificado en creer una proposición que en realidad es falsa.

- Si un sujeto está justificado en creer que p , y p implica q , S puede aceptar q a partir de un proceso deductivo, de manera que estaría justificado en creer que q .

Estas dos aseveraciones son las que nos permiten llegar a la cuestión de fondo, que son las representaciones del mundo formalizadas en proposiciones: el *que* del saber-que. Aquello que habilita el clásico debate entre internismo y externismo es que, en el contexto de la epistemología de la época, se trabajaba con un sujeto con una mente cuya esencia consiste en la capacidad de representarse el mundo, formando así las proposiciones que constituyen toda su actividad mental. Parece muy clara la distancia entre el mundo objetivo de los hechos y los objetos y la mente de un sujeto que se lo representa, lo cual hace, ahora sí, que sea importante sacar a la luz dónde se encuentra la justificación.

Situarla dentro o fuera del sujeto tiene ciertos efectos, de modo que es necesario valorar si lo importante en la relación entre el receptáculo y procesador de información, y el mundo, son los procesos del receptáculo o las características del hecho del mundo que le hacen formar una creencia. Grimaltos expresa la idea de la siguiente manera:

Si lo que centra nuestro interés respecto de la justificación es qué hace razonable para el sujeto adquirir o mantener una creencia, nuestra posición tenderá a ser internista. Si, por el contrario, ponemos el énfasis en qué incrementa la probabilidad de que la creencia sea verdadera, el externismo nos parecerá una posición más atractiva. (Grimaltos 2018).

Sin embargo, aunque hablemos en términos de, fortalezas individuales, cada uno con sus representaciones, hablar de una pasividad total parece dejar al sujeto “a la deriva”, y es importante aclarar por qué el debate que vamos a abordar tiene sentido y qué sería lo que lo habilita, además de las categorías de interno y externo. El término ‘sujeto’ denota cierta pasividad en lo que a la adquisición del conocimiento se refiere, cuando, en realidad, todos los términos que manejaremos en la presentación de la postura internista y externista son interesantes sólo si pensamos en el sujeto epistémico como capaz de actuar y no sólo de padecer, capaz de considerar y sopesar razones y de aportar algo en el acto de conocer, siendo importantes sus disposiciones o virtudes. Esto no sería propio de un sujeto, sino de un agente epistémico. El énfasis en la agencia del sujeto epistémico dio lugar al llamado giro agencial en epistemología, palpable en la epistemología de virtudes desarrollada por Ernest Sosa.

La agencia es una cuestión desarrollada en la filosofía de la acción y que tiene que ver con la intencionalidad, concepto que Franz Brentano popularizó con su obra *Psicología desde un punto de vista empírico* (Brentano, 1874) y que se contrapone a los hechos naturales, que simplemente suceden: meras causas y efectos. Este tipo de intencionalidad consiste en ser-acerca-de: lo mental como

direccional, que apunta a algo por esencia según Brentano. En la epistemología del giro agencial, la intencionalidad debe ser tomada en cuenta para poder hablar de agentes, pero no exactamente en el mismo sentido, sino en el sentido de tener-intención-de, porque el conocimiento pasa a ser un logro. Se convierte en algo que el agente epistémico consigue manifestando su destreza para dar en la diana², lo cual no es algo pasivo. Más que ser un espacio de representaciones como imágenes intelectuales de los hechos, el agente implica tener por objetivo alcanzar la verdad. De acuerdo con Gómez-Alonso (2019) siguiendo a Sosa, podemos tomar por válido para las creencias lo mismo que para las acciones, que también tienen un objetivo. La epistemología de virtudes es una posición relacionada con el externismo epistémico en tanto que anula el suelo en el que se mueve el internista. Esto se debe a la introducción de los procesos fiables, noción que esclareceremos más adelante en el apartado que estudia las características del externismo epistémico. Sin embargo, no por ello dejaremos de analizar el internismo, ni de evidenciar las carencias a las que se enfrenta el externista, para posteriormente llegar a una visión enactivista que inhabilita las categorías de lo interno y lo externo.

Lo importante, entonces, es que el agente debe tener la posibilidad de formar creencias mediante la evaluación y con cierto control, teniendo en su posesión ciertas tendencias que aumentan o empeoran las posibilidades de formar creencias certeras y verdaderas, porque sólo entonces podemos analizar qué será lo importante para que haya justificación y si esta se encuentra dentro o fuera del agente. El giro agencial es un giro reflexivo porque en el momento en el que pasamos de sujeto a agente epistémico, se subraya no sólo su capacidad para hacer algo de y con los datos que obtiene, para ponderar y buscar datos relevantes, sino que también se hace referencia a su deber con ello para evitar la negligencia epistémica. Este término, que analizaremos más adelante, tiene que ver con la manera en que un agente epistémico podría haber hecho más en el acto de adquisición de una creencia. La posibilidad de poder haber hecho algo más es de suma importancia porque implica que el agente epistémico es responsable de su éxito o su fracaso, fracaso que puede y debe evitar. Es su agencia la que le dota de herramientas para formar conocimiento de una forma lo suficientemente segura.

Es por eso por lo que la noción de sujeto clásico evolucionó a la de agente epistémico, que será a partir de ahora aquella con la que trabajaremos hasta llegar a ofrecer una visión enactivista de este agente, que no podrá ser separado de su entorno. En lo que sigue, se expondrán las bases de los planteamientos internistas y externistas para evidenciar la inutilidad de posicionarse férreamente

2 La diana hace referencia al famoso arquero de Sosa, que compara la manera en la que conocemos con la manera en la que un arquero acierta en la diana, poniendo de manifiesto su puntería y acertando de forma intencional y consciente, en contraposición a la casualidad o la suerte.

en una u otra postura, así como los problemas que eso conllevaría más tarde, cuando se exponga al agente epistémico con unas características enactivistas, distintas a las del sujeto clásico y agente que hemos estado manejando hasta este momento.

2.2. *Internismo epistémico: características e inconvenientes.*

Salvando ciertas diferencias entre algunas variantes de internismo que se mencionarán en esta sección, el internismo epistémico restringe lo que puede llegar a ser una justificación a aquello que es interno a nuestra mente. Por tanto, si bien los hechos del mundo nos llevan a creer ciertas cosas formulando proposiciones al respecto, lo único que será de interés a la hora de justificar estas creencias serán los estados mentales del sujeto.

Encontraremos distintos tipos de internismo según la fuerza que le otorguemos a una característica del sujeto epistémico internista: el acceso. Nos referimos en esta ocasión por acceso al acto por el cual el sujeto puede ser consciente o llegar a ser consciente de la “base de su conocimiento” (su *knowledge basis*) para un objeto de conocimiento, es decir: el sujeto puede dar cuenta de lo que le sirve como justificación para una de sus creencias, que será, de nuevo, un estado mental o estados mentales (Pappas, 2023). Por ello, según Pappas (2023) se distingue entre internismo con justificación de acceso débil y fuerte:

- Débil: Uno solo está justificado en creer que p si puede llegar a ser consciente mediante reflexión de algún justificador esencial que tiene para p .
- Fuerte: Uno solo está justificado en creer que p si puede llegar a ser consciente de que algún objeto j es un justificador esencial que tiene para p .

Estas son las dos versiones más plausibles del internismo en cuanto a la justificación, ya que, como podemos ver, se esfuerzan en dar cuenta de una parte esencial de aquello que nos hace creer algo, en lugar de su totalidad. Esto se debe a que llegar mediante reflexión a todos nuestros justificadores puede ser inviable en tanto que existen situaciones en las que demandarle esto a la memoria no es realista, como en situaciones extremas en las que vamos a contra-reloj, adquiriendo numerosas creencias justificadas (Pappas, 2023).

La necesidad del acceso a esta *knowledge basis* no se discute a pesar lo exhaustivo que consideremos que debe ser ese acceso. Pero, aun así, este factor genera más división, surgiendo todo un debate sobre si nuestras experiencias directas sirven como justificaciones, o si por el contrario solo una creencia puede justificar otra. En otras palabras, el problema está ahora en determinar a qué concretamente debemos tener acceso para estar justificados. Este debate nos hace elegir entre internismo simple o de estatus.

Esta diferencia se comprende mejor con el ejemplo que expone Grimaltos. Supongamos, según Grimaltos (2018), que vemos un árbol ante nosotros y generamos la creencia: “Hay un árbol ante mí”. Desde una perspectiva simple, el sujeto no tiene por qué identificar su experiencia perceptual del árbol como aquello que le está justificando, basta con que pueda acceder a ella reflexivamente. Sin embargo, el internismo de estatus impone la necesidad de ser conscientes de la relación justificativa entre esta experiencia perceptual y la creencia. Este añadido parece generar un internismo más preocupado por los procesos por los cuales formamos nuestras creencias, lo cual es suficiente motivo como para preguntarse si en último término se autoinmola al crear una suerte de epistemología de virtudes reflexiva. A pesar de sostener que sólo un estado mental puede justificar otro, la relación justificativa entre experiencia perceptual y la creencia parece hacer referencia a disposiciones y virtudes intelectuales, tales como la capacidad de identificar adecuadamente qué justifica qué. De no interpretarlo de esta forma, nos queda una reflexividad vacía que apela constantemente a otros juicios del agente epistémico para justificar una creencia nueva, juicios que pueden estar sujetos a uno de los principales problemas del internismo, las apariencias.

Grimaltos (2018) habla de las delusiones y cómo estaríamos justificados aún a través de experiencias delusorias, ejemplo que resalta la desconexión entre los estados mentales del sujeto y el aumento de la probabilidad de que nuestra creencia sea verdadera. En el caso del internismo simple, esto resulta evidente, pues si aquello que justifica mi creencia puede ser una experiencia o un recuerdo, cabe señalar la poca fiabilidad que pueden tener. En el caso del internismo de estatus, la reflexividad que propone para justificar nuestras creencias nos puede dirigir a juicios previos igualmente delusorios. Como vemos, sea cual sea nuestra elección, es aquí donde surge el principal problema: en un internismo epistémico sostenido de forma estricta, parece ser que toda justificación para una creencia estará basada en los *seemings* o apariencias.

De esta manera, en el caso del internismo epistémico, tenemos a un agente cerrado en tanto que depende de las representaciones internas para estar justificado, y sólo si el hecho externo es representado por el sujeto puede cumplir en su psique una función de justificación. Tenemos una fortaleza que maneja y sopesa proposiciones, habiendo una distinción muy clara entre el territorio de las representaciones internas del mundo y el propio mundo, el entorno del agente en el que ocurren los hechos que deben ser representados. Entorno en el cual, como se mostrará más adelante, se encuentra totalmente enraizado, diluyendo las fronteras de su mente, entendida como un objeto ajeno al mundo y que contempla proposiciones sobre él, como mínimo en algunos contextos.

2.3. *Externismo epistémico: características e inconvenientes.*

Si bien una forma de presentar el externismo epistémico podría ser la simple negación de las propuestas internistas, lo definiremos en este caso que nos ocupa como aquella postura que defiende que el acceso cognoscitivo al sustento de nuestro conocimiento no es necesario ni es siempre posible, de tal forma que aquello que justifica nuestras creencias es externo a nuestra propia mente y no se limita a la conexión entre los estados mentales que nos han llevado hasta ellas. Lo que importa al externista no es esa conexión interna, sino la que debe haber entre la creencia y el mundo. Lo único que el agente epistémico puede aportar a la hora de formar conocimiento son procesos de adquisición lo suficientemente fiables como para lograr un alto índice de éxito, o, en otras palabras, virtudes intelectuales. Pero esto puede enfocarse de distintas maneras.

Tal y como hemos mencionado al comienzo, en este momento la justificación que estamos manejando es externa a la mente del sujeto, de tal modo que la imposibilidad en ciertos casos de acceder a ella no afecta lo más mínimo a su conexión o muestra de proximidad de la creencia a lo que en efecto es el caso. Sin embargo, dentro de este encuadre existen distintas lecturas según la concepción que se tenga acerca de la fiabilidad de los procesos por los cuales adquirimos creencias y si es necesario algún requisito superior, como la reflexividad.

Surgen de esta manera las nociones que nos interesan para analizar las diferentes posturas que caen bajo el espectro externista, centrándonos en la epistemología de virtudes y en el fiabilismo más crudo. La comparación entre sus diferentes ideas sobre la justificación nos permitirá posteriormente mostrar en qué medida ambas se siguen sustentando en un agente epistémico cerrado que, de ser cuestionado, afecta a ambas y las lleva por otro sendero.

2.3.1. *Fiabilismo.*

El fiabilismo crudo pone el énfasis única y exclusivamente en la fiabilidad de los procesos por los cuales adquirimos nuestras creencias, lo cual supone una noción de justificación puramente externista. De este modo, Grimaltos (2018), siguiendo a Alvin I. Goldman, expone que sería suficiente para estar justificados con haber hecho uso de algunas de nuestras diferentes cualidades de forma fiable sin importar las razones internas que tengamos para creer en aquello para lo que tenemos una justificación. Sin embargo, si nos limitamos a la fiabilidad de estos procesos para obtener una justificación, entonces tenemos un problema en aquellos casos en los que el automatismo de dichos procesos parece cuestionar que el éxito cognitivo se nos pueda atribuir a nosotros como agentes epistémicos.

Lo que entendemos por proceso fiable puede recoger facultades cuyo empleo provoca que el éxito o fracaso cognitivo sea plenamente atribuible al agente epistémico, como la búsqueda en la memoria de uno mismo, pero también otras como nuestras percepciones fruto de nuestros sentidos, como la visión o el oído, las cuales ocurren casi “sin pensarlo”. Estando en circunstancias normales, en situaciones similares o idénticas en las que anteriormente hemos hecho uso de nuestros sentidos correctamente, estos tienen un alto índice de éxito, luego sería imprudente negar la fiabilidad del proceso. El problema aparece cuando la insistencia por construir a un agente epistémico responsable de sus éxitos y fracasos cognitivos choca con este automatismo que le arrebataría su responsabilidad. Por tanto, el uso de un proceso fiable parece falto de ser complementado con otro elemento que sostenga nuestra agencia: si bien haber empleado una facultad fiable es primordial para la consecución de una auténtica justificación, también lo será la consciencia de la fiabilidad de esa facultad.

Cuando logramos una creencia verdadera y justificada en términos fiabilistas, podemos dar en el clavo con respecto a lo que es el caso en el mundo, pero por un golpe de suerte. Además de la destreza y el acierto, ya presentes en el fiabilismo crudo, esta problemática pone sobre el tablero la cuestión que la epistemología de virtudes emplea para complementar y refinar el fiabilismo: la aptitud. Cuando el éxito epistémico a través del uso de una de nuestras facultades fiables no es suficiente, entonces entran en juego nociones como la suerte, la reflexividad y nuestras presuposiciones de trasfondo en cada acto cognoscitivo.

2.3.2. Epistemología de virtudes.

Ernest Sosa es el principal responsable del auge de la exploración de un camino dentro de la epistemología abierto, a su parecer, por Descartes. La epistemología de virtudes es una posición externista que da una importancia primordial al factor reflexivo del agente epistémico, que convierte el acto de conocer en algo equiparable a una acción con éxito y que sea plenamente atribuible a nuestra habilidad. Es así como aparece el punto central de la epistemología de virtudes y que determina por completo la idea de justificación que tiene: el perfil ADA del agente epistémico (acierto, destreza y aptitud). En este perfil triple para la consecución de conocimiento reside la refinada idea de justificación de Ernest Sosa, que introduce ciertos elementos internistas dentro de un encuadre fundamentalmente externista, sin renunciar a la necesidad de una conexión entre creencia y verdad que implique necesariamente la consciencia del proceso por el cual la hemos adquirido.

Grimaltos (2018) sintetiza la idea de justificación de la epistemología de virtudes de la siguiente manera: “una creencia está justificada si tiene su origen en una virtud intelectual, es decir, en una facultad (percepción, memoria, razonamiento) que genera, en el medio adecuado, un alto índice de creencias

verdaderas”. Pero, además, recuerda la distinción que emerge de estas condiciones, que sería aquella entre conocimiento animal y reflexivo. Para el conocimiento animal basta con que la justificación nazca de un proceso fiable, pero el reflexivo requiere consciencia sobre dicha fiabilidad por parte del sujeto, estableciendo una “perspectiva epistémica” sobre sus propias virtudes.

La distinción entre conocimiento animal y reflexivo es crucial en la epistemología de virtudes de Sosa para evitar una epistemología restringida de tipo fiabilista. Sosa da cuenta de que hay aspectos de nuestra actividad epistémica que no pueden quedarse en un primer orden, como podría ser la adquisición de una creencia a través de un proceso fiable. De esta manera, estaríamos sujetos a las apariencias en ciertas ocasiones, pero Sosa lo resuelve introduciendo un segundo orden: no basta con afirmar de forma apta, sino que, para llegar a un conocimiento pleno, debemos realizar afirmaciones aptamente aptas. Gómez-Alonso (2022) señala cuatro fenómenos que según Sosa serían inexplicables sin el ascenso a una dimensión reflexiva: el juicio, la suspensión del juicio, la negligencia epistémica y el cogito cartesiano. El juicio y la negligencia epistémica son las nociones que más nos interesan para abordar el concepto de justificación de la epistemología de virtudes, ya que muestran en qué consiste adquirir aptamente una aptitud de primer orden y actuar en consecuencia con ello.

El conocimiento reflexivo pone de manifiesto el empleo de una virtud de forma exitosa, pero también la adquisición apta de esa aptitud, lo cual otorga al agente epistémico la responsabilidad total de su acierto o su fracaso. El segundo orden o la reflexividad que constituye el punto central de la epistemología de virtudes es la manera de erradicar la suerte como parte del éxito de un agente epistémico y de incluir la seguridad en ese logro. La perspectiva epistémica sobre nuestras propias virtudes se logra cuando el agente epistémico afirma algo de tal manera que en su acto de afirmación es plenamente consciente de lo que Gómez-Alonso (2022) denomina perfil triple C de su propia afirmación (constitución, condición y circunstancias). El juicio apto será aquel en el que el agente percibe este esquema tripartito de su propia afirmación de tal manera que considera que, de afirmar *p*, su afirmación tendría muchas posibilidades de conectar con la verdad.

Llegamos, por tanto, a un concepto de justificación más refinado que cualquiera al que se hubiese podido llegar desde un fiabilismo restringido, ya que, en cierta medida, el agente epistémico es consciente de qué razones tiene para creer en algo, tiene seguridad más allá del empleo de una facultad fiable. La seguridad del agente epistémico está garantizada en la noción de juicio en tanto que la perspectiva epistémica de nuestras afirmaciones, valorando conscientemente factores tales como si estamos en circunstancias normales, es incompatible con su ausencia. La seguridad, por tanto, es una condición para la aptitud de un juicio.

Por otra parte, la negligencia epistémica tendría lugar cuando el agente epistémico afirma precipitadamente ignorando factores perceptibles que restan muchas posibilidades a que esta afirmación sea verdadera. Este fenómeno se produce cuando el agente epistémico ha podido hacer algo más, pero no lo ha hecho. Pero ¿cuáles son esas ocasiones en las que realmente podría haberse hecho más? Existen numerosos ejemplos con escenarios epistémicamente hostiles a cuyos protagonistas es fácil considerar negligentes, tales como el clásico ejemplo del hombre que afirma estar señalando un granero, que, en efecto, es de verdad, en un paisaje lleno de graneros falsos. Sin embargo, estos ejemplos hacen emerger la última de las nociones relevantes para perfilar la dimensión reflexiva y la justificación de la epistemología de virtudes: las presuposiciones de trasfondo.

En ejemplos de este tipo, se nos presenta un sujeto que realiza una afirmación en una situación en la que es tremendamente probable que cometa un error, pero que sin embargo es verdadera. Lo que nos importa aquí es el hecho de que este escenario hostil no afecta a su capacidad para ejecutar un juicio, ya que esto no se ve afectado por la hostilidad del escenario. En el ejemplo del hombre y el granero, ante la falta de razones para pensar lo contrario, este agente epistémico está presuponiendo legítimamente que aquello a lo que señala parece un granero y que, por tanto, es muy probable que así sea (Gómez-Alonso, 2022). No podemos acusar de negligencia epistémica a agentes que, sin acceso a información tal como la hostilidad del entorno y que están juzgando en circunstancias normativas normales, afirman aptamente.

Es por esto por lo que basta con nuestras presuposiciones de trasfondo para alcanzar el nivel reflexivo. La ausencia de suerte en el acierto en la verdad por parte del agente epistémico queda integrada a la perfección en el juicio apto, ya que la suerte no tiene que ver con nuestra capacidad de alcanzar el nivel reflexivo con aptitud, sino con lo frágil que puede hacer nuestros logros epistémicos. Según Sosa (2022) aptitud y reflexividad pueden estar presentes de manera independiente en el acto de formación de conocimiento por parte de un agente epistémico, de la misma forma en que también podría suceder en el tiro de una arquera o en el de un jugador de baloncesto. Al igual que en los casos de agentes epistémicos en escenarios hostiles que no están cometiendo ninguna negligencia epistémica, un jugador de baloncesto que tira desde zonas con baja probabilidad de acierto tampoco la está cometiendo, siempre y cuando, en palabras de Sosa (2022):

Bastaría para ello con que el jugador fuese perfectamente consciente de sus límites al asumir intencionalmente el riesgo, algo que impediría que la reducción de su fiabilidad más allá del área segura de lanzamientos y que la frecuencia con la que tira a canasta desde la zona de riesgo afectasen a su competencia deportiva (p. 162).

Un agente epistémico, dadas las características de la epistemología de virtudes, puede estar justificado a pesar de que su logro epistémico sea muy frágil, o que, de hecho, no haya conocimiento, lo cual introduce elementos internistas deseables en un concepto de justificación realista, pero ¿es esto suficiente? Solo parcialmente.

Hemos abandonado el fiabilismo restringido que carece de medios para dar cuenta de nociones como el juicio. Este tipo de externismo propone un agente epistémico reducido a un receptáculo de información que dará lugar a conocimiento mientras más refinado sea su filtro por el que pasa todo lo que viene de fuera, donde se encuentra lo que realmente le hace estar en lo cierto. Por este motivo, al igual que en posiciones internistas, el agente puede tener estados mentales que hacen que resulte razonable creer en algo pero que el proceso de adquisición de la creencia sea pésimo, el agente puede también basar su justificación en un proceso muy fiable pero no comprender las razones que tiene para creerlo. Sin embargo, la epistemología de virtudes consigue dar respuesta de manera exitosa a estos problemas. Entonces, ¿es la epistemología de virtudes la postura ideal para aunar elementos internistas y externistas? La epistemología de virtudes no tiene los mismos problemas que aquellos de un fiabilismo puro cuyo concepto de justificación es puramente externista, más no escapa a la misma presuposición de base que cimenta a toda posición internista o externista y que las perpetúa a establecerse en algún punto de una polaridad cuestionable: el agente epistémico cerrado que habilita a todas estas posturas a pensar en términos de dentro y fuera. Aún queda una restricción por superar: la proposicional.

2.4. La alternativa a la búsqueda de un punto medio: disolver la elección.

Hemos visto que todo este debate tiene sentido cuando entendemos al agente epistémico estrictamente como una fortaleza dentro de la cual se sopesan proposiciones que son correlato de hechos verdaderos en el mundo, ya que sólo en base a esto cabe un debate en cuanto a si lo que le hace estar seguro o muy confiado con respecto a algo es interno o externo a sí mismo. La insistencia en la proposicionalización de todo nuestro conocimiento ha llevado a la epistemología a una lucha por encontrar las condiciones necesarias y suficientes del conocimiento, buscando conexiones lógicas y procesos fiables, que ha pasado por alto la posibilidad de que la justificación no se pueda entender en términos de fuera y dentro. En lugar de buscar una alternativa a las dos de este debate, es necesario atender a las auténticas características del agente epistémico, que lo convierten en algo poroso y no cerrado. Esto no hace menos importante estudiar las razones que llevan a uno a creer algo y su conexión con la verdad, pero el camino cambia cuando no somos reducidos a un espacio de

representaciones, lo cual desdibuja las fronteras que hemos empleado durante todo el desarrollo del apartado.

Declararse internista o externista provoca que el epistemólogo articule todo su edificio argumentativo de acorde a una presuposición de nuestra mente como un elemento cerrado que se representa el mundo y sopesa proposiciones, de tal manera que es este el lugar en el que se desarrolla toda nuestra actividad cognitiva y epistémica. Porque sólo de esta forma hay un límite entre lo interno y lo externo al agente epistémico: lo que es la mente o el espacio donde puede haber representaciones, y lo que no.

Pero el sujeto epistémico no siempre representa el mundo y sus hechos mediante creencias con contenido proposicional. Si bien tiene la capacidad de hacerlo y esto no será cuestionado, hay ciertos aspectos de nuestra actividad epistémica de los cuales no podemos hablar en términos proposicionales ni representativos. Esta ausencia de representación habilita la existencia de una inteligencia no proposicional que, como veremos a continuación, puede llegar a ser bastante más central que la proposicional en nuestra actividad epistémica. En este punto entra en juego el enactivismo, teoría de la cognición alrededor de la cual girará el siguiente apartado, en el que veremos cómo la cognición no es un proceso aislado del mundo, de manera que nuestra actividad epistémica y nuestra justificación tendrán lugar en acción, integradas, arraigadas en el cuerpo y extendidas, algo poco compatible con el sujeto epistémico clásico que habilitaba el debate entre internismo y externismo.

3. REPENSAR LA JUSTIFICACIÓN: ENACTIVISMO Y EPISTEMOLOGÍA.

El enactivismo sugiere que los procesos cognitivos no sólo se llevan a cabo en la cabeza, sino que implican factores corporales y ambientales (Gallagher, 2017). Esta cuestión que se desarrolla en la filosofía de la mente y en las neurociencias tiene un trasvase en la epistemología ya que, como se argumentará seguidamente, el conocimiento en acción, ligado al saber-hacer, es de naturaleza enactivista y se distingue del conocimiento de una proposición (saber-que), el aspecto de nuestra actividad epistémica cuyo énfasis por parte de la epistemología ha dado lugar al agente epistémico cerrado y al concepto de justificación que trato de cuestionar. No obstante, esta distinción nos servirá para comprender de qué manera el saber-hacer, desde un ángulo enactivista, puede estar implicado en el saber-que, incluso precediéndolo. Es esto por lo que, para la epistemología, lo interesante será la ausencia de representación que propone el enactivismo, que ataca directamente a la proposición como pilar fundamental de nuestra actividad epistémica y como guía de nuestras acciones, base de los planteamientos intelectualistas que también perpetúan a un agente epistémico cerrado interpretado de manera errónea. La escisión entre lo interno y lo

externo no nace de la auténtica naturaleza del sujeto, sino del énfasis en un “*know-that*” que el intelectualismo lleva a su máxima expresión.

3.1. *Enactivismo y epistemología.*

El enactivismo y la epistemología tienen una relación no demasiado explorada ni hecha lo suficientemente explícita en la literatura de ninguno de los dos campos. El enactivismo se desarrolla principalmente en la filosofía de la mente, de tal modo que esta disciplina y la epistemología son ramas de la filosofía con objetos de estudio parecidos, mas no podemos abordarlos como si fuesen lo mismo.

La filosofía de la mente se centra en el estudio de lo mental y, por consiguiente, su énfasis está en determinar qué podemos entender por mente, así como por fenómeno de la mente, y cuál es la naturaleza de los mismos. Son cuestiones de la filosofía de la mente, por ejemplo, el dolor y las emociones, pero también las llamadas *actitudes proposicionales*, que son absolutamente centrales en esta disciplina. Estas actitudes proposicionales consisten en creencias, deseos, intenciones... todos ellos con un contenido proposicional, es decir, que se refieren a algo o que “dicen” algo acerca del mundo. También se estudian cuestiones como aquella que es central en este artículo: la relación de la mente con el cuerpo. Tanto neurociencia como filosofía de la mente han trabajado con diversas concepciones, siendo la asociación o identidad entre mente y cerebro la postura contra la que se está argumentando. Lo importante en esta disciplina a fin de cuentas es mostrar cómo tenemos una experiencia subjetiva, qué significa tener consciencia y qué son las actitudes proposicionales. Por eso una teoría de la cognición como el enactivismo entra en este campo.

Por otro lado, la epistemología pone el énfasis en el conocimiento en sí, intentando ofrecer las condiciones de su validez y de su obtención. Esta disciplina es tan antigua como la filosofía misma y se ha concebido y llevado a cabo de diversas maneras. Steup y Neta (2024) muestran cómo el objetivo cambia a lo largo de la historia, de tal modo que vamos desde el intento de Platón por explicar qué es conocer y por qué el conocimiento es superior a las creencias (*doxa* y *episteme*) hasta la búsqueda kantiana en las formas a priori del entendimiento y la sensibilidad de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano. A pesar de los distintos enfoques que se le pueden dar al conocimiento incluyendo los más recientes, tales como la epistemología feminista, en todos estos casos, la epistemología busca entender uno u otro tipo de éxito cognitivo (o, correspondientemente, fracaso cognitivo) (Steup y Neta, 2024). Por tanto, podemos ver que lo importante de esta disciplina filosófica no se centra tanto en cómo tenemos experiencia de la realidad y qué son actitudes como el deseo, sino en qué significa acertar, qué es aquello que se necesita para saber algo y no meramente creerlo. Lo crucial es el estudio acerca de cómo las creencias se

emparejan con lo que en efecto es el caso y qué supone evidencia para ello, de tal modo que no quede en una mera coincidencia.

No obstante, esto no significa que no podamos evidenciar la falta del sentido del debate entre internismo y externismo epistémico en términos enactivistas, ya que los temas en los que se han conectado, precisamente, son aquellos que más serán de utilidad para disipar la línea entre lo interno y lo externo en nuestra actividad epistémica. El enactivismo propone un sujeto cognitivo que tiene un trasvase innegable en el agente epistémico, de tal forma que en esta ocasión sí que nos interesa comprender cómo procesos mentales que son en acción, arraigados en el cuerpo, integrados y extendidos, dan lugar a conocimiento no proposicional y justificaciones que no están ni fuera ni dentro en el conocimiento proposicional. En cualquier caso, aquello en lo que reside la mente no está cerrado, sino que es poroso, de tal modo que puede haber elementos de nuestro entorno que forman parte de nosotros como lo hacen las manos que Moore estaba seguro de tener.

Para llegar hasta el conocimiento no proposicional que buscamos, revisaremos las aportaciones de autores tales como Daniel D. Hutto y Alva Noë, quienes han tratado el conocimiento en acción desde un punto de vista enactivista. Para ello, comenzaremos abordando las ideas principales sostenidas por el enactivismo y cómo estas dan lugar a una concepción del agente epistémico en la que éste no puede separarse de su entorno.

3.2. Surgimiento de la perspectiva y características principales.

En esta sección realizaremos una vista general de las posturas enactivistas de la cognición sintetizadas por Shaun Gallagher en su obra *Enactivist interventions: Rethinking the Mind* (Gallagher, 2017). A través de este trabajo, podremos ver de qué filosofía bebe el enactivismo y las afirmaciones que sostiene para poder más tarde entender de qué manera está relacionado con la epistemología.

Según Gallagher (2017), la primera vez que se trabaja con el término enactivismo es en la obra titulada *The embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (Varela et al., 1991). En ella se palpa una clara inspiración fenomenológica, de tal manera que la propuesta enactivista emerge de conceptos como la disposición pragmática del *dasein* y su relación con los objetos “a la mano” (*Zuhanden*) en Heidegger, quien propone que experimentamos el mundo primariamente en términos de un uso pre-reflexivo y orientado a la acción en lugar de en términos de una contemplación reflexiva e intelectual. Vemos pues que el enactivismo no se limita al campo de las ciencias cognitivas, siendo su base de inspiración filosófica, a pesar de que posteriormente se le haya dado algún enfoque científico.

Entre otras presuposiciones con las que edifica el ideario enactivista, Gallagher (2017) sostiene que la cognición no es un evento que ocurre exclusivamente en el cerebro y que surge de procesos que también están distribuidos en el cuerpo y en el entorno. Estos procesos cognitivos adquieren significado por su rol en el contexto de la acción y no a través de un mapeo representacional o de un modelo internamente replicado del mundo. Afirmar además que funciones cognitivas de orden superior tales como el pensamiento reflexivo, surgen de un saber-hacer que se acoplan con acciones situadas y arraigadas en el cuerpo, idea que posteriormente tendrá un impacto directo en la crítica al representacionismo que estamos llevando a cabo. Por último, expone que en contraste con la ciencia cognitiva clásica que a menudo tiende al individualismo metodológico, las posturas enactivistas se centran en la naturaleza intersubjetiva de los sistemas cognitivos.

Sumando todas estas afirmaciones, nos queda una cognición cimentada en las 4 *E's* que mencionamos al comienzo del artículo: *Enacted*, *Embedded*, *Embodied* y *Extended*. Habiendo aportado una perspectiva general del enactivismo, debemos ahora traducir estos postulados al campo de la epistemología, de tal forma que podamos ver la configuración del nuevo agente epistémico que se ve afectado por la apertura de su mente.

3.3. Porosidad del agente epistémico y su arraigo en el entorno.

Una vez establecido un puente entre enactivismo y epistemología, podemos observar cómo el agente epistémico se entiende de otra forma cuando le aplicamos las presuposiciones de Gallagher anteriormente expuestas.

La idea de la cognición como confinada que critica el enactivismo es la fuente del enfoque individualista y la negación de ese enfoque tiene un impacto directo en la forma en la que concebimos aquello que supone conocimiento y cómo está justificado. Para comprenderlo, nos situaremos en la perspectiva de Alva Noë, filósofo y científico cognitivo que se centra en el estudio de la consciencia.

Noë plasma su enactivismo y realiza conexiones con la epistemología en su obra *Fuera de la cabeza* (Noë, 2010). En palabras de Noë: “La consciencia del mundo que nos rodea es algo que nosotros hacemos: la representamos, con la ayuda del mundo, en nuestras actividades dinámicas. No es algo que ocurra en nuestra interior” (Noë, 2010, p.90). Además, añade: “...el cerebro es vitalmente necesario para la experiencia humana, sin necesidad de otorgarle poderes mágicos. El cerebro no genera consciencia como una estufa genera calor” (Noë, 2010, p.90).

Lo que aquí nos atañe es la apertura del agente epistémico que implica una concepción de la mente que no se reduce al cerebro, porque de esta forma no podremos entenderla como una generadora de proposiciones aislada. La cuestión es que nos deshacemos de una mente entendida como un frasco, porque el

enactivismo no propone un frasco de consciencia que aumenta y contiene más cuando le sumamos factores como el cuerpo y el entorno, sino que, según Noë: “En efecto, la consciencia es un logro del animal en su totalidad, en el contexto de su entorno (Noë. 2010, p.27). Esto quiere decir que el mundo está tan implicado en el proceso de conocer y actuar como cualquier otro aspecto de nosotros mismos, que somos amplios en el sentido de que aquello que atraviesa nuestros poros habilita nuestra experiencia del mundo y está tan dentro como fuera.

Esto conecta directamente con el cuestionamiento de los mapeos representacionales como lo característico de las acciones cognitivas, que adquirirían significado en el contexto de la acción. Esta proposición tiene que ver con el internismo y el externismo epistémico, mostrando por qué aquello que justifica nuestras creencias no se puede entender como puramente externo a la mente, pero tampoco como pura elucubración interna. Si analizamos el ejemplo propuesto por Noë, podemos dar cuenta de cómo se fusionan las razones que tenemos para creer algo (propio del internismo) con los objetos y los hechos del mundo exterior que aportan una garantía de verdad (procesos fiables propios del externismo), en una justificación que ya no es estrictamente ni una cosa ni la otra. Podemos seguir hablando de estos factores, pero no en términos de un mapeo que delimita lo que hay dentro y fuera de la cabeza. Noë (2010) propone una situación en la que nos dejan en un punto aleatorio de nuestra ciudad, en su caso, Nueva York. A través de las señales, los monumentos y los edificios que tiene a la vista, puede conseguir ubicarse, ya que no ha estudiado un mapa de la ciudad como para saber exactamente dónde está, sino que los elementos de su entorno son los que le permiten deducirlo. Estos elementos le dan buenas razones para creer que tiene cierto barrio a la derecha y que, por ejemplo, la zona en la que está su casa queda justo hacia delante. En palabras de Noë, “Ahora bien, mi capacidad de ubicarme en Nueva York es una capacidad cognitiva (...). Pero poseo esta capacidad sólo por mi situación, es decir, en el contexto más amplio de que tengo acceso a monumentos y pistas del entorno” (2010, p.109).

Es esto por lo que la justificación del agente epistémico en este tipo de contextos no puede entenderse como exterior e inaccesible, pero tampoco como interna y sujeta a las apariencias subjetivas. Noë no se ubica gracias a una replicación interna de la ciudad que está fuera, sino que todos los elementos del mundo que han formado parte de su cognición ya no pueden entenderse como exteriores a la mente. Esto hace que la nueva justificación no se trate de un nuevo punto medio que aúna elementos internistas y externistas, sino que esas categorías se han disuelto porque el entorno en el que nos integramos forma parte del éxito cognitivo y epistémico. Para el autor, “...no hay ninguna razón especial para pensar que el reloj de pulsera, los monumentos, el bolígrafo, el papel y la comunidad lingüística no pertenecen a la mente” (Noë. 2010, p.110). ¿Dónde está la representación? La proposición es una representación de un estado de cosas que puede corresponderse o no con el caso, pero, como podemos

ver, estas no entran en juego o no tienen un rol protagonista en nuestras acciones. Estamos en un caso en el que debemos tener éxito en la tarea de orientarnos y encontrar nuestra casa, lo cual puede entenderse como una habilidad, una capacidad, pero ¿qué ocurre si nos situamos en una situación de pensamiento reflexivo o pensamiento abstracto? Como hemos dicho, no se está negando que el agente epistémico tenga la capacidad de representarse estados de cosas con la intención de que esas representaciones coincidan con lo que es el caso, pudiendo estar justificados. La manera en la que se busca la justificación ha cambiado debido a toda la argumentación realizada hasta este punto, aunque se mantenga como parte de nuestra actividad epistémica, pero ¿cómo se entienden entonces las situaciones en las que pensamos lingüísticamente de forma inevitable? Para ello, es necesario analizar intersubjetividad de los procesos cognitivos y el entendimiento de los procesos de orden superior en términos de saber-hacer expuestos por Gallagher en la sección anterior.

Supongamos que me encuentro solo en mi habitación, tumbado en la cama y con los ojos cerrados. En este estado, puedo emplear mi memoria para justificar creencias tales como “el hombre pisó la luna”, y pensar en todas las razones que hay para creer en ello, así como en la fiabilidad de las pruebas existentes. ¿Una mente acaba de trabajar sola representándose un mundo que no está dentro de ella, replicándolo internamente? No exactamente. Sin el lenguaje sería imposible pensar en el alunizaje en la situación que hemos propuesto y, en efecto, lo estamos representando, pero no de la forma que parece. El lenguaje es lo que nos ha permitido realizar esta representación y es el medio que lo hace posible, porque, según Noë (2010) tiene un sistema implícito para fechar, calcular y conceptualizar. La cuestión entonces para el autor es que este lenguaje no lo ha hecho una mente concreta, sino que lo comparten muchas y del mismo modo que las herramientas extienden nuestro esquema mental y forman parte de la cognición, el lenguaje es una herramienta que impone la necesidad de un entorno sociolingüístico para ejecutar estos pensamientos formalizados lingüísticamente. Pensar de forma abstracta, calcular y hacer metafísica no es un logro realizado dentro de ninguna fortaleza interior (Noë, 2010). El agente epistémico puede deliberar y sacar conclusiones solo gracias a que otros agentes disponen de la misma maquinaria que lo permite, que puede ejecutarse dentro de la cabeza, pero que al mismo tiempo no toda ella está dentro. Es así como se hace evidente que pensar en el alunizaje no implica que las razones para creerlo sean internas o que aquello que lo justifica sea externo y no necesariamente accesible. Porque (especialmente yo, que ni si quiera había nacido) solo en el contexto de una comunidad lingüística, científica, investigadora... puedo alcanzar alguna conclusión sobre aquel alunizaje y forman parte de mi cognición, de mi deliberación, y de mi éxito o fracaso epistémico. De nuevo, la justificación no está ni exactamente dentro ni exactamente fuera. No soy un contenedor flotante de proposiciones: las puedo tener en tanto que estoy donde estoy, en tanto que estoy arraigado en mi entorno y este forma parte de mi actividad mental.

Estas proposiciones suponen contenido mental y, aun así, son representaciones compatibles con el agente epistémico poroso cuyas fronteras hemos insistido en disipar, porque lo hace en la medida en que está en un contexto compartido que habilita dichas representaciones proposicionales. Hutto y Miyin, en su obra *Evolving enactivism: basic minds meet content*, (2017) hablan, entre otras cosas, sobre el contenido mental y cómo esto choca con las “mentes básicas” de un enactivismo radical, que renegaría de cualquier tipo de representación. Aun así, exponen que un estado mental con contenido trata de representarse algo, de pensar en un estado de cosas, es decir, pensar en las cosas como siendo de una cierta forma de tal manera que podrían no serlo.

Luego, según Hutto y Myin, habría cognición básica, sin representación, y cognición con contenido representacional. ¿Genera esto una contradicción? Hemos aportado un contexto no representacional y otro que sí lo es, luego el enactivismo que se está proponiendo no sería radical en tanto que permite un contenido mental en forma de proposición. Hutto, en su obra *Folk Psychological Narratives* (Hutto, 2008), rechaza que la representación mental de actitudes proposicionales entendidas como creencias sea previa al lenguaje. Si surge es porque se da a través de lo que denomina prácticas narrativas, que a su vez son lingüísticas.

El objetivo principal es desmontar la noción del agente epistémico como receptáculo de proposiciones, que ya no tienen un papel necesariamente protagonista en su actividad epistémica tras haber dado cuenta del hecho de que no toda cognición consiste en la representación interna de proposiciones. Estamos diferenciando el saber-que del saber-hacer y esto nos lleva a la siguiente sección, en la que expongo la primordialidad del saber-hacer sobre el saber-que como vehículo para cuestionar el representacionismo que propicia al agente epistémico cerrado, al mismo tiempo que mantengo el conocimiento proposicional como un aspecto crucial de nuestra actividad epistémica y que no excluye lo práctico.

4. CONOCIMIENTO NO PROPOSICIONAL.

Habiendo ofrecido un marco del funcionamiento del conocimiento en acción, es ahora posible comprender en qué sentido la epistemología de virtudes necesita mirar más allá de la su restricción proposicional.

La epistemología clásica, por norma general, tomó un rumbo que consistía en aportar una serie finita y concreta de condiciones necesarias y suficientes para que un agente tenga conocimiento. Esta búsqueda es totalmente compatible con el saber-que, porque tal y como hemos visto, se entiende perfectamente en términos de justificación y canceladores epistémicos que anulan el conocimiento, porque estamos en un terreno representacional en el que tenemos proposiciones que pueden apoyarse unas entre otras, así como contradecirse. Sin embargo, hemos analizado situaciones en las que el agente epistémico no

buscaba formar una representación mental con la intención de que esta coincidiera con los hechos del mundo.

¿En un caso hablamos de inteligencia y en el otro no? Esta es la pregunta que crea una distinción entre el saber-que y el saber-hacer: know-that y know-how. El primero se asocia a conocer una proposición, el segundo a la ejecución de una acción, a la manera en la que lo sabemos hacer. Parece que en ambos casos hablamos de conocimiento, pero en la epistemología clásica, son las representaciones lo que nos permite hablar de inteligencia. Por tanto, como expone Navarro (2022), si entendemos el saber-hacer como un fenómeno que concierne meramente a la habilidad y no a la formación de creencias verdaderas y justificadas, no cabría en una postura clásica hablar de ninguna epistemología del saber-hacer, que no tendría que ver realmente con el conocimiento. Navarro (2022) sostiene que en esta situación tenemos dos opciones: o metemos al saber-hacer en el saco del saber-que, o proponemos una inteligencia no proposicional que concierne a la acción. De esta manera surgen la postura intelectualista y la anti-intelectualista, respondiendo cada una de forma opuesta a la pregunta anterior.

La controversia entre ambas posiciones llevaba ya años existiendo, pero toma fuerza a partir del trabajo de Gilbert Ryle, filósofo inglés influyente en el siglo pasado (y posteriormente recuperado por sus detractores intelectualistas más conocidos Jason Stanley y Timothy Williamson), autor de obras tales como *Knowing How and Knowing That* (1946) y *The Concept of Mind* (1949), obras en las que cuestiona que la inteligencia se agote en la contemplación de proposiciones, de modo que el saber-hacer sería un tipo de inteligencia que no implica representaciones y que es distinta a aquella del terreno de las creencias verdaderas y justificadas: anti-intelectualismo. En *Knowing how*, Stanley y Williamson (2001) edifican toda una línea argumentativa contra el trabajo de Ryle consistente en negar la premisa anterior, de modo que serían las proposiciones que conocemos acerca de cómo ejecutar nuestras acciones las que posibilitan nuestro éxito: intelectualismo.

Aunque aparentemente ajeno a ella, el motivo por el que este debate se torna importante para la epistemología de virtudes se trata de que, dada la ausencia de representaciones propia de la inteligencia no proposicional que he abordado hasta este punto, cabe preguntarse cómo puede la epistemología de virtudes adaptarse a formas no representacionales de conocimiento que no puede ignorar. El objetivo de esta sección es el de vehiculizar la crítica al representacionismo a través del saber-hacer, que abordaré bajo una perspectiva enactivista. El saber-hacer es una parte esencial de nuestra actividad epistémica que la epistemología (o más concretamente, la epistemología de virtudes) no siempre ha tenido lo suficientemente en cuenta, ignorando que puede ser de vital importancia para comprender cómo funciona la autoconsciencia que nos dota de reflexividad, la cual, quizás, no sea susceptible de ser sometida al perfil ADA de Sosa.

4.1. Para saber-que hay que saber-cómo.

El esfuerzo de este artículo por sostener el saber-hacer como un tipo de inteligencia no supeditada a la de tipo proposicional, lo alinea con los postulados anti-intelectualistas. A continuación, abordaré cómo los productos de una inteligencia de tipo no representacional pueden entenderse como logros cognitivos y qué relación existe entre lo práctico y lo proposicional para, finalmente, estudiar la posibilidad de que la supeditación del saber-hacer al saber-que propuesta por el intelectualismo, sea precisamente a la inversa.

Siguiendo la línea deportiva de los ejemplos de Sosa, desde el punto de vista anti-intelectualista, cuando logramos batear una pelota de béisbol no es gracias a ninguna representación. Pero, si no buscamos representaciones verdaderas, entonces habría que aportar razones para entender el saber-hacer como un logro cognitivo en el que hemos aportado algo. Si no estamos actuando estúpida y mecánicamente y el saber-hacer no se reduce a la mera habilidad, entonces debe haber un logro cognitivo que tendremos que abordar. Sobre esto, Carlotta Pavese (2022), (intelectualista) sintetiza las ideas desarrolladas por Adam Carter y Duncan Pritchard en cuanto al saber-hacer, que enmarcan en un tipo de anti-intelectualismo basado en la habilidad. A su modo de ver, tal y como conciben estos autores, el saber-hacer implica un logro cognitivo en tanto que: dadas nuestras habilidades para llevar a cabo una acción o actividad Φ , uno la ejecuta exitosamente debido a su habilidad, luego uno sabe cómo se Φ . Pero, además, entienden que, si uno sabe cómo se Φ , entonces está en la posición de ejecutar Φ exitosamente debido a su habilidad. La conclusión es que el saber-hacer no se puede reducir exclusivamente a tener habilidades, sino que implica el *enactment* (llevado a la acción) exitoso de estas habilidades. Según Hutto (2023) el surgimiento de las disposiciones correctas por parte del bateador requiere, más allá de todo lo que haya estudiado sobre batear y todo lo que haya practicado, una sensibilidad a la información relevante que está disponible in situ. Sin embargo, supongamos que nuestro bateador conoce mucha información sobre como batear óptimamente, información que conoce a través del estudio y de su propia experiencia y que ha tenido en cuenta a la hora de batear por muy únicas y específicas que fueran las circunstancias del momento... ¿cómo se explica que este conocimiento de tipo proposicional no sea el responsable de su éxito?

A menudo, la diferencia entre saber-que y saber-hacer, se asocia erróneamente a la diferencia entre teoría y práctica. El conocimiento en acción de tipo no proposicional no debe asociarse a lo práctico estrictamente, porque podemos saber hacer cosas muy complejas y teóricas, tales como exponer todas las evidencias de que en efecto ocurrió un alunizaje en 1969 a un conspiranoico, pero también podemos conocer proposiciones muy prácticas con la intención de que esa representación concuerde con lo que es el caso, por ejemplo, que la manera óptima para colocarse en un bateo es flexionando las rodillas y cargando el peso en la pierna trasera. Sobre esto, Ellen Fridland (2013) aporta una distinción

entre know-how (saber-hacer) y know-about-how (saber-sobre-cómo-hacer), una manera excelente de entender cómo el conocimiento de tipo proposicional, que no excluye lo práctico, puede apoyar al de tipo no- proposicional. Nuestro bateador puede haber estudiado muchísimo sobre béisbol y aun así, haber fracasado en su bateo, ya que la ejecución de esta acción puede realizarse con la intención de ser acorde a ciertas creencias, pero, en último término, su éxito dependerá del enactment de ciertas disposiciones específicas, algo cargado de corporalidad y arraigo en el entorno.

Si conocimiento proposicional y no proposicional fuesen equivalentes a teoría y práctica, sería difícil entender en qué medida el saber-hacer puede tener algo que ver con la justificación de nuestras creencias, de nuestras creencias de tipo proposicional. El saber-hacer es un vehículo para desmontar la idea de un agente epistémico cerrado y tiene mucho que ver con el conocimiento proposicional en tanto que cabe la posibilidad de que lo preceda. Esta postura se alinea con el *practicalismo*³, que entiende la formación de representaciones correctas o certeras como una habilidad, como algo que requiere de una inteligencia no proposicional para ser llevado a cabo. Visto de esta manera, tenemos representaciones susceptibles de ser acertadas, diestras y aptas porque sabemos cómo hacerlo, saber-hacer que, en este caso, se identificaría con la reflexividad y la autoconsciencia propias del cogito cartesiano que, según Sosa, nos permiten ir más allá del conocimiento animal y ascender a un segundo orden.

Sosa (2022) argumenta que el proyecto cartesiano, que atañe directamente a la epistemología de virtudes, consiste en promover juicios de primer orden al nivel de *scientia* mediante los principios de claridad y distinción, buscando la aptitud y no sólo la verdad. La aptitud requiere no sólo el uso de competencias fiables, sino la consciencia acerca del origen y de la seguridad de estas competencias que se emplean. Sin embargo, esta seguridad sobre nuestras competencias que nos lleva a la seguridad de haber evitado el error acaba generando un pez que se muerde la cola, ya que implica una evaluación infinita de juicios previos y, siguiendo a Sosa (2022), “parece difícil entender cómo podríamos asegurarnos de la fiabilidad de nuestras competencias en ausencia de premisas de primer orden” (p. 488). Además, el autor añade: “este círculo también afecta a la epistemología de virtudes contemporánea, que postula la existencia de un nivel de conocimiento reflexivo superior al mero conocimiento animal” (p. 488).

Llegados a este punto, cabe sospechar que una lectura enactivista y no proposicional del cogito cartesiano puede sacar a la epistemología de virtudes de este estancamiento. La epistemología de virtudes no puede pasar más por alto una faceta ineludible, e incluso primordial de nuestra actividad epistémica, que no puede enfocar de forma proposicional si no quiere caer en el círculo

3 Esta concepción del saber-hacer es normalmente atribuida a Hetherington, quien la desarrolla en *How to Know: A Practicalist Conception of Knowledge* (2011).

cartesiano. Sólo superando el representacionismo y revisando su concepto de justificación con esta consideración, la epistemología de virtudes podrá dejar de ser parcialmente verdadera, ya que su adecuación a los modelos de conocimiento plenamente proposicionales es óptima pero, tal y como hemos visto, la insistencia en estos modelos ha generado una interpretación del agente epistémico que no hace justicia a su auténtica naturaleza. La porosidad y la sensibilidad al entorno es precisamente aquello que habilita que podamos tener la reflexividad que deriva en los criterios de normatividad epistémica que se manejan en la epistemología de virtudes, ya que la reflexividad se pone en acción.

5. CONCLUSIÓN: ¿TAN BÁSICOS SOMOS?

La conclusión de este artículo es la misma que la enunciada en su introducción: no somos cárceles de proposiciones. El debate clásico entre internismo y externismo epistémico está habilitado por unas categorías de dentro y fuera de las que no entiende un agente epistémico que no puede separarse del mundo que le lleva a tener las creencias que tiene. Una vez criticado este modelo de agente epistémico, las posturas internistas y externistas, entre ellas la epistemología de virtudes, pueden dejar de buscar criterios de normatividad epistémica en términos de lo interno y lo externo a la mente o al agente epistémico. La representación de proposiciones es un elemento indispensable de nuestra actividad epistémica, pero, dejando de otorgarles poderes que no tienen, podemos enfocar la epistemología de una forma que no pierde tiempo ni esfuerzo en buscar justificaciones dentro de un marco de oposición del agente epistémico al mundo, cuyos objetos y hechos le atraviesan.

Una de las razones de Sosa para ir más allá del fiabilismo es el cogito, pero ¿no escapa también el cogito a la estructura normativa ADA de Sosa?; ¿no es la autoconsciencia una forma no representacional de consciencia? Estas preguntas abren la puerta a un camino dentro de la epistemología de virtudes que la saca de su restricción proposicional, en tanto que la reflexividad que la hace posible no es representable. La ausencia de representaciones sostenida por el enactivismo no significa entonces, ni mucho menos, que seamos seres básicos, ya que quizás, es gracias a que tenemos inteligencia de tipo no representacional que podemos tener creencias de tipo proposicional de segundo orden.

El saber-hacer, entonces, parece tener un rol mucho más importante del que la tradición epistemológica pensaba. Por tanto, la representación de proposiciones se mantiene como una parte imprescindible de nuestra actividad epistémica, pero se desvanece como pilar fundamental del conocimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brentano, F. C. (2020). *Psicología desde el punto de vista empírico*. (S. Sánchez-Migallón. Trad. y presentación). Sígueme. (Obra original publicada en 1874) 318 pp.
- Fridland, E. (2013). Problems with intellectualism. *Philosophical Studies*, 165(3), 879–891. <https://doi.org/10.1007/s11098-012-9994-4>
- Gallagher, S. (2017). *Enactivist interventions*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198794325.001.0001>
- Gettier, E. L. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 23(6), 121-123.
<https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121>
- Gómez-Alonso, M. (2019): Epistemología de virtudes. En *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica*. Recuperado de <http://www.sefaweb.es/epistemologia-de-virtudes/>
- Gómez-Alonso, M. (2022): Introducción. En E. Sosa, *Juicio y agencia* (pp. 9-33). Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Grimaltos, T. (2018). Internismo y externismo en epistemología. En *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica*. Recuperado de <http://www.sefaweb.es/internismo-y-externismo/>
- Hetherington, S. C. (2011). *How to know: A practicalist conception of knowledge*. Wiley-Blackwell.
- Hutto, D. D. (2008). *Folk Psychological Narratives: The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*. Bradford Books.
- Hutto, D. D. & Myin, E. (2017). *Evolving Enactivism: Basic minds meet content* (Kindle ed., p. 27). MIT Press.
- Hutto, D. D. & Robertson, I. (2023). *Against intellectualism about skill*. *Synthese* 201(4):1-20. <https://doi.org/10.1007/s11229-023-04096-4>
- Navarro, J. (2022): Saber cómo (o saber hacer). En *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica*. Recuperado de <http://www.sefaweb.es/saber-como>
- Noë, A. (2010). *Fuera de la cabeza: Por qué no somos el cerebro y otras lecciones de la biología de la consciencia*. Editorial Kairós.
- Pappas, G. (2023). Internalist vs. externalist conceptions of epistemic justification". En E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 ed.). <https://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/>
- Pavese, C. (2022). Knowledge how. En E. N. Zalta y U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/knowledge-how/>
- Ryle, G (1946). Knowing how and knowing that: The presidential address, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46(1): 1–16. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/46.1.1>
- Ryle, G (1949). *The concept of mind*, University of Chicago Press.
- Sosa, E. (2022). *Juicio y agencia*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Stanley, J., & Williamson, T. (2001). Knowing how. *Journal of Philosophy*, 98(8), 411–444. <https://doi.org/10.2307/2678403>
- Steup, M. & Neta, R. (2024). Epistemology. En E. N. Zalta y U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2024 ed.). <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology/>
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (2017). *The embodied mind: Cognitive science and human experience* (Rev. ed.). MIT Press.

LA HIPERINTENSIONALIDAD DEL CONOCIMIENTO EN LA EPISTEMOLOGÍA A DOS NIVELES DE ERNEST SOSA¹

*THE HYPERINTENTIONALITY OF KNOWLEDGE IN ERNEST SOSA'S
TWO-LEVEL EPISTEMOLOGY*

MANUEL LIZ

Doctor en Filosofía
Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia
Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia,
la Educación y el Lenguaje
Facultad de Humanidades. Sección de Filosofía
Universidad de La Laguna
La Laguna/España
manuliz@ull.edu.es
Orcid: 0000-0002-2511-1108

Recibido: 15/10/2026
Revisado: 27/10/2026
Aceptado: 16/02/2026

MARGARITA VÁZQUEZ

Doctora en Filosofía
Profesora Titular de Lógica y Filosofía de la Ciencia
Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia,
la Educación y el Lenguaje
Facultad de Humanidades. Sección de Filosofía
Universidad de La Laguna
La Laguna/España
mvazquez@ull.edu.es
Número ORCID: 0000-0002-5292-354X

¹ Este trabajo se ha llevado a cabo con el apoyo del Proyecto de Investigación *Looking at the World with New Eyes. Perspectives, Frames, and Philosophical Perspectivism* (PID2022-142120NB-I00), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, Gobierno de España.

Resumen: Proponemos una interpretación de la epistemología a dos niveles de Ernest Sosa desde el fenómeno, en principio semántico, de la hiperintensionalidad. Conectaremos estrechamente la distinción entre un nivel de conocimiento animal y un nivel de conocimiento reflexivo con la distinción entre la hiperintensionalidad y otro fenómeno que denominaremos meta-hiperintensionalidad. Introduciremos de manera precisa todos estos conceptos. A continuación, analizaremos algunos detalles de la anterior conexión, y cómo sigue estando presente en la distinción entre aptitud (aptness) y aptitud completa (full aptness). Finalmente, extraeremos algunas importantes consecuencias. Sobre todo, nos preguntaremos por las implicaciones metafísicas de la hiperintensionalidad del conocimiento.

Palabras clave: agencia epistémica, aptitud, aptitud completa, conocimiento animal, conocimiento reflexivo, epistemología de virtudes, hiperintensionalidad, meta-hiperintensionalidad.

Abstract: We propose an interpretation of Ernest Sosa's two-level epistemology based on the phenomenon, semantic in principle, of hyperintensionality. We will connect the distinction between an animal level of knowledge and a reflexive level of knowledge to the distinction between hyperintensionality and another phenomenon we will call meta-hyperintensionality. We will introduce all these concepts precisely. Next, we will analyze some details of the previous connection, and how it continues to be present in the distinction between aptness and full aptness. Finally, we will draw some important conclusions. Particularly, we will explore the metaphysical implications of the hyperintensionality of knowledge.

Keywords: animal knowledge, aptness, epistemic agency, full aptness, hyperintensionality, meta-hyperintensionality, reflective knowledge, virtue epistemology.

El objetivo de este trabajo es analizar una conexión sumamente interesante entre la filosofía del lenguaje y la epistemología. Dicha conexión se desarrolla a través del fenómeno recientemente explorado de la hiperintensionalidad. Desde ella, propondremos una nueva manera de entender la distinción, ampliamente utilizada en la epistemología de Ernest Sosa, entre conocimiento animal y conocimiento reflexivo. Y también, otras distinciones paralelas.

La epistemología de Ernest Sosa ha tenido diversos desarrollos y cambios a lo largo de varias décadas. Pero, a través de todos ellos se ha mantenido constante una distinción entre lo que cabe encontrar en el ámbito del conocimiento animal, donde nuestras capacidades epistémicas actúan de manera disposicional, automática y funcional, y lo que podemos esperar al iniciar movimientos epistémicos reflexivos que, desde esas mismas capacidades, aspiran a explicarlas y entenderlas. El tratamiento que Sosa hace de la naturaleza de ambos niveles pone de manifiesto un aspecto sumamente importante del conocimiento: su hiperintensionalidad. Explicaremos en qué consiste este rasgo, en principio semántico, y cómo se articula de manera específica en los dos niveles que distingue Sosa.

Comenzaremos introduciendo, en el apartado 1, la noción semántica de hiperintensionalidad y una importante variedad suya que llamaremos meta-

hiperintensionalidad. En el apartado 2, mostraremos cómo estas dos nociones se aplican al conocimiento. Y conectaremos estos rasgos semánticos con la epistemología a dos niveles de Sosa. En general, todo conocimiento es hiperintensional. Pero el conocimiento reflexivo genera ese peculiar tipo de hiperintensionalidad que vamos a denominar meta-hiperintensionalidad. Esto permitirá dar una respuesta negativa al potencial peligro de una proliferación regresiva de niveles reflexivos. No hay tal proliferación de niveles. Toda reflexión sobre la reflexión es simplemente reflexión. La reflexión sobre la reflexión no añade nada que tenga una naturaleza relevantemente distinta. En el apartado 3, propondremos una hipótesis sobre la fuente de la hiperintensionalidad. Esa fuente será la adopción de perspectivas. Resulta muy plausible pensar que es la adopción de perspectivas lo que hace que surjan fenómenos cuyas descripciones tienen los rasgos semánticos de la hiperintensionalidad y de la meta-hiperintensionalidad. Pero asumir la adopción de perspectivas como fuente de la hiperintensionalidad tiene como consecuencia no poder separar de forma tajante lo que pertenece a la semántica de lo que pertenece a la ontología. Desarrollaremos algunos rasgos esta consecuencia y un pequeño apartado de conclusiones cerrará nuestro trabajo.

1. HIPERINTENSIONALIDAD Y META-HIPERINTENSIONALIDAD

Antes de introducir las nociones semánticas de hiperintensionalidad y meta-hiperintensionalidad, debemos recordar brevemente la distinción previa entre extensionalidad e intensionalidad.

Extensionalidad: Un enunciado es extensional si la sustitución de términos con la misma extensión no hace que varíe el valor de verdad del enunciado.

Pongamos un ejemplo. Sea el enunciado:

(1) El agua en ese recipiente hierve a 98°C debido a una diferencia de presión.

Se trata de un enunciado extensional porque al sustituir "Agua" por "H₂O", o por cualquier otro término que supongamos tenga la misma extensión, no se produce ningún cambio en su valor de verdad.

Intensionalidad: Un enunciado es intensional si falla la extensionalidad. Al sustituir términos con la misma extensión, puede cambiar el valor de verdad del enunciado.

Consideremos el enunciado:

(2) El número 5 es el número 5.

Como Frege nos enseñó, este enunciado de identidad es intensional. También podemos decir que genera un contexto intensional. Si en él sustituimos el término "5" (solo en una posición) por "El número de dedos de mi mano derecha", el valor de verdad del enunciado puede cambiar. Si tengo cinco dedos en mi mano derecha, entonces el enunciado ciertamente es verdadero. Pero podría no tener cinco dedos en mi mano derecha, y ser entonces falso. Aunque sustituya términos con la misma extensión en el mundo actual, el enunciado puede cambiar de valor de verdad si esos términos pueden tener otras extensiones en mundos diferentes del actual. Y esto es lo que hace que el enunciado no sea extensional, sino intensional.

Hemos trazado de manera muy intuitiva la distinción entre extensionalidad e intensionalidad, pero servirá para nuestros propósitos. Se trata de una distinción tremendamente básica e importante. Las descripciones de las ciencias naturales se llevan a cabo a través de enunciados generalmente extensionales, o al menos las ciencias naturales intentan que sea así. Nuestro ejemplo de más arriba es una buena muestra de ello. En cambio, los enunciados de las ciencias sociales, de las humanidades y los enunciados que habitualmente empleamos en el lenguaje ordinario, suelen tener dosis muy elevadas de intensionalidad. Cabe decir que importan, y mucho, las palabras que empleamos para referirnos a la realidad y describirla.

A partir de la anterior distinción entre extensionalidad e intensionalidad, podemos ya introducir las nociones de hiperintensionalidad y meta-hiperintensionalidad. Vayamos a la primera de estas nociones.

Pensemos nuevamente en el enunciado 2. Supongamos que fuera necesario que yo tuviera cinco dedos en mi mano derecha. Es decir, supongamos que, por alguna razón, en todos los mundos posibles yo tenga cinco dedos en mi mano derecha. En tal caso, el valor de verdad de ese enunciado no cambiaría al sustituir "5" (solo en una de sus posiciones) por "El número de dedos de mi mano derecha". Podemos decir que la sustitución de términos con la misma intensión, entendiendo aquí por "misma intensión" la misma extensión en todos los mundos posibles, sí es capaz de mantener el valor de verdad del enunciado.

No obstante, consideremos ahora otros enunciados como los siguientes:

(3) Creer que $2+2=4$.

(4) Saber que tenemos cierto dolor.

Si en el enunciado 3 sustituimos " $2+2=4$ " por " $\sqrt{4}+\sqrt{4}=4$ ", su valor de verdad podrá cambiar. Basta con que el sujeto de la creencia no tenga ni idea acerca de lo que son las raíces cuadradas. Y esto puede ocurrir, cambiando así el valor de verdad de 3, a pesar de que sea necesario que $2+2=4$ si y solo si $\sqrt{4}+\sqrt{4}=4$, es decir, a pesar de que en todo mundo posible $2+2=4$ si y solo si

$\sqrt{4} + \sqrt{4} = 4$. O lo que es lo mismo, a pesar de que estemos sustituyendo expresiones necesariamente equivalentes.

Con el enunciado 4 ocurre algo parecido. Si en él sustituimos "tenemos cierto dolor" por "nuestras fibras neuronales C están activadas", su verdad podrá cambiar. Y ello, a pesar de que sea necesario que tengamos ese dolor si y solo si nuestras fibras neuronales C están activadas, es decir, a pesar de que, considerando todo mundo posible, tenga que decirse con verdad que tenemos cierto dolor si y solo si nuestras fibras neuronales C están activadas. O lo que es nuevamente lo mismo, a pesar de que estemos sustituyendo expresiones necesariamente equivalentes. (Utilizaremos ocasionalmente la expresión "syss" como abreviatura de "si y solo si")

Estos dos últimos enunciados, 3 y 4, son intensionales. Cambiar términos, o en general expresiones, con la misma extensión puede cambiar su valor de verdad. Se cumpliría así nuestra caracterización de intensionalidad. Pero el modo de ser intensional de 3 y de 4 es mucho más radical que el modo de ser intensional de enunciados como 2. A pesar de que en 3 y 4 sustituyamos expresiones "necesariamente equivalentes", estos últimos enunciados podrían cambiar de valor de verdad. Y esto es lo que permite introducir la noción de hiperintensionalidad:

Hiperintensionalidad (HI): Un enunciado es hiperintensional si puede cambiar su valor de verdad aunque sustituyamos expresiones necesariamente equivalentes (es decir expresiones con la misma intensión, expresiones con la misma extensión en todos los mundos posibles, expresiones necesariamente equivalentes).²

Suele decirse que la HI introduce distinciones de significado mucho más finas (más *fine-grained*) que las que puede captar una semántica de mundos posibles. Y que a esas diferencias de significado le corresponderían diferencias en los valores de verdad. También puede glosarse la situación hablando de dependencia respecto a una descripción, de sensibilidad a los modos de presentación, o en términos similares.³

2 El término "hyperintensional" fue acuñado por Michael Cresswell. Véase CRESSWELL (1975). Sin embargo, él lo aplicaba solo a la necesidad o equivalencia lógica. Bajo ciertos supuestos sobre las relaciones entre matemáticas y lógica, nuestro análisis del enunciado 3 podría ser un ejemplo de esta aplicación. Pero el análisis del enunciado 4 muestra cómo puede ser extendida la hiperintensionalidad a otros tipos de necesidades y equivalencias, por ejemplo, a necesidades metafísicas de tipo kripkeano. En las discusiones actuales, la HI se entiende en este sentido extendido.

3 Sobre la noción de HI, véase BERTO y NOLAN (2025). También debemos mencionar la reciente crítica de WILLIAMSON (2024) a varios de los tratamientos actuales que ha recibido la HI, en particular a los tratamientos en términos de semántica de mundos imposibles (*impossible worlds semantic*), de semántica de hacedores de verdad (*truthmaker semantic*) y de semántica basada en proposiciones estructuradas (*structured proposition semantic*). Para Williamson, estos modelos se desarrollan tan apegados a las intuiciones inmediatas sobre la HI que dejan de tener

Demos ahora un paso más. Destaquemos un caso muy especial de HI. La llamaremos "meta-hiperintensionalidad".

Meta-hiperintensionalidad (Meta-HI): Un conjunto abierto de enunciados E es meta-HI si E está formado por enunciados que al intentar explicar cierta HI necesitan acabar incluyendo enunciados que son también HI.

A diferencia de la intensionalidad y de la HI, la Meta-HI sólo puede ser pre-suntiva. Nunca podrá ser concluyente. La Meta-HI se aplica a una explicación, a un conjunto abierto de enunciados que intentan explicar la HI de otro enunciado. También podemos pensar en un enunciado formado por la conjunción de los enunciados que constituyen la explicación. Y ese enunciado conjuntivo sería abierto en el sentido de poder incluir otros enunciados que puedan necesitarse en la explicación.

Basta un solo caso en el que falle la extensionalidad de un enunciado para que ese enunciado sea intensional. Y basta un solo caso en el que un enunciado muestre su HI para que ese enunciado sea HI. Sin embargo, no es suficiente esto para considerar que un enunciado es Meta-HI. Ni siquiera son suficientes "muchos casos" para afirmar de manera concluyente una Meta-HI. Afirmar una Meta-HI es afirmar que cualquier explicación de cierta HI será "siempre" HI, que siempre necesitará acabar incluyendo enunciados que sean HI.

Si un enunciado es Meta-HI, entonces su valor de verdad depende de algún factor X que no puede ser explicado apelando a necesidades establecidas en términos de mundos posibles, y que sólo puede explicarse mediante enunciados cuyos valores de verdad dependen de algún factor Y que se encuentra en la misma situación, es decir, que sólo puede explicarse mediante enunciados cuyos valores de verdad dependen de algún factor Z que está en la misma situación, y así sucesivamente. Y una consecuencia, entre otras, de esta situación es que ni siquiera podamos afirmar que X, Y, Z, etc., sean el mismo factor.

En el siguiente apartado mostraremos la HI del conocimiento. Nuestro análisis de 3 y 4 ya ha avanzado esto. No es una tesis novedosa. Las atribuciones de conocimiento son habitualmente consideradas casos paradigmáticos de HI. Pero hablar del conocimiento y no solo de las "atribuciones" de conocimiento sí introduce algo nuevo. Es más, introduce algo que puede parecer muy confuso a primera vista. La HI es en su origen, como dijimos, un fenómeno semántico.

fertilidad teórica. Su heurística es equivocada. Son algo parecido a los modelos geocéntricos de la cosmología pre-copernicana, añadiendo epiciclos y deferentes a fin de salvar las apariencias. Y debería adoptarse una heurística más sensible a un tratamiento científico de los fenómenos cognitivos involucrados en la HI. Como se verá a continuación, nuestro enfoque sobre la HI es diferente tanto de esos tratamientos actuales como de lo que propone Williamson.

Y estaríamos aplicando esa noción a ciertos fenómenos de la realidad, en particular al conocimiento. ¿Podemos hacer algo así?

¿Podemos hablar no solo de la HI de los enunciados que describen cierto fenómeno, sino también de la HI de los fenómenos descritos? Ya abordaremos más adelante con detalle esta distinción. Y argumentaremos que en algunos casos es inevitable hacerlo. Puede que en algunos contextos especiales simplemente no resulte viable la distinción entre "hablar de la realidad" y "hablar sobre cómo hablamos de la realidad". Pero de momento, simplemente toleremos cambiar de un modo de habla a otro sin pedir permiso, aunque solo sea para evitar un lenguaje excesivamente prolijo.

2. HIPERINTENSIONALIDAD EN EL CONOCIMIENTO ANIMAL Y EN EL CONOCIMIENTO REFLEXIVO

El conocimiento ofrece un caso muy claro de HI. Como acabamos de decir, podemos apreciar esto en los enunciados anteriores 3 y 4. Otros contextos donde podemos encontrar abundantes ejemplos de HI son el conjunto general de las actitudes proposicionales, el lenguaje causal cuando se usa en un sentido no simplemente humeano, las descripciones de la acción, las nociones normativas en moral, política o estética, y las nociones metafísicas de fundamentalidad (*grounding*), prioridad, estructura, esencia, constitución, etc. Y sin entrar en la filosofía profunda, también encontramos HI y Meta-HI en las descripciones de las ciencias sociales y las humanidades.⁴

Pero volvamos al conocimiento. En la semántica estándar de mundos posibles, que un agente *a* tenga la creencia de que *p* en cierto mundo *W* suele define como sigue:

- *p* es verdad en todos los mundos posibles *W_i* "compatibles" con todo lo demás que el agente cree.

La relación de "compatibilidad" entre mundos que involucra la creencia, así entendida, es una relación de accesibilidad más débil que la relación de accesibilidad requerida para que el agente conozca que *p* en cierto mundo *W*. Sobre

4 Un ejemplo muy reciente lo ofrece el análisis de los "*framing effects*" sobre la toma racional de decisiones que ha propuesto José Luis Bermúdez. Frente a una concepción extensional de la racionalidad que asume lo que él llama *Juliet's Principle*, que nuestras decisiones deben guiarse únicamente por propiedades objetivas de la realidad, no por propiedades que dependan de cómo nos refiramos a la realidad o la describamos, Bermúdez defiende una concepción de la racionalidad que sí pueda ser sensible a estas diferentes maneras de referirse a ella o describirla. Véase BERMÚDEZ (2020).

todo, tal compatibilidad no exige que si a cree que p , entonces deba ser verdad que p en todos los mundos posibles accesibles por a desde W . De acuerdo a esto, el conocimiento sería un caso especial de creencia. Que un agente a conozca que p en cierto mundo W se define así:

- p es verdad en todos los mundos posibles W_i "accesibles" por a desde W .

La "accesibilidad" requerida para el conocimiento exige (reflexividad) que W pueda ser uno de esos W_i , teniendo como consecuencia que si a conoce que p en W , entonces sea verdad en W que p , es decir, que p sea verdad en el propio mundo del agente epistémico. Y requiere también otras condiciones como (introspección positiva) que si a conoce que p , entonces a conozca que conoce que p , y que (introspección negativa) que si a no conoce que p , entonces a conozca que no conoce que p .

El sistema de lógica modal más utilizado para modelar el conocimiento es S5. En este sistema se cumplen las exigencias que acabamos de hacer. Sin embargo, la creencia se modela utilizando sistemas más débiles. En cualquier caso, asumir la relevancia de la HI a la hora de entender y explicar la naturaleza del conocimiento y la creencia obliga a ir mucho más allá de una semántica de mundos posibles.⁵ Se sugiere un cambio radical de planteamiento. Si las descripciones del conocimiento y la creencia son HI, entonces ni siquiera la sustitución de equivalencias necesarias preservará la verdad de nuestros enunciados sobre lo que se conoce o sobre lo que se cree.⁶

Todos los componentes del conocimiento tienen un comportamiento HI. La creencia es HI, como muestra el enunciado 3. También es HI la verdad de la creencia, sobre todo cuando no queremos hacer distinciones tajantes entre conocimiento y atribuciones de conocimiento.⁷ Y también es HI la justificación de la creencia, o cualquier cosa que haga que una creencia verdadera pueda llegar

5 Son muy variados los intentos por ir "más allá". Suelen basarse en proponer otros enfoques semánticos. En la nota 2 mencionábamos varios de ellos, criticados directamente por WILLIAMSON (2024). Debemos ahora añadir el enfoque de la semántica en dos dimensiones (*Two dimensional semantic, or 2-D semantic*), que también es muy importante. No podemos adentrarnos en este campo. Pero merece la pena preguntar si ese "ir más allá" no necesitará otro tipo de enfoque no semántico, sino de tipo epistémico, agentivo y normativo. Tampoco podemos extendernos aquí.

6 El problema de la omnisciencia lógica surge tanto respecto al conocimiento como respecto a la creencia. Su fuente es el hecho de que lo que se conoce, o lo que se cree, esté cerrado bajo la relación de consecuencia lógica. Asumir esta clausura también da lugar a una importante idealización, pero es diferente de la idealización vinculada a la exclusión de la HI.

7 Simolicemos conocer que p como $K\langle p \rangle$. Resulta difícil afirmar la HI de la verdad si consideramos que $K\langle p \rangle$ debe implicar la equivalencia $\langle p \rangle$ es verdad syss p . Si $K\langle p \rangle$ implica que $\langle p \rangle$ es verdad en este sentido, entonces la sustitución de $\langle p \rangle$ por cualquier otra proposición necesariamente equivalente, por ejemplo $\langle q \rangle$, no cambiará el valor de verdad de $K\langle p \rangle$. Tendrá que ocurrir $K\langle p \rangle$ syss $K\langle q \rangle$. Las cosas cambian cuando no nos fijamos en $K\langle p \rangle$, sino en "Atribuir $K\langle p \rangle$ ".

a constituir un conocimiento. Un poco más adelante veremos cómo esto es lo que ocurre con la noción de "aptitud", empleada por Sosa. Pero es que, además, aparte de sus componentes, el conocimiento tiene una unidad que también es HI. Pensemos en una supuesta descripción D de un caso de conocimiento en la que una parte de la descripción, una sub-descripción digamos A , se sustituya por otra sub-descripción B . Sea $D(A)$ la descripción inicial y $D(B)$ el resultado de tal cambio. Aunque sea necesaria la equivalencia $A \text{ syss } B$, es plausible admitir que pueda haber casos en los que el valor de verdad de $D(A)$ y $D(B)$ sean diferentes.⁸

Uno de esos casos es cuando B es una descripción de un estado o proceso de conocimiento llevada a cabo en términos puramente físicos, o biológicos, o informacionales, o computacionales.⁹ Pero también podemos encontrar HI sin llegar a estos extremos. Las atribuciones de conocimiento son muy dependientes de las descripciones que se empleen en dichas atribuciones. Son muy dependientes del "modo de presentación", del sentido de las palabras o conceptos que empleamos, ya sea públicamente o simplemente en nuestro pensamiento. Cuando atribuimos un conocimiento, debemos tener muy en cuenta las palabras que empleamos. Incluso sentidos equivalentes, conduciendo necesariamente a las mismas extensiones en todos los mundos posibles, pueden provocar cambios en los valores de verdad de la atribución.

El conocimiento no es solo HI. También hay abundantes razones para pensar que es Meta-HI. Todos los intentos por explicar el conocimiento han producido descripciones que también son HI. Y no parece haber en el horizonte nada diferente. Más aún, es tentador pensar que la HI y Meta-HI del conocimiento sea la principal responsable de la mayoría de las discusiones que han acompañado a la epistemología a través de toda su larga historia.

Podemos, por ejemplo, interpretar en términos de HI y Meta-HI el Trilema de Agripa. Según este famoso trilema pirrónico, al intentar buscar razones o justificaciones para nuestras creencias, nos vemos siempre enfrentados a tres

8 En Liz y Vázquez (Eds.) (2025) se discute un experimento mental que ilustra perfectamente la HI del conocimiento. Supóngase que una máquina, llamada La Máquina de las Respuestas, repite a la perfección todas las heurísticas del conocimiento humano. Pero cuando se le repiten las mismas preguntas sobre ciertos temas especialmente sensibles (temas especulativos, políticos, éticos, estéticos, etc.), las preguntas pueden ser muy diferentes. Deberían ser siempre las mismas respuestas, pues simplemente repetimos las preguntas. En el contexto del diálogo, se produce una sustitución de expresiones necesariamente equivalentes en un sentido máximo (hacemos "las mismas preguntas"). Y sin embargo, las respuestas no pueden tener el mismo valor de verdad al ser muy diferentes. Bajo el supuesto de que La Máquina de las Respuestas sea un espejo que refleje bien nuestra actividad epistémica, y ese es el supuesto de partida en el experimento mental, lo que tendríamos delante nuestro es directamente la HI, y también la Meta-HI, de nuestro conocimiento.

9 La diferencia entre conocimiento y mera información resulta muy clara si nos fijamos en la HI. La información no es HI, puede ser tratada de manera aceptable en términos de mundos posibles. El conocimiento, en cambio, sí es HI.

opciones: 1) la existencia de razones o justificaciones últimas y definitivas, 2) los regresos al infinito, y 3) las circularidades.¹⁰ La primera opción es difícil de asumir, al menos de una manera que ofrezca contenidos sustantivos. Y en cualquier caso, el ofrecer razones a su favor nos conduce a las otras dos opciones. Pero, el intentar frenar el regreso al infinito de la segunda opción, nos devuelve a la primera opción o nos enfrenta a la tercera. Y el querer escapar de circularidades viciosas o triviales en la tercera opción nos empuja a las otras dos. Ir de un cuerno del trilema a los otros cuernos sugiere un dinamismo en las explicaciones del conocimiento que es típico de la Meta-HI. Es como si las atribuciones de conocimiento dependieran de algún factor X, que no podemos explicar más que a través de razones o justificaciones que también vuelven a depender de algún factor Y, que sólo podemos explicar dependiendo de algún factor Z, y así sucesivamente. A veces, el factor relevante nos lleva a pensar en términos fundamentalistas, otras veces en términos de regresos, y otras veces en términos de circularidades. Pero a pesar de toda nuestra tradición, a pesar de lo que tantas veces hemos pensado, puede que estas tipificaciones no sean lo más importante. Puede que, en el fondo, lo que tengamos sea simplemente Meta-HI.

Las interminables discusiones de los problemas tipo Gettier durante la segunda mitad del pasado siglo admiten una interpretación similar. El conocimiento no parece consistir solo en creencia verdadera justificada. Surgen contraejemplos. Pero también surgen nuevas propuestas para responder a esos contraejemplos. Y esas propuestas vuelven a encontrarse con nuevos contraejemplos. Y se repiten las propuestas y también los contraejemplos. Es como si las explicaciones del conocimiento fueran siempre HI, una y otra vez. Es decir, parece como si por este camino también volviéramos a encontrarnos con la Meta-HI.

Podemos encontrar otro ejemplo, más reciente, en las discusiones sobre la condición de seguridad. ¿Requiere el conocimiento satisfacer condiciones de seguridad? Esto es, ¿requiere descartar que no se da ninguna de las situaciones que arruinarían nuestras pretensiones de conocimiento? ¿Necesitamos excluir explícitamente que nuestras creencias estén siendo verdaderas por mero azar o suerte? ¿Necesitamos excluir que estemos siendo manipulados por un demonio maligno, que estemos meramente soñando, que seamos cerebros-en-cubetas, que estemos viajando por el país de los graneros-falsos, etc.?¹¹

Más concretamente, ¿Necesitamos hacerlo mediante razones que sean resultado de una deliberación reflexiva? Si la respuesta es afirmativa, como sin duda

10 Sobre el pirronismo y el Trilema de Agripa, véase SOSA (1991, 2007 y, más recientemente, 2024).

11 Los análisis de las tres problemáticas anteriores (Trilema de Agripa, problemática Gettier, condición de seguridad) son recurrentes en los trabajos de Sosa. Véase, por ejemplo, SOSA (1991, caps. 2 y 3), SOSA (2007, cap. 4), SOSA (2009, cap. 2), SOSA (2015, cap. 3), SOSA (2017, cap.1) y SOSA (2021).

pensaba Descartes, tenemos un grave problema. Las razones que empleemos para afianzar nuestra exclusión también necesitarán apoyarse en razones. Y nos veremos envueltos de nuevo en las redes del Trilema de Agripa. Si la respuesta es negativa, si no necesitamos razones explícitas sino, por ejemplo, ciertas suposiciones que asumimos por defecto, algo parecido a los goznes (*hinges*) de Wittgenstein, o parecido también a las creencias de sentido común defendidas por Moore, entonces el problema es diferente. Deberemos preguntar cosas como cuándo y en qué circunstancias son adecuadas esas suposiciones por defecto. Cargar al contexto o a nuestra historia como sujetos epistémicos con la responsabilidad de que nuestras suposiciones por defecto sean adecuadas hace que pierda efecto esta opción. Y lo mismo pasa si simplemente apelamos a nuestra capacidad de hacerlo.

Necesitamos algo sobre lo que podamos tener cierto control, a menos un control suficiente para mantener nuestra agencia epistémica. Y de un modo u otro, la seguridad es muy sensible a las descripciones que hacemos de ella. La seguridad puede perderse si en nuestras descripciones cambiamos unas partes por otras que sean necesariamente equivalentes. Esto hace que el fenómeno de la seguridad epistémica sea HI. Y la HI de todos los intentos por explicar esa seguridad epistémica sugiere asumir también una Meta-HI.¹²

Es el momento ya de conectar todo lo que acabamos de decir con la epistemología a dos niveles de Sosa. Aunque ha habido cambios en su caracterización, los dos niveles son los de un conocimiento animal y un conocimiento reflexivo. El conocimiento animal consiste en la activación de las competencias o capacidades epistémicas con las que estamos dotados, bien de manera natural, social o cultural. Esas competencias se articulan en facultades para percibir, razonar, recordar, etc. En cualquier caso, se trata de disposiciones. Y también podemos llamarlas virtudes, empleando una terminología más clásica. A su vez, el conocimiento reflexivo incorpora al mismo tiempo que ilumina el conocimiento animal. En este nivel, se intenta explicar y entender el conocimiento, incluyendo en primer lugar el conocimiento animal, partiendo de los recursos ofrecidos por ese mismo conocimiento animal y activando otras competencias específicas de la reflexión (por ejemplo, la capacidad de deliberación ponderada o prudencial).

Sosa ha ido cambiando ligeramente de enfoque. Respecto al conocimiento animal, apenas ha habido cambios significativos. Pero sí ha habido diferencias entre 1) cómo se describe la reflexión en sus primeros trabajos, desarrollando una epistemología de virtudes, 2) cómo se vincula la reflexión a una aptitud

12 Los ejemplos que simplemente hemos mencionado aluden a algunos casos especialmente discutidos en la historia de la epistemología. Pero las cosas que podrían arruinar nuestro conocimiento son infinitas. Tantas como las cosas que podrían arruinar nuestro fin de semana, o como las cosas que podrían hacer que no acertáramos en el blanco al disparar una flecha. Véase SOSA (2010 y 2021).

completa (*full-aptness*) en la versión télica de esa epistemología de virtudes y 3) cómo se integran esa reflexión y esa aptitud completa en una teoría general de las actuaciones (*performances*). Un pequeño esbozo, simplemente orientativo, es el siguiente:¹³

1) Reflexión en una teoría epistemológica basada en virtud

Las virtudes epistémicas o cognitivas son capacidades para percibir, formar creencias y juicios, hacer afirmaciones, recordar, razonar, etc. En cualquier caso, son capacidades que pueden o no activarse en determinadas circunstancias. Los seres humanos estamos equipados de manera natural con muchas de ellas y otras son adquiridas social y culturalmente. Hay un conocimiento natural que consiste en la activación automática de ciertas capacidades. Y un conocimiento reflexivo que lo incorpora buscando explicar, en último término entender, nuestra posición epistémica en la realidad. El conocimiento animal tiene una naturaleza fiabilista. Lo relevante son las relaciones que se establecen con el resto de la realidad en cuando a la verdad de las creencias. A su vez, la reflexión intenta garantizar reflexivamente su seguridad. Para ello, se enfrenta a la problemática tipo Gettier, a las posibilidades escépticas, etc., buscando una coherencia que permita ampliar las circularidades inevitables en tales movimientos reflexivos. El nivel reflexivo implica algo más que la "mera coherencia comprensiva" de nuestras creencias. Implica la búsqueda reflexiva de una coherencia que permita considerar ciertas circularidades como virtuosas, al presentarnos una imagen armoniosa, rica en contenido y fecunda de nosotros mismos y de nuestra posición en la realidad. Así es como se interpreta la propia estrategia cartesiana respecto al escepticismo sobre nuestro conocimiento de un mundo externo. La distinción que traza Descartes entre *cognitio* y *scientia* es análoga a la distinción entre conocimiento animal y conocimiento reflexivo. En este último, la perspectiva alcanzada desde el conocimiento animal se analiza e ilumina desde una meta-perspectiva que implica un nuevo estatus de agencia epistémica característico de los seres humanos.¹⁴

13 Son abundantes las obras que comentan con gran detalle y precisión la evolución del pensamiento de Sosa y la epistemología de virtudes por él desarrollada. Las breves notas que vienen a continuación no pretenden otra cosa que recordar algunos puntos importantes. Algunas de esas obras son BAHN y SEIDER (Eds.) (2016), FERNÁNDEZ (Ed.) (2016), GRECO (Ed.) (2004 y 2010), KEL (Ed.) (2020) y LACKEY (Ed.) (2019).

14 Este primer enfoque se desarrolla en los trabajos incluidos en SOSA (1991) y en la primera parte de SOSA (2007). Respecto a otras formas que puede adoptar una epistemología de virtudes, véase GRECO (2002). Y véase ZAGZEBSKI (1996) respecto del inicio de una de las más destacadas alternativas.

2) Aptitud completa en una teoría télica de virtudes epistémicas

Todo el planteamiento anterior tiene fuertes ecos aristotélicos y también ecos procedentes de las filosofías basadas en el sentido común. Pero Sosa le da un giro inesperado y enormemente fecundo al considerar los fenómenos epistémicos como un tipo de actuaciones (*performances*), como algo que un sujeto intenta hacer con cierto fin. Su teoría epistemológica basada en la virtud se convierte en una teoría télica de las virtudes epistémicas. Esto amplía el horizonte de consideraciones que definen la reflexión. Las capacidades epistémicas son disposiciones para alcanzar ciertos fines epistémicos relacionados con la verdad. Y esto puede hacerse de modos adecuados o de modos inadecuados. La epistemología se centra en la idea de que el fin de nuestras creencias es alcanzar la verdad. Y en que el modo adecuado de hacerlo es mediante la aptitud (*aptness*) en la activación de ciertas disposiciones. Una creencia es apta si consigue ser verdadera en virtud de que se han activado adecuadamente ciertas disposiciones justamente con el fin de alcanzar esa verdad. El conocimiento se caracteriza como creencia apta, creencia que es verdadera de una manera apta. Así pueden excluirse los casos de mera suerte epistémica, de azar, etc. Y también pueden afrontarse los problemas tipo Gettier y los problemas escépticos. Pero a esto se añade la necesidad de excluir también cosas como la trivialidad o la irrelevancia. Un sujeto puede tener únicamente creencias aptas, pero acerca de temas completamente ajenos a lo que podría contribuir a su realización personal, por ejemplo puede pasar sus días contando con gran precisión los granos de arena de una playa. Sosa incluye la necesidad de aspirar a una aptitud completa (*full-aptness*). La aptitud de la creencia se compara con la aptitud de un arquero, por ejemplo, Diana la cazadora, al disparar a un blanco. Bajo esta analogía, la aptitud completa consistiría en la aptitud de saber elegir bien los blancos sobre los que se dispara de manera apta. Así, la aptitud completa de nuestras actuaciones epistémicas requiere también algo más que la obtención apta de ciertos bienes epistémicos. La aptitud completa se entiende como la búsqueda apta de creencias aptas guiando nuestras vidas hacia su máxima realización.¹⁵

3) Una teoría general de las actuaciones

Considerar los fenómenos epistémicos como actuaciones cuyo objetivo es alcanzar la verdad abre un horizonte nuevo de análisis, capaz de integrar numerosos componentes sociales y culturales. Tales análisis pueden además incluir

¹⁵ Encontramos sugerido un análisis télico en SOSA (1991, cap. 9). Pero se producen avances más significativos en SOSA (2007, cap. 4) y en SOSA (2009, cap. 6). Y un desarrollo ya sistemático se encuentra en SOSA (2010 y 2015). En SOSA (2017) la concepción télica de la epistemología de virtudes se presenta en discusión abierta con otras concepciones epistemológicas. Y en SOSA (2021) se producen enriquecimientos sustantivos. Sobre las relaciones entre conocimiento y virtud, véase NAVARRO (2016) y VIGO (2018).

una normatividad muy especial derivada de esa telicidad. La reflexión sobre nuestra posición epistémica en la realidad puede encontrar en este enfoque explicaciones sumamente potentes acerca de cómo y por qué no necesitamos excluir siempre todas las condiciones que podrían arruinar el conocimiento que suponemos tener. El jugador de baloncesto que está jugando un partido nocturno no tienen generalmente por qué preocuparse de que la iluminación del campo pueda fallar. Sus actuaciones deportivas no desmerecen nada si no llega a plantearse ese problema a lo largo del partido. Nuestras actuaciones epistémicas se encuentran en una situación análoga. No tenemos por qué estar obsesivamente preocupados por excluir todo aquello que podría arruinar nuestro conocimiento. Ni siquiera tenemos por qué hacerlo cuando reflexionamos sobre nuestra posición epistémica en la realidad. Generalmente, lo que se pone en juego son suposiciones por defecto. Suponemos de manera funcional y automática, por defecto, que conocemos cosas del mundo externo, por ejemplo, igual que el jugador de baloncesto supone por defecto que la iluminación del campo no va a fallar. Puede haber circunstancias en las que sea relevante preocuparnos por esas cosas. Nada de lo anterior va en contra de esto. Pero las suposiciones por defecto limitan la necesidad de garantizar reflexivamente la seguridad. La situación general, o en todo caso la situación epistémica "normal", o "de fondo", es la de una satisfacción de ciertas suposiciones por defecto. Aquí hay un cambio muy importante desde que una de las funciones del conocimiento reflexivo sea garantizar la seguridad de nuestro conocimiento a que no se necesite garantizarla más que en contextos en los que sea relevante hacerlo, a la luz de una reflexión que tenga en cuenta diversas consideraciones sobre la fuerza de las amenazas a la seguridad. Debe haber algo más que una "simple apelación a nuestra capacidad para adoptar suposiciones por defecto".

Las suposiciones por defecto se descubren mediante una reflexión, pero no se adoptan por reflexión. Son adoptadas de manera automática, implícita, funcional, inconsciente. Eso exige de buscar constantemente la satisfacción de condiciones de seguridad. Pero se descubren con un esfuerzo activo que da sentido a nuestra agencia epistémica. Y la diferencia es muy importante.¹⁶

En los trabajos de Sosa, todos estos enfoques se ponen en juego a la hora de enfrentarse a la suerte epistémica (en otros términos, también podemos hablar de azar, o de arbitrariedad), a los problemas tipo Gettier, a las posibilidades escépticas, en general a cualquier cosa que pueda arruinar nuestras pretensiones de conocimiento. Y también se ponen en juego cuando se analiza la manera en

16 Aunque avanzado en otras obras anteriores, este planteamiento télico generalizado a todas las actuaciones se argumenta con detalle en SOSA (2017). Sobre el papel de la suerte (el azar, la arbitrariedad) en epistemología, así como en cualquier otro dominio de la actividad humana, véase PRITCHARD (2005). Las relaciones entre las discusiones generadas en el último par de décadas por este libro de Pritchard y la evolución de los planteamientos de Sosa son sumamente relevantes e interesantes, pero no podemos tratarlas aquí. Baste decir que las atribuciones de suerte (azar, arbitrariedad) son HI, y seguramente también Meta-HI en el sentido que hemos introducido.

que seres como nosotros podemos orientar todas nuestras actuaciones, y en general toda nuestra vida, de la forma más racional posible y conservando a la vez el máximo de agencia.

A continuación, vamos a conectar la distinción de niveles de conocimiento de Sosa con la distinción entre HI y Meta-HI. Hay una relación muy importante entre conocimiento animal e HI. La relación es, además, muy directa. Resulta muy plausible ver la HI del conocimiento como derivada de la HI más general de la adopción de perspectivas.

El conocimiento es HI porque la adopción de perspectivas es claramente HI y porque no se puede conocer sin adoptar perspectivas. Podemos adoptar perspectivas diferentes ante contenidos que sean necesariamente equivalentes. Esto es así para todas nuestras actitudes respecto a contenidos tanto conceptuales (ciertas proposiciones o conjuntos de proposiciones) como no conceptuales (perceptivos, emotivos, volitivos, agentivos, etc.). Esto hace que la adopción de perspectivas sea HI. Y tal HI se transmite de manera muy especial al conocimiento.

La relación entre conocimiento reflexivo y Meta-HI no es menos directa e importante. El K reflexivo intenta explicar, y finalmente entender, los problemas creados por esa HI. Y esto es lo que genera una Meta-HI. Las perspectivas reflexivas son perspectivas que quieren explicar, justificar y entender el conocimiento animal. Pero estas perspectiva reflexivas son ellas mismas HI. No puede ser de otro modo. Son HI justamente por ser perspectivas. Y hacen que se origine Meta-HI. El conocimiento reflexivo no solo es HI, sino que además es Meta-HI.

Lo característico del conocimiento reflexivo es una agencia epistémica con capacidad de decisión sobre ciertos problemas generados por la HI del conocimiento animal. El conocimiento reflexivo comienza intentando entender la justificación epistémica en casos cotidianos. Lo que obtiene son diversas posibilidades para la justificación, diferentes concepciones sobre lo que justifica nuestras creencias, y estructuras más generales como el Trilema de Agripa. El escepticismo, el relativismo y los problemas tipo Gettier alcanzar grados mayores de sofisticación. Y aún mucha mayor sofisticación encontramos en las discusiones sobre la suerte epistémica y en la necesidad de contar con un conocimiento mínimamente seguro. En todos estos ámbitos encontramos la HI del conocimiento. Y lo que ocurre en todos ellos sugiere la Meta-HI generalizada de nuestros intentos por explicar y entender el conocimiento. La HI recurrente de los resultados de la reflexión es lo que produce tal Meta-HI.

La conexión que hemos dibujado entre la distinción HI/Meta-HI y las distinciones conocimiento animal/conocimiento reflexivo y aptitud/aptitud completa (*aptness/full-aptness*) es en sí misma sumamente interesante. Pero también ilumina aspectos importantes de todas esas distinciones. El resto de este apartado se dedicará a ellas.

1) Mejoras de calidad

Como hemos visto, ambas distinciones son claras. También es claro que el conocimiento reflexivo incorpora conocimiento animal, y que la Meta-HI incorpora HI. Y tanto el conocimiento reflexivo como la Meta-HI surgen de la búsqueda de explicaciones, sobre el conocimiento animal en el primer caso y sobre la HI en el segundo. Sin la capacidad de buscar explicaciones, y de encontrarlas ocasionalmente, no podría existir ni reflexión ni Meta-HI. Los seres humanos tenemos esa capacidad. Tal vez también otros agentes epistémicos. Pero muchos sistemas capaces de gestionar información no la tienen. Esto es muy importante. Y en el ámbito epistémico ofrece un sentido muy importante en el que la reflexión aumenta la calidad epistémica de nuestro estatus epistémico. Si las explicaciones que ofrece la reflexión son mínimamente plausibles, por poco que sea, ya hay una mejora en la calidad epistémica. Y tal mejora no tiene cabida en planteamientos meramente fiabilistas, centrados exclusivamente en la obtención de verdades. También debe destacarse otro tipo de aumento de la calidad epistémica debido a la reflexión. Las explicaciones que ofrece la reflexión del conocimiento animal, por pequeñas que sean, siempre implican una expansión de la circularidad, un cambio desde circularidades potencialmente "viciosas" a circularidades más "virtuosas".

Por supuesto, todo lo anterior puede aplicarse también a la distinción aptitud y aptitud completa. El conocimiento animal y el conocimiento reflexivo son vistos aquí de un modo télico. Pero la aptitud completa seguiría aumentando la calidad epistémica de la aptitud justamente en los mismos sentidos.

2) La cuestión del gradualismo

El conocimiento reflexivo puede incorporar porciones mayores o menores de conocimiento animal. Y la Meta-HI puede incorporar fragmentos explicativos mayores o menores que sean HI sin ser Meta-HI. Esto permite hablar de una gradualidad entre los dos niveles de conocimiento y de una gradualidad entre la HI y la Meta-HI. Un caso particular de conocimiento puede ser caracterizado como siendo más o menos conocimiento animal y como siendo más o menos conocimiento reflexivo. Y un caso de significatividad semántica puede ser considerado como siendo más o menos HI y como siendo más o menos Meta-HI. Pero esta gradualidad no tiene por que implicar ninguna gradualidad respecto a las propias nociones de conocimiento animal y de conocimiento reflexivo. En cualquier caso, aunque se asumiera un gradualismo en la naturaleza del conocimiento animal y del conocimiento reflexivo, la diferencia entre ellos sería mucho más relevante que la que habría entre diferentes grados de conocimiento animal y de conocimiento reflexivo.

3) Sólo un nivel de conocimiento reflexivo, y solo un nivel de Meta-HI

No es adecuado pensar en una sucesión indefinida de niveles reflexivos. Sólo hay dos niveles de conocimiento: animal y reflexivo. Y cualquier problema de justificación que genere la reflexión ha de abordarse simplemente con más reflexión. Toda Meta-reflexión es reflexión, es conocimiento de un nivel superior al conocimiento animal. Pero no sobrepasa ese nivel. Y si hablamos en términos de aptitud (*aptness*) y de aptitud completa (*full-aptness*), obtendremos el mismo resultado. No hay una completa aptitud completa (una *full-full-aptness*). En un sentido similar, toda Meta-...-Meta-HI seguirá siendo Meta-HI. Seguirá siendo solo HI de un nivel superior. Es crucial apreciar que esto nos libra de los regresos al infinito en la búsqueda de explicaciones, tanto en el caso epistémico como en el caso semántico. Las explicaciones siempre podrán mejorar. Siempre podrá haber más reflexión, siempre podrán hacerse explicaciones más detalladas de las distinciones de significado que produce la HI y la comprensión podrá ser siempre más profunda. Pero que puedan mejorar las explicaciones, que puedas hacerse distinciones más finas o que pueda haber una comprensión más profunda no invalida las explicaciones, distinciones o comprensión que en cada momento tengamos. Y esto pueden ser completamente satisfactorio en ese momento

4) HI y Meta-HI no solo como propiedades semánticas

Al principio de nuestro trabajo asumíamos, por simplicidad, la convención de hablar tanto de la HI y de la Meta-HI como propiedades semánticas de ciertos enunciados y también como propiedades de los fenómenos descritos por esos enunciados. Ahora podemos señalar un tipo muy peculiar de fenómenos en los que eso puede ser así de una manera que no solo obedezca a una convención sobre cierta manera de hablar. Si la adopción de perspectivas es la fuente de la HI de los enunciados, entonces la propia adopción de perspectivas será un fenómeno de naturaleza HI. O lo será a menos que para explicar su naturaleza no tengamos que recurrir siempre a ciertos enunciados HI. Si esto no ocurre, y no es previsible que ocurra, la adopción de perspectivas podrá considerarse un fenómeno real irreduciblemente HI y Meta-HI. Y lo mismo deberá decirse de un conocimiento que siempre requiere adoptar perspectivas. Así pues, cabe argumentar que la HI y Meta-HI no siempre son tan solo propiedades semánticas. Al menos, son propiedades de la adopción de perspectivas y del conocimiento.

¿Ocurre algo similar con otras parcelas de la realidad? No parece que ocurra. Cualquier otro campo de la realidad donde parezca generarse HI y Meta-HI es siempre un campo muy dependiente de la adopción de perspectivas. Podemos pararnos en este punto. Pero hay otra forma muy sugerente de ver la situación. También cabe decir que la adopción de perspectivas es el fenómeno que llena la realidad de HI y de Meta-HI. Y que nuestro conocimiento es una de las vías

más importantes en las que esto ocurre. Todos lo demás ámbitos de la realidad donde parezca haber HI y Meta-HI estarían acompañados de conocimiento, o al menos de intentos, agencia y telicidad.¹⁷

3. HIPERINTENSIONALIDAD MÁS ALLÁ DEL LENGUAJE

Sin duda, lo que acabamos de decir en el último punto merecería mucha más atención. Pero únicamente podemos avanzar algunas breves reflexiones. Si dejamos al margen nuestra buena voluntad para ajustarnos a ciertas convenciones para distinguir lenguaje objeto y metalenguaje en contextos donde queremos evitar formulaciones paradójicas, no está casi nunca claro si estamos pensando en la realidad o en el lenguaje. Y en el tema que estamos tratando ocurre justamente eso. Tomar en serio esa indeterminación implica considerar que la HI y la Meta-HI pueden ser también rasgos muy importantes de los propios fenómenos que describimos mediante enunciados que muestran comportamientos semánticos HI y Meta-HI.

También podríamos decir que, además de los que Carnap denominaba "modo material" de habla y "modo formal" de habla, algunos contextos especiales requieren expresarse en un "modo epistémico". Tal modo epistémico sería neutral respecto a si estamos hablando solo del lenguaje o solo de la realidad, en un sentido excluyente. En el modo epistémico de habla hablaríamos tanto del lenguaje como de la realidad. Y lo que hace especiales esos contextos en los que es relevante este modo de habla es el no poder aplicar en ellos las normatividades habituales, las convenciones, que permiten distinguir "hablar del lenguaje" de "hablar de la realidad", en ese sentido excluyente. Hablar de la adopción de perspectivas y del conocimiento como lo hemos estado haciendo es justamente uno de esos contextos.

¿Podemos extender a otros contextos ese modo epistémico de habla? Hemos estado mencionando otros contextos en los que podíamos encontrar también HI y Meta-HI. Ampliar el modo epistémico de habla a los contextos en los que identificamos y describimos otras actitudes proposicionales como el deseo, por ejemplo, no parece demasiado problemático. Tampoco parece serlo ampliarlo a las descripciones de la acción y de los ingredientes de la acción. Wittgenstein, Anscombe y Davidson, entre otros, argumentaron profusamente a favor de ello.

Adoptar un enfoque télico y agentivo del conocimiento, como el iniciado por Sosa en sus últimas obras, proporcionaría abundantes argumentos a favor de estas clases de extensiones del "modo epistémico" de habla. Así mismo, las nociones normativas en moral, política o estética ofrecen contextos en los que

¹⁷ Un enfoque complementario sobre la metafísica de las virtudes, en términos de competencias, se presenta en GÓMEZ-ALONSO (2021).

resulta sumamente plausible esa extensión, sobre todo si asumimos planteamientos performativos. Searle ha desarrollado con detalle esta idea en sus planteamientos de ontología social. Algo similar cabe decir de la HI y Meta-HI que encontramos en las descripciones de las ciencias sociales y las humanidades, por ejemplo al tratar problemas planteados por la racionalidad en las tomas de decisión, tanto individuales como colectivas.¹⁸

Ciertamente, la frontera entre lenguaje y realidad se vuelve muy borrosa en todos estos casos. Y tal borrosidad sugiere fuertemente la necesidad de tomar en serio otros modos de habla diferentes de los modos formales y materiales carnapianos.

¿Son diferentes los casos en los que encontramos HI y Meta-HI al hacer metafísica? ¿Son diferentes los contextos de HI y Meta-HI cuando queremos emplear un lenguaje causal no humeano, o cuando queremos introducir nociones metafísicas como, por ejemplo, las de fundamentalidad (*grounding*), prioridad, estructura, esencia, constitución, etc.? Nos inclinamos a decir que sí que lo son. Al fin y al cabo, se trata de un discurso metafísico. Sin embargo, las cosas se complican si tenemos en cuenta que una de las vías más importantes por las que se han instalado las discusiones actuales sobre la HI es a través de la noción metafísica de *grounding*. El punto crucial es que no parece haber otra forma de caracterizar esta noción, y otras muchas asociadas, mas que utilizando enunciados HI y Meta-HI que incluyen expresiones del tipo "en virtud de".¹⁹

El resultado de ser consecuentes con todas estas ampliaciones de un "modo epistémico" de habla sería una realidad en la que la HI, y también la Meta-HI en las explicaciones de esa HI, fueran no sólo rasgos semánticos sino también rasgos ontológicos o metafísicos. Y esa realidad podría ser simplemente una realidad en la que la adopción de perspectivas sea un fenómeno no eliminable ni reducible a otros fenómenos.

Así pues, ¿cuál puede ser la fuente de la HI, y por tanto también de una hipotética Meta-HI? Al analizar el conocimiento nos hemos encontrado con un modo de habla muy peculiar que permite traspasar las fronteras entre el lenguaje y la realidad. Se trata de lo que estamos llamando "modo epistémico". Según acabamos de sugerir, lo que ocurre en esta manera de hablar podría extenderse también a otros contextos. ¿Qué tienen en común todos estos contextos? Hemos

18 Volvemos a remitirnos al trabajo de BERMÚDEZ (2020) y a su crítica de la extensionalidad del *Juliet's Principle*, generalmente admitido en los actuales enfoques sobre la racionalidad adoptados en economía conductual, teoría de la decisión, etc. De acuerdo a ese principio, igual que una rosa huele igual se llame como se llame, igual que alguien es como es, ya sea de la familia Capuleto o Montesco, nuestras decisiones y acciones serán o no racionales se describan como se describan. Hacer que la HI y Meta-HI sea algo más que un fenómeno semántico obliga a rechazar esto. Y ciertamente, tal vez ni siquiera el olor de una rosa sea el mismo si la nombramos o describimos insistentemente de formas peyorativas.

19 Véase, por ejemplo, FINE (2012) y SCHAFFER (2009).

acabado encontrando el hilo de una pista que ofrece de manera muy explícita el propio contexto epistémico. Esa pista es la adopción de perspectivas como forma general de acceso a la realidad.

La HI es producida por la sensibilidad extrema del valor de verdad de ciertos contenidos, en el sentido de que esos contenidos pueden hacer distinciones más allá de lo que pueden distinguir las equivalencias necesarias, más allá de que se tenga la misma extensión en todos los mundos posibles. Lo mismo ocurre con la Meta-HI. Más allá de las equivalencias necesarias, hay determinados factores *X*, *Y*, *Z*, etc., que provocan diferencias de valor de verdad en nuestras explicaciones de la HI. Podemos decir que hay formatos o modos de presentación de los contenidos que los hacen sensibles a esos factores. Y que otros formatos o modos de presentación no los hacen sensibles a ellos. La noción de perspectiva o punto de vista permite conceptualizar muy bien este fenómeno. Si adoptar una perspectiva sobre cierta entidad *E* es acceder a ciertos contenidos que "se adscriben a *E* al ser presentados de cierto modo", entonces podemos ver de manera muy natural la adopción de perspectivas como la fuente general de toda HI. Y por tanto, también de toda Meta-HI.

Como estamos viendo, la hipótesis de que la HI original se encuentre en la adopción de perspectivas es muy sugerente. Cualquier otra HI sería una HI derivada de la adopción de ciertas perspectivas. La razón sería simplemente que la adopción de perspectivas es el espacio (y el tiempo, y la circunstancia) donde las cosas se presentan de ciertos modos y no de otros. La adopción de perspectivas es la casa donde viven los modos de presentación, los factores *X*, *Y*, *Z*, etc., que producen la HI y la Meta-HI.²⁰

No tenemos base para pretender que esos modos de presentación ofrezcan una realidad que tiene en sí misma los rasgos que le adscribimos, con independencia de nuestra adopción de perspectivas. Nuestros juicios y afirmaciones son inevitablemente tentativos. Pero exactamente por las mismas razones, tampoco podemos pretender que esos modos de presentación inventen, construyan, o siquiera configuren, la realidad. Las dos maneras de pensar son inadecuadas en la medida que ambas suponen que podemos separar realidad y modos de presentación, o realidad y perspectivas.

²⁰ Hay que hacer algunos matices. La adscripción a la entidad *E* de ciertos contenidos es una actitud hacia algo que se supone existe como parte de las condiciones de posesión de la perspectiva. Pero que se suponga que existe no implica que exista. No tiene porqué existir la entidad *E*. La actitud involucrada puede ser únicamente ficcional. Es más, puede activarse de un modo tan solo funcional y automático. Puede ser una actitud incorporada en un conocimiento animal que no requiere ninguna reflexión, y ni siquiera tiene por qué requerir conciencia. Sobre cuál puede ser la naturaleza y estructura de las perspectivas, o puntos de vista, véase VÁZQUEZ y LIZ (2015).

4. CONCLUSIONES

Debemos señalar que los componentes HI y Meta-HI de la epistemología de Sosa han ido creciendo en las versiones últimas, enriquecidas y ampliadas, de sus planteamientos télicos basados en la virtud. Un ejemplo muy claro lo encontramos en las discusiones de Sosa (2021) en torno al conocimiento de primera mano (*first-hand knowledge*), a la estructura de la suspensión y del juicio, y al papel epistémico de las suposiciones por defecto. Es este trabajo, nos hemos centrado en la HI y Meta-HI generadas en relación a su distinción entre dos niveles de conocimiento: un nivel de conocimiento animal y un nivel de conocimiento reflexivo.

Hemos trazado puentes entre la filosofía del lenguaje y la epistemología. Más concretamente, entre la semántica y la epistemología de virtudes. Hemos analizado una serie de conexiones muy importantes entre, por un lado, los rasgos semánticos de la HI y la Meta-HI y, por otro, el tratamiento que recibe el conocimiento dentro del marco de la epistemología de Ernest Sosa.

Tal vez el conocimiento no sea simplemente un fenómeno más dentro de un conjunto mucho más amplio de fenómenos que sólo podemos describir de manera que tales descripciones generen contextos HI, y puede que también Meta-HI. Tal vez la fuente última de toda HI sean nuestras capacidades agentivas, en particular epistémicas. Y de manera más general, tal vez esa fuente sea la manera como adoptamos perspectivas o puntos de vista. Seguramente nos resistamos a ver la adopción de perspectivas como un elemento fundamental en la estructura última de la realidad. Sin embargo, cuando tratamos de entender cómo es que llegamos a tener alguna concepción sobre cuál puede ser esa estructura, la adopción de perspectivas tiene prioridad explicativa. No parece que podamos llegar a nada más profundo que al hecho (epistémico, pragmático y normativo) de que adoptamos ciertas perspectivas y rechazamos otras buscando las perspectivas mejores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAHR, A.; SEIDEL, M. (Eds.). *Ernest Sosa. Targeting His Philosophy*. Heidelberg: Springer, 2016.
- BERMÚDEZ, J. *Frame It Again: New Tools for Rational Decision Making*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- BERTO, F.; D. NOLAN, "Hyperintensionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2025 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/hyperintensionality/>>.
- CRESSWELL, M., "Hyperintensional Logic". *Studia Logica*, 1975, 34-1.
- FERNÁNDEZ, M., (Ed.) *Performance Normativity*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2016.

- FINE, K., "Guide to Ground". En: CORREIA, F.; SCHNIEDER, B., (Eds.), *Metaphysical grounding: understanding the structure of reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 37–80.
- GÓMEZ-ALONSO, M. (2021). "La epistemología de virtudes robusta y la ontología de las competencias completas". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54(2), 2021, 489-510.
- GRECO, J. (Ed.). *Ernest Sosa and his Critics*. Oxford: Blackwell, 2004.
- GRECO, J. (Ed.). *Achieving knowledge: A virtue-theoretic account of epistemic normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- GRECO, J. "Virtues in Epistemology". En: MOSER, P. (Ed.), *Oxford Handbook of Epistemology*. Nueva York: Oxford University Press, 2002.
- KEL, Ch., (Ed.). *Special Issue on the Work of Ernest Sosa*. *Synthese*, vol. 197, issue 12, 2020.
- LACKEY, J., (Ed.). *Special Issue on the Work of Ernest Sosa*. *Episteme*, vol. 16, issue 4, 2019.
- LIZ, M.; VÁZQUEZ, M., (Eds.), *La Máquina de las Respuestas: Reflexiones ante un espejo*. Barcelona: Laertes, 2025.
- NAVARRO, J., "Acting in Order to Know, Knowing in Order to Act: Sosa on Epistemic and Practical Deliberation". *Disputatio*, vol. 8, 43, 2016, 233-252.
- PÉREZ CHICO, D.; GÓMEZ-ALONSO, M., (Eds.) *Ernesto Sosa: Conocimiento y virtud*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021.
- PRITCHARD, D., *Epistemic Luck*. Oxford University Press, 2005.
- SCHAFFER, J., "On What Grounds What". En: CHALMERS, D., et al. (Eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, 347–383.
- SOSA, E., *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- SOSA, E., *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, vol I*. Oxford : Oxford University Press, 2007 [Trad.: *Una epistemología de virtudes: creencia apta y conocimiento reflexivo (I)*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018].
- SOSA, E., *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge, vol II*. Oxford: Oxford University Press, 2009 [Trad.: *Conocimiento reflexivo: creencia apta y conocimiento reflexivo (II)*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018].
- SOSA, E., *Knowing Full Well*. Princeton: Princeton University Press, 2010 [Trad.: *Con pleno conocimiento*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014].
- SOSA, E., *Judgment and Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2015 [Trad.: *Juicio y agencia*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2023].
- SOSA, E., *Epistemology*. Princeton: Princeton University Press, 2017 [Próxima traducción al castellano en Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza].
- SOSA, E., *Epistemic Explanations. A Theory of Telic Normativity and What it Explains*. Oxford: Oxford University Press, 2021 [Próxima traducción al castellano en Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza].
- VÁZQUEZ, M.; LIZ, M., "The notion of point of view". En VÁZQUEZ, M.; LIZ, M. (Eds.), *Temporal Points of View: Objective and Subjective Aspects*. Heidelberg, Springer. 2015, 1-57.
- VIGO, A., *Ernest Sosa. Conocimiento y Acción*. Pamplona: Eunsas, 2018.
- WILLIAMSON, T., *Overfitting and Heuristic in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2024.
- ZAGZEBSKI, L. *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LAS VIRTUDES DE LA EPISTEMOLOGÍA DE VICIOS: UNA PANORÁMICA Y APLICACIONES INTERDISCIPLINARES¹

THE VIRTUES OF VICE EPISTEMOLOGY: AN OVERVIEW AND INTERDISCIPLINAR APPLICATIONS

FRANCISCO MIGUEL MACÍAS-POZO

Graduado en Filosofía. Contratado Predoctoral FPU 23
Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga. Málaga/España
franciscomp@uma.es
Orcid: 0009-0005-1082-0875

Recibido: 11/10/2025
Revisado: 16/12/2025
Aceptado: 16/02/2026

Resumen: El artículo presenta una panorámica del área de la epistemología de vicios, desarrollando sus principales enfoques, recursos conceptuales y debates, a la vez que argumenta cómo estos conocimientos proveen beneficios a nivel individual, interpersonal, social y laboral. Con respecto a uno mismo, promueven el autoconocimiento y la mejora en la toma de decisiones desde el análisis de la motivación y las razones para creer y actuar. En relaciones interpersonales, ayudan a identificar vicios en otros individuos y a reducir su impacto. En general, también permiten analizar factores contextuales que afectan al carácter y la conducta epistémica. En el ámbito laboral, especialmente en la investigación, permiten reconocer vicios disciplinarios y vicios que obstaculizan bienes y objetivos epistémico.

Palabras clave: Epistemología, Virtudes, Vicios, Ética, Responsabilismo.

Abstract: The article presents an overview of the field of Vice Epistemology, developing its main approaches, conceptual resources and debates, while arguing how this knowledge provides benefits at the individual, interpersonal, social and work levels. With regard to

¹ Este artículo ha sido desarrollado como parte del proyecto PPRO-B3-2023-032 JA-B3-32 "Metáforas y patrones de pensamiento. Patologías epistémico-afectivas en la formación de creencias." y gracias a la ayuda FPU 2023 del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades para la Formación de Profesorado Universitario.

oneself, it promotes self-knowledge and improved decision-making based on an analysis of motivation and the reasons for believing and acting. In interpersonal relationships, it helps to identify vices in other individuals and reduce their impact. In general, it also allows for the analysis of contextual factors that affect character and epistemic conduct. In the occupational level, especially in research, it allows for the recognition of disciplinary vices and vices that hinder epistemic goods and objectives.

Keywords: Epistemology, Virtues, Vices, Ethics, Responsibilism.

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo trata de presentar los principales enfoques y conceptos, así como de aducir los principales beneficios que aporta la nueva subárea de la epistemología de vicios para la comprensión y resolución de ciertas clases de problemas. Esta subárea de investigación estudia los rasgos del carácter, motivaciones, disposiciones y formas de pensar o actuar que hacen a un individuo peor conocedor y dificultan la consecución de bienes y objetivos epistémicos. Los tipos de problemas seleccionados pueden ser personales o interpersonales, destacando en los razonamientos los vicios en el ámbito profesional y en especial los que interpelan al trabajo de investigación en disciplinas científicas.

La tesis defendida es que la epistemología de vicios aporta una gran riqueza de recursos de análisis de las prácticas epistémicas que se realizan cotidianamente y en nuestro trabajo como profesionales. El planteamiento responde a dos preguntas: por qué y para qué es relevante el conocimiento de los vicios intelectuales, señalando el valor de sus contribuciones a otras áreas de investigación. La conclusión es que la atención y prevención de los vicios epistémicos harán que las actividades epistémicas como la investigación, la búsqueda y difusión de información o el mantenimiento del conocimiento sean más efectivas y erren menos en sus propósitos.

Unas breves clarificaciones son pertinentes antes de empezar. El artículo parte del enfoque del responsabilismo, el conjunto de teorías dentro de la epistemología de virtudes y vicios que se centran en los rasgos del carácter o en actitudes cultivadas, es decir, de los que somos responsables y nos conforman como sujetos epistémicos (Turri et al., 2021). Esto se debe a que el responsabilismo se dedica a los problemas de interés para el texto y se desarrolla en buena medida en relaciones interdisciplinarias con la ética, la filosofía social, o las ciencias sociales y políticas, entre otras. En segundo lugar, en el texto se emplean “intelectual” y “epistémico” como sinónimos. En tercer lugar, y salvo que se indique lo contrario, al hablar de “virtud” o “vicio” se hace referencia únicamente a rasgos del carácter epistémico. Por último, aunque el artículo se configura como una panorámica del área de investigación, se realizan comentarios y breves aportaciones a algunos de los debates relevantes en la epistemología de

vicios en las notas al pie y en los últimos dos apartados del texto, en los que se desarrollan posibles beneficios de esta área a partir de desarrollos afines en otras áreas de investigación.

La estructura del artículo tendrá la siguiente forma. En el segundo apartado, se presentarán los inicios y principales enfoques y debates de la epistemología de virtudes y vicios, con especial atención a las diferentes versiones dentro del responsabilismo en la epistemología de vicios. En el tercer apartado, se desarrollarán las virtudes que ofrece el área de investigación, a la vez que se explican conceptos y herramientas de análisis del área. Estos consisten en diversos beneficios para la vida personal, laboral y social de cualquier persona, en especial en la investigación. Por último, se ofrecerán dos posibles vías para reducir vicios que, aunque vienen de otras áreas, encajarían dentro de la epistemología de los vicios: analizar las razones para creer dentro de las motivaciones erróneas de las creencias, y el uso de normas y deberes epistémicos.

2 PANORÁMICA DE LA EPISTEMOLOGÍA DE VIRTUDES Y VICIOS

2.1. Orígenes y antecedentes del área de investigación

La epistemología de virtudes constituye un área de investigación centrada en las cualidades que nos hacen excelentes conocedores, llamadas virtudes epistémicas. Recientemente, una parte de su comunidad investigadora ha comenzado a investigar también aquellas cualidades que nos hacen peores conocedores, llamadas vicios epistémicos. Esta subárea, la epistemología de vicios, los estudia a nivel ontológico, conceptual y aplicado a estudios de caso, incluso de otras disciplinas, especialmente dentro de las ciencias sociales y políticas (Turri et al., 2021). Ambas siguen el giro agencial en epistemología, reivindicando el papel activo de los sujetos epistémicos en la consecución de bienes u objetos epistémicos (Gómez-Alonso, 2019; Turri et al., 2021). Estos se pueden clasificar en al menos dos tipos: “terminados” (*end-state*) como las creencias, el conocimiento o la comprensión, o actividades como los procesos de formación de creencias, prácticas epistémicas o las propias virtudes y vicios intelectuales (Battaly, 2013, p. 267).

Existen varios debates acerca de los bienes epistémicos, que por razones de espacio no se tratarán aquí, como las discusiones acerca de su naturaleza, sus condiciones de consecución o las relaciones entre distintos bienes, entre otros. Sirvan de ejemplo algunos de los que recoge Hannon (2021) en una panorámica de la epistemología de la comprensión, acerca de si la comprensión y el conocimiento admiten grados, si la primera es reducible al segundo, o qué características pertenecen a cada uno. Los que sí serán expuestos en este texto son aquellos debates principales dentro de la propia área, especialmente aquellos que den muestra de los potenciales beneficios de sus herramientas de análisis

de la conducta epistémica de individuos. En la epistemología de virtudes y vicios se analizan las prácticas epistémicas y las relaciones entre dichas acciones orientadas a bienes intelectuales y su consecución. Sosa inauguró el área con un artículo en 1980, pero pronto se subdividió en diferentes enfoques:

Otras contribuciones tempranas importantes fueron las de Lorraine Code (1987), James Montmarquet (1993), Jonathan Kvanvig (1992) y Linda Zagzebski (1996), quienes argumentaron que el enfoque de Sosa, aunque prometedor, no iba lo suficientemente lejos en la identificación del papel central de las virtudes, como la responsabilidad o la concienciación, las bases sociales y de desarrollo de las virtudes o las relaciones importantes entre virtudes intelectuales y éticas² (Turri et al., 2021; traducción propia).

Este artículo sigue esta línea de investigación de la epistemología de virtudes y vicios sobre el papel protagonista de la responsabilidad, la concienciación y el carácter social de las conductas y bienes epistémicos. Aunque la subárea de la epistemología de vicios está en pleno proceso de surgimiento desde hace pocos años³. Esto se ilustra, por ejemplo, en la entrada de “Virtue Epistemology” de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, donde en ninguna versión aparece un apartado específico de “epistemología de vicios”, aunque los vicios tienen ahora una presencia importante a diferencia de las primeras versiones (Turri et al., 2021). Cassam nombró a esta subárea en su artículo de 2016, definiéndola como el “estudio filosófico de la naturaleza, la identidad y el significado epistemológico de los vicios epistémicos (Cassam, 2016, p. 159)⁴. Sin embargo, podemos encontrar los primeros vestigios en Swank (2000) y en el clásico de Miranda Fricker *Epistemic Injustice* (2007).

Algunos autores la consideran ya un área con cierta independencia, una “hermana” (Kidd, Battaly y Cassam, 2020, p. 5) menor de la epistemología de virtudes, ya que tiene sus propias metodologías, explicaciones de fenómenos y relaciones independientes con otras disciplinas. Desde entonces, muchos

2 “Other important early contributions were by Lorraine Code (1987), James Montmarquet (1993), Jonathan Kvanvig (1992), and Linda Zagzebski (1996), who argued that Sosa’s approach, while promising, did not go far enough in identifying the central role of virtues, such as responsibility or conscientiousness, the social and developmental bases of virtues, or important relationships between intellectual and ethical virtues” (Turri et al., 2021).

3 Como curiosidad, cabe recoger la idea de Kidd (2018; 2021a) de que la preocupación por los vicios en general, no exclusivamente epistémicos, ha estado presente en diferentes momentos históricos. Por ejemplo, en la Edad Antigua se encuentran el confucianismo, el budismo, las obras de Aristófanes y la ética aristotélica. Otros casos aparecen en la Edad Media y la Edad Moderna como las discusiones sobre los vicios de los eruditos como la arrogancia, la crítica humanista al escolasticismo como el *Elogio de la locura* de Erasmo, el *Novum Organum* de Francis Bacon llamados “Idols of the Mind”, *On the Conduct of the Understanding* de John Locke, o *Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft en 1792, entre otros (ver Kidd 2018; 2021a).

4 “Philosophical study of the nature, identity, and epistemological significance of epistemic vices” (Cassam 2016, p. 159).

estudiosos de diversas disciplinas han tratado de iluminar algunas características, funciones y conceptos relacionados con los vicios intelectuales. Según Kidd (2017) la epistemología de vicios investiga tres conjuntos de temas principales. El primero son los llamados fundacionales: la naturaleza, taxonomía y características definitorias o comunes. Luego estaría la investigación conceptual de vicios individuales concretos. Por último, se agrupan estudios de caso o aplicados a otras disciplinas. Aunque sea un área de investigación normativa y conceptual, también comienzan a aparecer estudios empíricos para analizar conceptos y resultados a través de encuestas sobre el comportamiento de personas reales como el de Meyer, Alfano y de Bruin (2021). Una limitación del presente artículo radica en que se centra en los vicios que pueden poseer individuos, y por razones de espacio no se desarrollan las virtudes y vicios colectivos, es decir, que pueden predicarse de ciertos grupos como organizaciones o instituciones –recientemente explorados por Alfano, Klein y de Ridder (2022), y también Fricker (2007; 2021) y Medina (2012; 2021) entre otros–.

Ahora puede preguntarse por qué no se han estudiado en las últimas décadas con más atención los vicios epistémicos, al menos desde el surgimiento de la epistemología de virtudes. Siguiendo la hipótesis de Crerar (2017), esto se debe a la aceptación general, de forma implícita o explícita, de la “tesis de la inversión”. Esta sostiene que las virtudes y los vicios son opuestos prácticamente simétricos, es decir, que en una serie de aspectos significativos comparten características de forma contrapuesta, por lo que conocer las de uno ofrece las claves para pensar las del otro. Como se explica más adelante, virtudes y vicios intelectuales presentan asimetrías que hacen defectuoso aplicar los análisis de unos a sus contrarios. Antes de pasar a ello, se resumen los principales debates y enfoques que han surgido en el desarrollo de la epistemología de vicios.

2.2. Principales enfoques y divisiones en epistemología de virtudes y vicios

2.2.1. Fiabilismo y responsabilismo

El ámbito de la epistemología de las virtudes se ha dividido desde su origen en al menos dos grandes conjuntos de perspectivas acerca de cómo entender la naturaleza de virtudes y vicios epistémicos: el fiabilismo y el responsabilismo. Por razones de espacio, solo se podrán exponer sus características principales. Además, se presentará con mayor profundidad el responsabilismo, ya que ha sido la vertiente más afín a la subárea de la epistemología de vicios, pues ambas comparten el interés por problemas no tradicionales de la epistemología, como, por ejemplo, el impacto de rasgos del carácter y actitudes en asuntos sociales y políticos, y viceversa. Sin embargo, cabe destacar que ambas vertientes del área de investigación no son opuestas ni tan lejanas como puede parecer a simple vista, ya que aunque tienen intereses y enfoques divergentes, están abiertas a

aceptar conceptos y análisis que pueden ser complementarios para sus cuestiones preferidas.

El fiabilismo, con representantes clásicos como Sosa y Greco, entiende las virtudes intelectuales como facultades o habilidades que de manera fiable o consistente producen creencias verdaderas como consecuencia de sus funciones, es decir, conducen intrínsecamente a la verdad (*truth-conduciveness*) al ser usadas (Gómez-Alonso, 2019; Turri et al., 2021).

Battaly (2014; 2021) resume esta postura para compararla con el responsabilismo señalando cuatro rasgos clave que la diferencian. La primera característica relevante del fiabilismo es que es una teoría consecuencialista: una condición necesaria y suficiente para que algo sea considerado virtud intelectual es que produce sistemáticamente creencias verdaderas, y un vicio epistémico, falsas. No tienen que ser rasgos personales que definan el carácter epistémico de una persona. Su valor o disvalor es instrumental, derivado del valor intrínseco de las creencias que producen las virtudes de forma sistemática. Otro rasgo importante es que para el fiabilismo no importan las motivaciones intelectuales de las acciones. El último es la fiabilidad o constancia: para ser considerada una virtud o un vicio, los efectos deben ser mayoritariamente positivos o negativos en condiciones de aplicación típicas de forma fiable.

Los principales tipos de virtudes o vicios intelectuales según el fiabilismo son los sentidos, facultades, o habilidades, aunque aceptan la existencia de otros (Sosa 2015). Esta rama se centra en aspectos y problemas tradicionales de la epistemología: la verdad, el conocimiento, el escepticismo, la suerte epistémica, las características de las creencias, o sus relaciones, entre otros (Battaly, 2014; Turri et al., 2021).

El responsabilismo agrupa teorías que entienden las virtudes y vicios epistémicos como rasgos del carácter, disposiciones o formas de pensar que desarrolla una persona de forma más o menos responsable debido a algún tipo de motivación o diferentes factores contextuales, personales, entre otros (Battaly, 2014). Su característica principal es dicha responsabilidad, ya sea en la adquisición, el control o el mantenimiento de dicho rasgo que lleva a poder alabar o reprobar al poseedor.

Ejemplos son la cerrazón de mente, la arrogancia o ingenuidad intelectual, el esnobismo, la indiferencia o la mala intencionalidad epistémica, y muchos más. En general, más que en los problemas tradicionales de la epistemología, el responsabilismo se centra en los aspectos sociales, éticos y políticos de la vida de los individuos, su relación con los vicios intelectuales y el papel que todo ello juega en las prácticas sociales y epistémicas. Por ello, los recursos de la epistemología de vicios se aplican y trabajan junto con otras áreas de investigación.

2.2.2. Las diferentes versiones del responsabilismo en la epistemología de virtudes y vicios

El principal debate dentro del responsabilismo es acerca de qué les proporciona valor y qué tipo de valor tienen las virtudes y vicios intelectuales. La mayoría defiende algún tipo de motivacionismo: que el valor o disvalor del rasgo intelectual es tan intrínseco como el valor de la motivación del individuo que guía las acciones virtuosas o viciosas. Además, para el responsabilismo la fiabilidad o constancia no es una condición suficiente para que algo sea una virtud o vicio intelectual, ya que la suerte es clave para las consecuencias (Baehr 2011; 2020). Por ello, argumentan los motivacionistas, no pueden ser los efectos determinantes para el valor de un rasgo epistémico. Sin embargo, existen varias versiones pluralistas que valoran motivos y consecuencias, e incluso más elementos. Cabe aclarar que cuando se habla de monismo o pluralismo en la epistemología de virtudes, se puede hacer referencia a dos aspectos diferentes de una teoría o enfoque: qué es lo que les confiere el valor o la cualidad de virtud o vicio intelectual, y la variedad de posibles portadores de las etiquetas de “virtud” o “vicio”.

Valorar los motivos surge en parte del reconocimiento de que preocuparse por la verdad no es algo innato del ser humano, sino algo que decide perseguir y que requiere esfuerzo, tiempo y práctica para alcanzar objetos epistémicos (Tanesini, 2021; Baehr, 2011; Battaly, 2014, p. 56).⁵ Un referente en este sentido se encuentra en la argumentación de Tanesini (2021) a favor del motivacionismo, desde resultados de la psicología social. Según esta autora, las virtudes y los vicios son cualidades psicológicas estables y consistentes –como rasgos del carácter, sensibilidades, formas de pensar– que permiten predecir el comportamiento, siendo sus bases causales agrupaciones de actitudes que predisponen a ciertas reacciones, emocionales y guiadas por motivos, sin que se sea a menudo consciente de su papel fundamental en la conducta epistémica. En el caso de los vicios, esta falta de reconocimiento del impacto en la conducta puede deberse a su carácter furtivo o sigiloso (*stealthy*), que Cassam (2019, p. 145) explica como la capacidad intrínseca de obstaculizar su propia detección, como por ejemplo ocurre con la incompetencia epistémica o la cerrazón de mente.

Otra exponente del motivacionismo es Battaly (2021), quien desarrolla el personalismo con la característica definitoria de ser rasgos a nivel de la personalidad humana, excluyendo rasgos inferiores como formas de pensamiento o actitudes que no definan el carácter epistémico del individuo. Estos rasgos personales serían valiosos intrínsecamente por la motivación que genera la

5 Este punto es especialmente convincente, pues la consecución de la verdad y otros bienes epistémicos requiere una búsqueda activa, voluntaria y virtuosa: de nada sirve tener información precisa de los sentidos o habilidades para acercarse a la verdad si se es terco y no se acepta información nueva contraria a las creencias propias, si se es perezoso o si le es indiferente conseguirla.

disposición virtuosa o viciosa. Battaly (2019) cuestiona una condición de responsabilidad común en el responsabilismo, pues considera que no necesariamente se tiene control o responsabilidad en la adquisición de dichos rasgos y añade esta idea, cercana al fiabilismo, a su teoría del personalismo (Battaly, 2021). Sin embargo, esta autora es pluralista respecto a que consecuencias y motivaciones cuentan para la consideración de un rasgo como virtud o vicio.

En el lugar opuesto al motivacionismo se encontraría el monismo valorativo del consecuencialismo. Uno de los mayores exponentes de la epistemología de los vicios que representa esta posición es el obstructivismo de Cassam (2016; 2019) que defiende un pluralismo amplio de los vicios intelectuales, que pueden ser muy variados: rasgos del carácter, disposiciones o actitudes, formas de pensar, entre otros; y que son considerados vicios por las consecuencias negativas que causan.

Aunque comparta con el fiabilismo valorar únicamente las consecuencias, una diferencia relevante es que el obstructivismo no se centra en las consecuencias en relación con la verdad, sino con el conocimiento. Es más, para Cassam (2016), los vicios epistémicos no solo dificultan o impiden la generación de conocimiento, sino también su difusión, mantenimiento e incluso la investigación responsable o justificada, por lo que los vicios hacen que el conocedor forme, comparta y mantenga sus creencias de forma irresponsable, irracional o injustificada.

Así, se evidencia la diferencia entre los problemas tradicionales de la epistemología, centrados en cuestiones estrictamente epistémicas como la verdad, frente a problemas que mezclan dimensiones epistémicas y morales, sociales o políticas. Esto es muy relevante porque incluso en disciplinas o profesiones donde no se busque la verdad o el conocimiento sino la practicidad y la utilidad, la forma de investigar para dichos objetivos puede estar viciada, afectando así los vicios epistémicos más allá de las fronteras del conocimiento.

Otra forma de pluralismo podría aludir precisamente al carácter indisoluble que se da en muchos fenómenos entre las dimensiones epistémica, moral, política u otras. Zagzebski (1996) reconoce el valor de las motivaciones y las consecuencias para la epistemología de las virtudes, pero además admite que esta área de investigación debe reconocerse como parte de la ética.

Si la evaluación de la creencia implica la evaluación de actos cognitivos, y si los actos cognitivos son actos, deberíamos esperar una convergencia de la evaluación epistémica y moral en algún momento. (...) La evaluación epistémica es simplemente

una forma de evaluación moral. (...) La ética del carácter ilumina la unidad entre la moral del actuar y la moral del creer (Zagzebski, 1996, p. 256; traducción propia).⁶

Otros autores también reconocen la intrincada relación entre las dimensiones epistémica, social y moral de los fenómenos sociales. Kidd (2021, p. 81; 2022) desarrolla en su propuesta de “epistemología crítica del carácter” una defensa de que el pluralismo axiológico debe conllevar sobrepasar el análisis epistémico y abordar las implicaciones sociales, políticas y morales de los vicios epistémicos y los factores que las influyen, un enfoque que similar al de Medina (2012).

Volviendo al terreno epistémico, el debate sobre el nivel de responsabilidad en la adquisición de virtudes o vicios intelectuales no cesa de crecer. Cassam (2019) define varios niveles: la responsabilidad de adquisición y la de revisión. La segunda se aplica a aquellos casos en que un individuo no controla ni es consciente de adquirir un vicio epistémico, pero lo manifiesta y causa malas consecuencias. El papel del contexto en ambos tipos de responsabilidad es crucial: Kidd (2020), Battaly (2021) y Cassam (2019) se centran en la importancia del contexto en la conformación y evolución del carácter epistémico que define a un individuo como conocedor.

De hecho, Kidd (2020) defiende una tesis llamada contextualismo normativo, y Battaly (2021) propone una metodología en el mismo sentido, basadas en la neutralidad valorativa de los rasgos epistémicos del carácter, que se determinan como virtud o vicio en cada caso concreto dependiendo de sus circunstancias de aparición, desarrollo e influencia. Ambos argumentan que en determinadas circunstancias estos rasgos pueden actuar con un valor contrario al que habitualmente se les atribuye: la apertura de mente puede ser un vicio en ambientes corruptos o llenos de falsas creencias, como en grupos de teorías de la conspiración, pero en ellos la cerrazón de mente puede ser una virtud.

Reconociendo los aciertos de las distintas partes del debate, Monypenny (2024) desarrolla una propuesta muy interesante: un contextualismo normativo de doble nivel. Según esta autora, un primer nivel sería el de un análisis contextualizado, referido a la importancia y eficacia del rasgo para responder a la situación epistémica particular del individuo, y un segundo nivel sería un análisis no contextualizado, más profundo y propio del rasgo, que reflejaría la relación del rasgo con el desarrollo y experiencia de una vida epistémica próspera, es decir, con el florecimiento epistémico. Por ejemplo, un vicio epistémico como el servilismo puede surgir en personas oprimidas como conducta adaptativa a un

6 If the evaluation of believing involves the evaluation of cognitive acts, and if cognitive acts are acts, we ought to expect a convergence of epistemic and moral evaluation at some point anyway. (...) Epistemic evaluation just is a form of moral evaluation. (...) The ethics of character illuminates the unity between the morality of acting and the morality of believing (Zagzebski 1996, p. 256)

ambiente dominado por personas vanidosas para ser aceptado por éstas dentro del grupo y no ser marginada. Así, el servilismo cumpliría una función social para la persona.

Esta posición da cuenta de la dimensión epistémica del concepto de florecimiento humano, una idea que puede ser definida como “la actividad de una vida significativa (subjettivamente útil y objetivamente valiosa) que es (relativamente) libre de trabas, elegida libremente y progresiva desde el punto de vista del desarrollo y que actualiza satisfactoriamente las capacidades naturales de un ser humano individual en áreas de tareas existenciales específicas de la especie en las que los seres humanos (como agentes racionales, sociales, morales y emocionales) pueden sobresalir con mayor éxito” (Kristjánsson, 2019, p. 10)⁷ traducción propia.

Es destacable que este concepto esté poco presente en la literatura del área y la subárea, en la dimensión epistémica del concepto al menos, puesto que de acuerdo con Roberts y Woods (2007) el conocimiento es un bien fundamental para el florecimiento humano, en sí mismo y por sus relaciones con otros bienes. Además, esta idea está íntimamente relacionada con los objetivos de la epistemología de vicios de regular y mejorar la conducta o la condición de conocedor de los individuos. Dichos objetivos, según Cassam (2016), vienen heredados o compartidos desde la epistemología regulativa, aquella que se orienta a regular y guiar a los sujetos epistémicos para la resolución de “deficiencias percibidas en la conducta epistémica de las personas”⁸ (Roberts y Wood, 2007, p. 21) traducción propia. Es fácil deducir que para cumplir esos objetivos, en parte, es necesario evitar o corregir vicios epistémicos⁹ (Cassam 2016).

A continuación, se presentarán los conceptos y beneficios principales de la epistemología de vicios desde una perspectiva amplia y explicaré cómo éstos pueden servir para diferentes propósitos en diversos contextos. Conociendo los principales recursos de análisis del programa de investigación, se podrá entender mejor los beneficios que ofrece esta subárea de conocimiento de la filosofía.

7 “The (relatively) unencumbered, freely chosen and developmentally progressive activity of a meaningful (subjectively purposeful and objectively valuable) life that actualises satisfactorily an individual human being’s natural capacities in areas of species-specific existential tasks at which human beings (as rational, social, moral and emotional agents) can most successfully excel.” (Kristjánsson, 2019, p. 10)

8 “Perceived deficiencies in people’s epistemic conduct” (Roberts y Wood 2007, p. 21).

9 Estas podrían configurarse en torno a la noción de responsabilidad epistémica, otorgándole fuerza normativa, como se aborda al final del artículo. Por ejemplo, mediante el establecimiento de deberes, o incluso de normas o derechos epistémicos, que clarifiquen y señalen la importancia de cumplir estas responsabilidades para evitar el desarrollo de vicios epistémicos.

3. LAS VIRTUDES DE LA EPISTEMOLOGÍA DE VICIOS

3.1. *¿Qué son y cómo pueden surgir los vicios epistémicos?*

La comprensión que la epistemología de vicios ofrece de los vicios intelectuales es en sí misma una virtud del área de investigación. El conocimiento que genera, mantiene y difunde acerca de los distintos vicios, mediante descripciones detalladas de su naturaleza y funcionamiento, beneficia a cualquiera que acceda a él. Para mostrarlo, se presenta una ontología de los vicios epistémicos, dos definiciones realizadas desde distintas perspectivas y algunas herramientas conceptuales complementarias.

A nivel ontológico, Baehr defiende la asimetría entre virtudes y vicios epistémicos, pues da cuenta de cómo, por un lado, las virtudes tienen una estructura de cuatro dimensiones en las que debe cumplir unos mínimos: “una dimensión competencial, una dimensión motivacional, una dimensión de juicio y una dimensión afectiva”¹⁰ (Baehr, 2020, p. 24, traducción propia). Analiza si ello puede trasladarse a los vicios epistémicos, y concluye que tienen una estructura ontológica distinta: los vicios no necesitan una falta de competencia ni un mal juicio, aunque podrían ser condiciones suficientes. Pero lo que sí es condición necesaria y suficiente para Baehr es poseer una motivación errónea. Es decir, Baehr deja la puerta abierta a que la competencia y el juicio fallidos puedan derivarse de una serie de motivaciones erróneas anteriores, mostrando su compromiso con la tesis motivacionista (Baehr, 2021, pp. 26–31).

Esa posibilidad la explora Tanesini (2021) con su propuesta: virtudes y vicios serían originados por motivaciones que serían principalmente agrupaciones de diversas actitudes, entidades descritas por la psicología social, respaldadas por evidencia científica. Por último, en oposición al motivacionismo está la postura consecuencialista de Cassam, su obstructivismo, para quién los vicios epistémicos son “rasgos del carácter, actitudes o formas de pensar que sistemáticamente obstruyen la adquisición, el mantenimiento y la difusión del conocimiento”¹¹ (Cassam, 2021, p. 301; traducción propia).

Cassam (2021, p. 302) también define la conducta epistémica como el conjunto de actividades humanas orientadas al conocimiento: juicio, formación de creencias, razonamiento teórico o práctico, comunicación y acciones, entre otras. Pero Cassam diferencia los vicios de los meros defectos, como pueden ser una mala visión o memoria, pues los vicios son “defectos por los que una

¹⁰ “A competence dimension, a motivational dimension, a judgment dimension, and an affective dimension” (Baehr 2021, p. 24)

¹¹ “Character traits, attitudes or ways of thinking that systematically obstruct the gaining, keeping or sharing of knowledge” (Cassam 2021, p. 301).

persona puede ser criticada”¹² (Cassam, 2019, p. 4; traducción propia). La definición de Cassam parece haber tenido más calado que otras competidoras¹³.

Existe un debate alrededor del motivacionismo por las presuntas dificultades que presenta al extrapolarse a la epistemología de vicios, como defiende Crerar. Este autor (2017) critica la asunción de la simetría entre virtudes y vicios, y argumenta que el motivacionismo no funciona para los vicios. Rechaza tanto la teoría de la presencia, que afirma que los vicios estarían únicamente originados por la presencia de malas motivaciones o intereses no epistémicos, como la teoría de la ausencia, que es similar pero se conforma con la ausencia de motivaciones intelectuales (Crerar, 2017). Además, ofrece contraejemplos para desacreditar dichas teorías y respaldar su argumento. Por un lado, el esnobismo de Dave, un político guiado por los motivos ideales de la justicia y la verdad, pero que se rodea y solo escucha a quienes, como él, estudiaron en universidades privadas prestigiosas. Por otro lado, la arrogancia intelectual de Galileo, un científico que por su compromiso con alcanzar la verdad y por considerar ser el único que hace avanzar la investigación en su ámbito, no escucha con seriedad posturas distintas a la suya (Crerar 2017). Tanesini (2021) contraargumenta a dichos contraejemplos afirmando que el carácter furtivo de los vicios dificulta mucho que se pueda ser consciente de su posesión, y los poseedores de vicios acaban racionalizando con otros motivos más loables sus conductas que en realidad se explican por vicios epistémicos. Así, Galileo y Dave estarían guiados por prejuicios, objetivos y sentimientos de superioridad sobre otros, que son bases motivacionales que perjudican, al menos, la adquisición de conocimiento.¹⁴

Cambiando de asunto, como se menciona en el anterior apartado, que el contexto juega un papel importante en el desarrollo de virtudes y vicios epistémicos es una tesis que recibe amplio apoyo en la literatura responsabilista

12 “[D]efects for which a person can reasonably be criticized” (Cassam 2019, p. 4).

13 Al menos en otras disciplinas, y aventuro que quizás por, al menos, tres motivos. El primero podría ser la pluralidad de tipos de objetos que acepta bajo el término. El segundo podría ser por la relación con el conocimiento y la investigación responsable (Cassam, 2016; 2019), y la consideración de otros bienes epistémicos a los que apunta, objetivos más amplios que los principales que defiende el motivacionismo, como la verdad o el amor al conocimiento (Zagzebski, 1996; Baehr, 2011). El tercero podría ser que es considerada más sencilla de aplicar al valorar únicamente las consecuencias y no los motivos. Por todo ello, la definición se presta a ser utilizada como herramienta de análisis en cualquier disciplina académica que desee revisar el impacto del carácter actitudinal en la conducta epistémica.

14 Me inclino por sostener que aún no hay una respuesta clara a este asunto, más que rechazar provisionalmente las explicaciones monistas. El punto actual de conocimiento de la psicología humana, la variedad de elementos que influyen en los vicios epistémicos e incluso la variedad de tipos que podrían entrar en el concepto hacen difícil poder aplicar a todos los vicios epistémicos las mismas explicaciones. Prudentemente, mantenerse abierto de mente parece la mejor opción para abordar la adquisición de conocimiento y aprovechar los beneficios de esta área de investigación.

(Battaly, 2021). Sin embargo, cabe preguntarse ¿cómo funcionan estos factores ambientales en el surgimiento de vicios epistémicos? Kidd detalla diversos modos y factores clave en el desarrollo de vicios epistémicos en torno al concepto de corrupción epistémica (Kidd, 2021b; 2022).

Kidd (2021b; 2022) propone definir este concepto como aquellos factores que facilitan la generación y manifestación de estos vicios, deteriorando o dañando el carácter epistémico del individuo. Dichos factores pueden ser personas, condiciones, procesos, doctrinas o estructuras, que también pueden obstaculizar a las virtudes intelectuales. Los corruptores serían los que la producen, y los corrompidos quienes la sufren. “Facilitar” es un verbo lo suficientemente amplio para abarcar diferentes circunstancias: el fomento, la influencia, la legitimación, la motivación, la creación de condiciones para que se produzcan dichos efectos (Kidd, 2020; 2021b).

Así, nuevas interacciones con los elementos ya mencionados pueden generar algún modo de corrupción del carácter epistémico, de los que Kidd (2020) destaca que existen al menos cinco. Dos tipos serían la adquisición de nuevos vicios y la activación de alguno latente, es decir, tendencias que en condiciones habituales no se manifestaban, comienzan a hacerlo. Otro tipo sería la propagación de un vicio que solo se activaba con ciertos temas o actividades a otras distintas, llegando a afectar a todo su carácter. Y otros dos tipos serían la estabilidad, como una actitud más habitual y difícil de cesar, y la intensificación, que consistiría en el aumento de la potencia e impacto del vicio (Kidd, 2020; 2021b).

A nivel social, otras condiciones que actúan como posibles causas de los diferentes modos de corrupción epistémica anteriormente descritos según Kidd (2022) son al menos seis.

Primero, la ausencia o minusvaloración de modelos ejemplares de virtud epistémica. Sin referentes de los que aprender cómo ponerlas en práctica, por la dificultad para enseñar y desarrollar las virtudes teóricamente, el desarrollo intelectual y virtuoso de una sociedad se ve empobrecido (Croce y Vaccarezza, 2017; Zagzebski, 2017; citados en Kidd, 2022, p. 97).

Segundo, la reconfiguración de la evaluación de un vicio como una virtud, o al menos como una cualidad neutra, que impide su detección como problema y por ello, degrade al o los ignorantes individuos a nivel epistémico.

Tercero, como corolario de los anteriores, la atención y sobrevaloración de referentes epistémicamente viciosos, que se vuelven ejemplares deseables de imitación y reciben autoridad y respeto (Kidd, 2022).

Cuarto, la supresión de voces críticas mediante procesos como silenciamiento, intimidación o expulsión (Kidd, 2021b). Esto es lo que ocurre, por ejemplo, en organizaciones como partidos políticos, y a nivel individual con grupos de amigos políticamente polarizados.

Quinto, la presencia de condiciones que obstaculizan el ejercicio de virtudes o elevan sus costes y los de perseguir bienes epistémicos, como amenazas externas –violencia frente actos de valentía intelectual– o la exigencia de inmediatez, que conlleva la limitación del tiempo para reflexionar y cuestionar.

Por último, la existencia de condiciones que aumenten los incentivos de los vicios epistémicos, premiando actitudes y acciones que se vuelven hábito o norma social e igualmente empobrecen el carácter epistémico (Kidd, 2020; 2021b).

Un caso paradigmático es el de algunos vicios epistémicos como los vicios capitales, que tienen la capacidad de corromper el carácter epistémico del individuo, afectar a otros contextos de su vida, y menoscabar el ejercicio ético de una investigación realizada de manera responsable y respetuosa con valores epistémicos y morales (Kidd 2017).

Cassam (2019) propone algo similar a la segunda causa de corrupción epistémica como una forma en que funciona el sigilo de muchos vicios epistémicos: la mala comprensión social o personal de un vicio como una virtud impide reconocer en uno mismo la posesión de éste. En otros casos, este sigilo o furtividad puede deberse o mantenerse a la falta de esfuerzo por revisar y reflexionar sobre la propia conducta. En otros, puede deberse a la falta de conceptos necesarios para descubrir que uno posee un determinado vicio, comenzando por la propia descripción del vicio y sus características. También puede ocurrir que la visión de uno mismo esté sesgada e impida identificarlo en sí mismo, y si ello es debido a un rasgo del propio vicio, ello lo convierte para Cassam en un vicio furtivo (*stealthy*).

De nuevo, el conocimiento tanto de los modos de corrupción como las causas de vicios permitirían la identificación de vicios epistémicos y sus modos y causas, lo que redundaría en la capacidad de personas e incluso grupos de prevenir el desarrollo de vicios epistémicos. Así, se vuelve un área de investigación útil y beneficiosa porque genera conocimiento acerca de qué son, cómo se producen o promueven e incluso cómo evitar males o errores epistémicos.

3.2. Beneficios personales y profesionales de conocer la epistemología de vicios

3.2.1. Los vicios epistémicos dañan al poseedor

A continuación, se defenderá otro beneficio de la epistemología de vicios para un público amplio: la identificación y la mejora del autoconocimiento y del conocimiento de factores contextuales que pueden influir en nuestros objetivos epistémicos, el primer paso para poder reducirlos. Actualmente ya hay muchos autores que en artículos de investigación sobre vicios intelectuales concretos o estudios aplicados a casos o disciplinas exponen en qué tipos de prácticas pueden manifestarse y, sobre todo, el siguiente paso: cómo pueden evitarse, pues

ahí estarían los principales beneficios útiles para cualquier persona o profesional.

Kidd (2018; 2020; 2021) defiende la idea del daño que produce la propia corrupción del individuo como conocedor, ya que esta no solo menoscaba las capacidades intelectuales y de gestión del conocimiento del individuo, pero también su estatus y dignidad como sujeto epistémico se ven afectadas. Por ejemplo, los vicios epistémicos funcionarían empeorando sus habilidades, dirigiéndolas erróneamente lejos de los objetivos y objetos epistémicos, generando antihabilidades o sesgos.

Kidd (2017; 2018; 2021) clasifica los rasgos epistémicos del carácter según el nivel de conocimiento que requieren: llama vicios ordinarios a aquellos comunes en el lenguaje cotidiano y que ya son usados para evaluar nuestra conducta o la de otros. Piénsese en los vicios cotidianos como la tozudez, la arrogancia, la mala comprensión del otro, la falta de empatía, la preocupación o curiosidad por conocer, la ausencia de rigor o precisión al expresarse, entre otros. Kidd (2017; 2018; 2021) también habla de vicios esotéricos para referirse a aquellos desconocidos para el público lego pero interesantes y conocidos entre el público experto en el área, como la insensibilidad o la autoindulgencia epistémica, la injusticia testimonial, entre otros.

Además, Kidd (2018) mantiene la existencia de vicios intelectuales que son prácticamente universales y, por ello, atenderlos e incluso trabajar colectivamente para erradicarlos haría un bien para cualquier persona, e incluso un bien común para toda la sociedad si se reducen de forma consistente en situaciones donde estos producen daños epistémicos y morales. Kidd (2018) propone la pereza intelectual como vicio universal, pues afectan a todas las actividades epistémicas: desde el inicio de la investigación o la motivación –como la curiosidad– hasta cómo se evalúan pruebas o razones, cómo se atiende y aborda la investigación en general, la integridad y flexibilidad epistémicas, la concentración, la aparición de inconvenientes o intereses o necesidades divergentes de los objetivos epistémicos, entre otros.¹⁵

Cabe destacar que los vicios epistémicos también afectan el desempeño laboral, ya que la división del trabajo en la que se basan las sociedades modernas es ante todo una división del conocimiento (Snow y Vacarezza, 2021). Dicha especialización en áreas específicas que permiten el acceso a puestos de trabajo que requieren de cierto conocimiento experto –teórico y práctico– aplicable para ser ejercidos efectivamente

En resumen, un beneficio importante de estudiar los vicios epistémicos para las relaciones sociales es el reconocimiento e identificación de estos en uno

15 Se podrían añadir la indiferencia y ser malévolo a nivel intelectual, que son vicios que van en contra de la difusión responsable del conocimiento.

mismo, de forma que sea posible ser conscientes de su influencia en estados y procesos mentales y en la conducta epistémica, al menos *a posteriori*. Hacerse responsables de ellos y tratar de controlarlos, incluso si la adquisición de los mismos resultó del ambiente y fuera de nuestro control, es un objetivo ético loable que contribuye al propio autoconocimiento y al florecimiento humano.

Un tipo de vicio representativo de estos beneficios serían los vicios intelectuales de la autoevaluación, que resultan variantes fallidas de la humildad y el adecuado orgullo intelectual, como defiende Tanesini (2021). Aunque la definición y condiciones de aplicación de la humildad epistémica es un tema muy debatido en la epistemología de las virtudes, la autoconfianza y el reconocimiento de las propias limitaciones son reconocidos como factores fundamentales para ejercer la humildad intelectual (Cassam 2019; Tanesini 2021). Cabe destacar que ésta es una virtud fundamental para el adecuado desempeño de prácticamente cualquier actividad epistémica, como ella misma defiende:

En circunstancias normales, conocer las fortalezas y debilidades epistémicas de uno mismo es un requisito previo para tener éxito en las actividades intelectuales. Sin una apreciación adecuada de lo que uno puede lograr, de lo que está fuera de su alcance y de los métodos que mejor se adaptan a sus fortalezas, las personas no son capaces de fijarse metas realistas ni de elegir la mejor estrategia para resolver problemas complejos o adquirir información nueva. Sin autoevaluaciones calibradas, a las personas también les resultaría difícil comprender en qué aspectos deben mejorar y cómo intentar lograrlo ¹⁶ (Tanesini 2021, p. 1; traducción propia).

Los vicios de la autoevaluación varían, según Tanesini (2021), dependiendo del sesgo o “unidad de medida errónea”, metáfora de la autora, con que miden el valor y potencial de sus habilidades intelectuales, que clasifica según tres pares de tipos. El primero son los vicios de superioridad, que evalúan erróneamente las fortalezas o buenas cualidades, y el segundo, los de inferioridad, que evalúan mal las limitaciones o debilidades. Otra división remite a si se comparan con otras personas o no. Por último, se dividen en aquellos sesgos que funcionan por y como mecanismo de autodefensa del ego, y aquellos sesgos por y como medios para ser aceptado socialmente.

Tanesini propone una taxonomía de los vicios de la autoevaluación según esos tres pares de características. La timidez sería el vicio de actitudes negativas que usa comparaciones al medir su propio valor para proteger el ego, y la

16 “Having the measure of one’s epistemic strengths and weaknesses is in ordinary circumstances a prerequisite for success in intellectual pursuits. Without an adequate appreciation of what one can achieve, what is beyond one’s grasp, which methods are better suited to one’s strengths, individuals are not able to set realistic goals or choose what is for them the best strategy to solve complex problems or acquire novel information. Without calibrated self-assessments individuals would also find it hard to understand where they need to improve and how to try to accomplish this task” (Tanesini 2021, p.1).

altanería o altivez (*superbia*) su opuesto de superioridad. Arrogancia y fatalismo serían similares con la salvedad de que protegerían su ego evaluándose sin compararse con otras personas. La arrogancia sería como la altanería aunque sin medirse con otros, y su opuesto, el fatalismo. La vanidad sería el vicio de superioridad que se autoevalúa por comparaciones pero no sesgado por salvaguardar su ego, sino desviado por el deseo de ser aceptado socialmente, y su opuesto de inferioridad sería el servilismo. Por último, la humillación sería similar al servilismo pero sin centrarse en comparar al evaluarse a sí mismo, mientras que el narcisismo intelectual sería su vicio opuesto de superioridad, estando ambas caracterizadas porque el deseo de ser aceptado socialmente es la causa de la evaluación errónea de las propias características. (Tanesini 2021).

A menudo, estos pares se retroalimentan en círculos viciosos. Piénsese, por ejemplo, en las personas epistémicamente ingenuas, tímidas, conformistas o serviles que se rodean de parejas y personas dogmáticas, sobreconfiadas, vanidosas o arrogantes intelectualmente, bien para sentirse parte de un grupo o bien para salvaguardar su autoestima aceptando su inferioridad y dependencia (Tanesini 2021; Monypenny 2024).

Así, conocer las principales causas y modos de desarrollo de vicios epistémicos ya explicadas permitiría darnos cuenta de qué factores contextuales pueden influir en nuestras capacidades y habilidades intelectuales, dificultando la adquisición, transmisión o mantenimiento de nuestro conocimiento. Con dicha información, podrían plantearse estrategias para evitar que dicha influencia culmine en una mayor manifestación de vicios intelectuales, lo que se argumentará más adelante. Ahora, se argumentarán los beneficios de la epistemología de vicios respecto a las relaciones con otras personas.

3.2.2. Los vicios epistémicos son dañinos para otros

Ya se ha defendido la riqueza de los recursos conceptuales de la epistemología de vicios y un segundo beneficio: el conocimiento de uno mismo y de los factores que pueden afectar al propio carácter epistémico. Sin embargo, los conceptos explicados anteriormente también pueden aplicarse al conocimiento de otros, con ligeros cambios. Y además, la epistemología de vicios ofrece otros conceptos para explicar el daño que se puede causar a otros sujetos epistémicos cuando se ejerce un vicio epistémico. En este apartado se desarrollarán otros beneficios del área de investigación al aplicarse a las relaciones interpersonales y generar dinámicas que contribuyan al conocimiento o reducir aquellas que lo obstruyen.

Así, otro beneficio elemental al estudiar los vicios epistémicos surge del desarrollo de la habilidad de reconocer su impacto en la conducta de otros individuos: las atribuciones de vicios, que según Cassam (2019; 2021; 2024) son explicaciones que alguien hace en público sobre la conducta de otra persona

señalando que tiene un vicio intelectual, una afirmación que puede utilizarse por razones explicativas, evaluativas y cautelares.

En primer lugar, la utilidad de las explicaciones de vicio de la conducta de individuos o instituciones permite entender el carácter epistémico como factor causal en la situación, clarificando el nivel de responsabilidad del individuo por los resultados. En segundo lugar, sirven para evaluar la conducta o a la persona, en términos de alabanza, crítica, culpa, entre otros. Por último, sirven para avisar del error de realizar conductas similares o confiar en sus resultados o en la persona que las realizó.

Sin embargo, las atribuciones de vicios plantean un problema complejo, ya que pueden ser epistémicamente viciosas, bien por los motivos y razones para hacerlo o bien por sus consecuencias, pues pueden evitar la comprensión correcta de la perspectiva de la persona criticada (Cassam, 2021, p. 302; Kidd, Battaly y Cassam, 2021, p. 42). Aunque señalarlos pueda ser problemático, reconocerlos nos proporciona información valiosa para comprender hechos relevantes a considerar y tomar mejores decisiones para alcanzar nuestros objetivos al relacionarnos con otras personas¹⁷. Cassam (2019) reúne varios ejemplos de casos reales y estudios de otros autores.

Esta ventaja es especialmente significativa en ámbitos laborales donde la gestión del conocimiento sea protagonista, como por ejemplo la investigación. Por ello, en el siguiente apartado se argumentarán las ventajas que ofrece la epistemología de vicios para diferentes conjuntos de disciplinas académicas.

3.3. Los beneficios de la epistemología de vicios para otras disciplinas y sus comunidades investigadoras

3.3.1. Vicios disciplinarios y vicios que interesan a determinadas disciplinas

Aunque pueden encontrarse libros y textos dedicados mayoritariamente a asuntos fundacionales o análisis de virtudes o vicios concretos, la epistemología de vicios es usada en estudios aplicados a casos por la utilidad de su potencial explicativo. En general, cualquier profesional de cualquier disciplina podría verse beneficiado de utilizar los medios conceptuales de la epistemología de vicios para revisar su conducta epistémica o la de otros, permitiéndole reconocer

¹⁷ Considero un beneficio que conocedores del área sigamos el objetivo meliorativo de la epistemología para ayudar a otras personas, al menos de nuestra confianza. Por ejemplo, las atribuciones o explicaciones de vicios pueden ser una estrategia efectiva para llevar a otros a reconocer el ejercicio de un vicio epistémico y posibles vías para reducirlos. Especialmente si dicha práctica no conlleva culpa, sino que se enfoca en las posibilidades de regulación y reparación. Algunas condiciones favorecedoras podrían ser, por ejemplo, buena intención, comprensión empática, expresión en un ambiente privado, o buena retórica didáctica y habilidades sociales como ser asertivo.

y corregir obstáculos a la generación o difusión del conocimiento e incluso evitar injusticias epistémicas como las explicadas por Fricker (2007), enriqueciendo análisis de fenómenos políticos, sociológicos, epistemológicos, educativos, psicológicos o filosóficos. Manson (2020) defiende la riqueza, variedad y flexibilidad de los recursos de esta área para analizar diferentes sujetos y momentos de procesos de decisión marcados por factores sociales, y lo hace para explicar la conducta y la toma de decisiones políticas.

Y no solo por estos vicios cotidianos que afectan al desempeño laboral o interesan a ciertas disciplinas por ser parte de o por guardar relación con sus objetos de estudio o sus prácticas epistémicas, sino también por los vicios disciplinarios que cada labor pueda conllevar. Cassam (2016, p. 41) conceptualiza los vicios disciplinarios como aquellos inherentes a una disciplina, es decir, aquellos que, en el desarrollo del trabajo y en ausencia de medidas para evitarlos, cabe esperar que se produzcan debido a la propia idiosincrasia de sus saberes, métodos y prácticas. Cassam destaca su diferencia con los vicios comunes que se den en una disciplina, pues estos pueden no surgir de sus perspectivas y dinámicas internas sino que se deban a otros factores externos a sus metodologías.

Incluso la propia epistemología de vicios se beneficiaría de observar sus vicios disciplinarios, ya que según Cassam (2024) en ella se puede sufrir miopía o ingenuidad intelectual al pensar los vicios como causa principal de fenómenos sociales. Aunque el propio Cassam ofrece claves para que los practicantes del área podamos evitarlas, como la apertura de mente a la complementariedad de explicaciones desde otras perspectivas y a la comprensión de las razones para actuar de la propia persona.

En la psicología y en las ciencias de la educación, la epistemología de vicios tendría un impacto muy positivo para los objetivos propios de dichas disciplinas¹⁸. Además, estas disciplinas pueden diseñar metodologías para reducir directamente los vicios epistémicos de sus usuarios, como proponen Battaly (2023) o Clemente (2024) desde la educación.

Las ciencias sociales e históricas se beneficiarían del conocimiento de otros dos tipos de vicios epistémicos: los profundos, que son aquellos íntimamente ligados a la cosmovisión, cultura o sociedad donde nacen y aparecen, y los oclusivos, es decir, aquellos obviados, invisibilizados o maquillados que forman parte del pensamiento hegemónico del contexto (Kidd, 2018). Esto es debido a

18 Esto es debido a que sus preocupaciones son parte de los objetos de estudio de la epistemología de las virtudes y los vicios: el autoconocimiento, la confianza en uno mismo, la mejora de las habilidades epistémicas, entre otros asuntos que se ven agravados por muchos de los vicios epistémicos anteriormente mencionados. Reconociendo mejor los obstáculos al conocimiento y la investigación responsable, la psicología y las ciencias de la educación podrían diseñar nuevas estrategias para evitarlos o reducir su influencia.

que toda perspectiva histórica contendría desequilibrios y parcialidades que modificarían la lista de virtudes y vicios intelectuales reconocidos y dominantes, por lo que atender desde formas de pensar de otras épocas y lugares a las actividades epistémicas podría mejorar nuestra sensibilidad y arrojar luz sobre nuevos problemas hoy (Kidd, 2018; 2021a). Y viceversa, estudios acerca de las diferentes formas de pensar y debates intelectuales a lo largo de la historia pueden informar a la epistemología de vicios de nuevos vicios por ahora no estudiados (Kidd, 2018; 2021a).

Por último, cabe destacar la aplicación de la epistemología de vicios al análisis de prácticas sanitarias. Por ejemplo, las pruebas médicas pueden malinterpretarse y producir consecuencias negativas por errores generados por exceso de confianza, pereza o miopía intelectual (Cassam, 2017), y el trato al paciente puede vulnerar su estatuto epistémico, al no informarle ni dejarle decidir adecuadamente o incluso ignorarle, especialmente en enfermedades crónicas o psíquicas (Carel y Kidd, 2025).

Así, la epistemología de vicios podría enriquecer el conocimiento y el poder explicativo de prácticas epistémicas en disciplinas sociales, políticas, históricas o incluso sanitarias, dando cuenta de detalles importantes y mejorando la comprensión de sus caracteres, decisiones y acciones.

3.3.2. La responsabilidad epistémica de evitar vicios en la investigación

Según Cassam (2023), investigar o cualquier otra conducta epistémica realizada con vicios epistémicos puede reducir el grado de responsabilidad con que se maneja el conocimiento. Esto es debido a que no se acerca a la verdad de forma responsable al usar atajos, sesgos, falacias, actitudes dañinas, o faltas de respeto a la verdad, a la precisión o a la comprensión, entre otros. Recuérdese que, aunque el individuo no sea responsable de la adquisición de un vicio epistémico, sí lo es, al menos, de su mantenimiento.

Precisamente, un asunto poco discutido en la literatura responsabilista es también el concepto de la responsabilidad epistémica, siendo este un concepto intuitivamente claro, pero tan complejo de definir como central en las diversas posiciones del responsabilismo. Este se suele usar para señalar el deber de evitar manifestar vicios epistémicos. En ese sentido, se pueden destacar tres características generales de los vicios epistémicos aceptadas por las principales versiones del responsabilismo. Primero, la obstaculización en la adquisición, transmisión o mantenimiento de la verdad o el conocimiento. Segundo, la regularidad en dichas dificultades. Tercero, que el carácter y el comportamiento epistémico sea responsabilidad del individuo, es decir, excluyendo por ejemplo la ceguera o sesgos intrínsecamente asociados a la naturaleza humana (Cassam, 2019). Si bien sería deseable evitarlos o reducir todos hasta no tener ninguno, es

destacable que aquellos especialmente dañinos reclaman a individuos y sociedades un mayor nivel de responsabilidad epistémica de aminorarlos.

Para cumplir dicho objetivo, conviene saber o al menos tener una teoría plausible acerca de la naturaleza y características de los vicios epistémicos. Si se aceptan las condiciones necesarias y suficientes que se derivan de las estructuras ontológicas de virtudes y vicios como Baehr (2021) defiende, asunto ya tratado anteriormente en este artículo, se puede concluir que es más sencillo y probable cometer y manifestar vicios epistémicos –basta con una motivación errónea, o una falta de competencia o juicio erróneo si el individuo es responsable de ello– que manifestar una virtud epistémica. Esto se debe a que las virtudes requieren un cierto nivel mínimo en las cuatro dimensiones ya descritas: la motivación adecuada, nivel de competencia suficiente, capacidad de juicio adecuada y reacciones afectivas adecuadas. Sin embargo, ¿cómo evitar manifestar vicios epistémicos? Atendiendo a estas cuatro dimensiones, una primera respuesta tentativa a esta pregunta podría consistir en evitar tener motivos o juicios erróneos, así como la falta de habilidad en nuestras actividades epistémicas.

Así, una de las formas en que podríamos reducirlos podría consistir, *grosso modo*, en poner más recursos y esfuerzos por ser mejores conocedores a la hora de adquirir, mantener y difundir conocimiento, además de sancionar el ejercicio y trabajar por la erradicación de vicios epistémicos. Sin embargo, evitar la falta de habilidad o juicio podría ser viable, hasta cierto grado y con mucho esfuerzo personal, con formación específica para el ámbito concreto, y en general mejorando las capacidades de atención, concentración, precisión o reflexión. Entonces, como afirma Baehr (2021) el problema fundamental podría ser considerado la falta de motivación adecuada.

Desde luego, los problemas derivados de motivaciones no epistémicas son un asunto de interés y un trabajo pendiente para investigadores de diversas disciplinas y para individuos en general, debido a que pueden originar diversos vicios intelectuales, cuya prevalencia e influencia negativa reclama la atención de la comunidad investigadora, al menos la filosófica, como afirma Tanesini:

[V]icios intelectuales como la indiferencia, el dogmatismo o la arrogancia son aparentemente comunes, mientras que las virtudes intelectuales como la amplitud de miras y la meticulosidad son poco frecuentes. Su prevalencia y su influencia negativa en el comportamiento de las personas justifican que los vicios epistémicos sean objeto de atención filosófica¹⁹ (Tanesini, 2021, p. 8; traducción propia).

19 “[I]ntellectual vices such as carelessness, dogmatism, or arrogance are seemingly common, whilst intellectual virtues such as open-mindedness and meticulousness are rare. Their prevalence and negative influence on people’s behaviour warrant making epistemic vices the object of philosophical attention” (Tanesini 2021, p. 8).

A continuación, se pasa a explorar dos formas en que se pueden tratar de evitar o reducir el impacto de vicios epistémicos, que no provienen de la literatura del área de investigación sino de otras áreas afines y pueden ayudar a sus propósitos. Primero, a través del análisis de las razones para creer que proponen algunos autores desde la ética de las creencias. Segundo, desde la epistemología regulativa especializada en normas y deberes epistémicos.

4. DOS FORMAS DE AFRONTAR LA RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA DE EVITAR VICIOS

4.1. Contra las motivaciones y razones inadecuadas: la investigación sesgada por razones no epistémicas

Un beneficio que se puede obtener de la epistemología de vicios se basa en el conocimiento que aporta sobre el problema motivacional: permite analizar y corregir la mala guía motivacional o conceptual en las actividades epistémicas. Por ejemplo, quienes no tienen motivaciones racionales suelen optar por atajos cognitivos para llegar a conclusiones rápidas, como afirman De Breu, Bijstad y van Knippenberg (citados en Arias-Maldonado, 2024, p. 235), lo que podría estar relacionado con la interferencia de prejuicios o sesgos cognitivos, ideológicos o incluso partidistas (Arias-Maldonado, 2024, pp. 233–235).

Si se piensa en los problemas relativos a bienes y males epistémicos en las deliberaciones, individuales o en grupo, una causa general de vicios epistémicos es la confusión, malinterpretación o mala elección acerca de qué es un bien epistémico valioso (Battaly, 2014; Baehr, 2020). Sabiendo que un tipo de causa de vicio epistémico es la mala dirección en la motivación, podría evitarse si se conocen ciertas características, causas y consecuencias de dicho tipo y se aprende a observarlas, identificarlas y corregirlas.

Una posible vía sería refinar el componente motivacional y el proceso de la búsqueda de conocimiento, eliminando intereses que pueden ir en contra de valores y bienes epistémicos, como los intereses económicos o el reconocimiento social. Según autores como Kruglanski y Boyatzis (2014), el carácter deliberado o guiado por motivaciones prácticas del conocimiento es una de sus partes fundamentales. Sin embargo, esto no debe confundirse con el razonamiento ideológicamente motivado, un problema que suele influir negativamente en la obtención de bienes epistémicos precisamente por hacer que intereses o aspectos culturales guíen la investigación.

En este sentido, distinguir entre razones epistémicas o no epistémicas es otra división relevante para el argumento y la investigación en general. Dougherty plantea las siguientes distinciones:

Puesto que tenemos una noción clara de la distinción entre creencia y deseo y entre razonamiento teórico y práctico, tenemos una noción clara de las distinciones entre razones prácticas y teóricas y, por tanto, entre valor práctico y teórico (...) Las razones epistémicas son: razones para pensar que algún pensamiento representa fielmente la realidad. Esto contrasta con las razones prácticas, que son: razones para pensar que es bueno realizar alguna acción, es decir, que satisfará los deseos (o, más objetivamente, el deseo "correcto", si se prefiere)²⁰ (Dougherty, 2021, p. 129; traducción propia).

Según Buckareff (2014), existe una subdivisión en las razones para creer. Las razones para creer prácticas son motivacionales, convenientes, morales, o prudenciales, y aparecen tras la pregunta ¿merece la pena o sería mejor creer que *p* antes que otras opciones? Por otro lado, las razones para creer epistémicas son razones que están relacionadas, favorecen o se dirigen a la verdad, y aparecen tras la pregunta ¿es *p* la opción que apunta más y mejor a la verdad, con más y mejores evidencias? Cabe destacar que las primeras no son evidenciales, y las segundas sí.

Buckareff (2014) extrae como corolario de la tesis de transparencia (preguntarse si creo que *p* implica preguntarse si creo que *p* es verdad) que se debe creer que *p* si y solo si el balance de razones únicamente epistémicas a favor de la verdad de *p* supera a las de no *p*. Esto puede tener consecuencias importantes. Si nuestro balance de razones contiene únicamente razones para creer prácticas no derrotadas, no puede derivarse de dicha deliberación el que se deba creer que *p*. Esto supondría creer en algo por motivos prácticos, no por motivos evidenciales o epistémicos.

Con todo, se está en condiciones de concluir que existen vicios epistémicos que son puestos en práctica mediante el empleo de las razones incorrectas o inadecuadas para el contexto y el objetivo prioritario en él. Así, las comunidades de investigación e incluso la ciudadanía en general podrían aprender cómo seleccionar las razones que deben guiar su deliberación y conducta en contextos donde se persiga prioritariamente un objetivo epistémico, rechazando argumentos basados en razones prácticas y evitando daños epistémicos que pudieran acabar en daños morales o políticos. Un ejemplo para ilustrar esto podemos encontrarlo en la crítica de Battaly (2013) a la legislación en investigación que mide el valor epistémico de una investigación por su impacto.

20 "Since we have a clear notion of the distinctness of belief and desire and of theoretical and practical reasoning, we therefore have a clear notion of the distinctions of practical and theoretical reasons, and, therefore, of practical and theoretical value (...) Epistemic reasons are: reasons to think that some thought accurately represents reality. This is in contrast to practical reasons which are: reasons to think that some action is good to do, i.e. will satisfy desires (or, more objectively, 'right' desire, if you prefer)" (Dougherty 2021, p. 129).

En resumen, la importancia de determinar si las razones que han guiado el comportamiento de un individuo son epistémicas o no epistémicas se debe a que, si otro interés práctico desbanca como prioridad para la guía de la acción a un bien epistémico, dichos bienes no serán promovidos activamente por el individuo, por lo que su consecución será, como mucho, instrumental y secundaria, cuando no accidental. O, por otro lado, se abre la posibilidad de no conseguir o incluso despreciar su valor al ir contra dichos bienes, como por ejemplo produciendo males epistémicos como la malinterpretación, ambigüedad o confusión forzada, manipulación, charlatanería (*bullshit*), mentira, entre otros. Esto es especialmente importante en el ámbito de la investigación, donde los bienes epistémicos son objetivos prioritarios.

4.2. *Contra los vicios epistémicos mediante normas y deberes*

Este último argumento desarrolla la necesidad normativa de reducir la manifestación de vicios mediante el establecimiento de normas y deberes epistémicos con fuerza normativa, para que los individuos puedan encontrar información en forma de regla sobre cómo no actuar de forma irresponsable en el terreno epistémico.

Los hábitos negativos, según autores como Cassam (2019) Monypenny (2024) y Battaly (2019), pueden adquirirse sin control, involuntariamente, y puede que una vez adquiridos sean difíciles de eliminar, pero ambos están de acuerdo en que existe una responsabilidad de no mantenerlos, una responsabilidad de corregirlos o al menos reducirlos a su mínima expresión. Una buena estrategia para acabar con ellos podría ser el establecimiento de normas que regulen nuestras prácticas epistémicas, apuntando a restringir los procesos sesgados.

La teoría acerca de razones en la deliberación coincide en que esta vía es factible: las normas simplifican la toma de decisiones porque actúan como razones de segundo orden, ya que solo hay que decidir si se dan las condiciones de aplicación de la norma y si se sigue o se hace una excepción (Raz, 1991). Así, es más fácil seguir normas comprometidas que decidir cada vez o actuar por las motivaciones en cada situación, sin normas.

Un posible enfoque regulativo basado en normas para controlar y frenar la proliferación de vicios epistémicos podría basarse en la idea de derechos epistémicos. Según Watson (2021), las personas tienen un deber de actuar u omitir una acción para proteger o asegurar los bienes epistémicos de otra persona en ciertos contextos, como un médico debe informar a su paciente de los resultados de sus pruebas.

Estos deberes epistémicos podrían resumirse en los deberes positivos y negativos sobre la búsqueda, recepción y difusión de información (Watson, 2021, p. 36). Son deberes epistémicos porque harían referencia a bienes epistémicos

como la verdad, el conocimiento, la comprensión –entre otros– y a los males epistémicos como la ignorancia, la mentira, la charlatanería o la desinformación. Y deben ser protegidos, al menos, para evitar daños epistémicos relativos al carácter. Watson (2021, p. 82) los resume en no solo la incapacidad de desarrollar un carácter intelectual virtuoso, sino a la reducción de la confianza en las propias creencias y capacidades y en otras personas e instituciones, además de la peor capacidad de deliberación y debate informados.

Esto podría hacerse planteando normas epistémicas de distinto grado según el contexto. Peter (2020) lo investiga en el ámbito de la deliberación política. Dichas reglas podrían ser beneficiosas al señalar el deber de actuar conforme a razones epistémicas. es decir, a actuar en dirección a la consecución de bienes o la evitación de males epistémicos. Por ejemplo, la norma de evitar falsedades en la deliberación democrática: “Tu contribución al debate político envolviendo una proposición *p* políticamente relevante como premisa no sería válida si *p* se demuestra falsa”²¹ (Peter, 2020, p. 402) traducción propia.

5. CONCLUSIONES

En definitiva, conocer la naturaleza, las causas, mecanismos de surgimiento, cambio y funcionamiento, sumados a las consecuencias de los rasgos epistémicos del conocimiento, especialmente de los vicios, puede proveer de diferentes ventajas. Su gran variedad de tipos y efectos hace que estos permeen y afecten a las muchas actividades diarias en las que el conocimiento o nuestras facultades relacionadas con él juegan un papel significativo: comunicarse, buscar información, formar creencias verdaderas, relacionarnos con personas, explicar o comprender fenómenos, reflexionar sobre todo lo anterior, entre otros.

Para poder comprender el argumento principal, acerca de cómo el conocimiento de la epistemología de vicios provee de beneficios en distintos ámbitos de la experiencia humana, se ha ofrecido una panorámica de diferentes versiones y de los conceptos más importantes de la subárea de investigación, que conforman marcos y recursos de análisis de prácticas epistémicas.

Los beneficios considerados que aporta la epistemología de vicios funcionan a nivel individual, como el autoconocimiento y la mejora en la toma de decisiones deliberadas a través del análisis de la motivación y las razones para creer y actuar. También a nivel interpersonal, pudiendo identificar vicios en otros individuos y ayudar a reducir su impacto en las relaciones con ellos. A nivel contextual, el conocimiento de esta subárea permite analizar factores sociales que

21 “Everything else equal, your contribution to political deliberation involving a politically relevant proposition *p* as a premise is not valid if *p* is obviously and demonstrably false” (Peter 2020, p. 402).

afectan al carácter epistémico, como los corruptores epistémicos. Por último, a nivel laboral, especialmente en el ámbito de la investigación, permiten reconocer vicios disciplinarios y vicios que obstaculizan bienes y objetivos epistémicos. Para evitarlos, posibles soluciones pueden ser el análisis de la motivación y las razones para creer o es el uso de normas, que serían especialmente necesarias para casos en que los vicios sean fuente de otros vicios, como la pereza, la indiferencia a la verdad o el dogmatismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alfano, Mark, Colin Klein, y Jeroen de Ridder (eds.). 2022. *Social Virtue Epistemology*. New York: Routledge.
- Arias-Maldonado, Manuel. 2024. *(Pos)verdad y democracia*. Barcelona: Página Indómita.
- Baehr, Jason. 2011. *The Inquiring Mind: on Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Baehr, Jason. 2020. "The Structure of Intellectual Vices." En: *Vice Epistemology*, editado por I. J. Kidd, H. Battaly y Q. Cassam, 21–36. New York: Routledge.
- Battaly, Heather. 2013. "Detecting Epistemic Vice in Higher Education Policy: Epistemic Insensibility in the Seven Solutions and the REF." *Journal of Philosophy of Education* 47 (2): 263–280. DOI: 10.1111/1467-9752.12024.
- Battaly, Heather. 2014. "Varieties of Epistemic Vice." En: *The Ethics of Belief*, editado por J. Matheson y R. Vitz, 51–76. Oxford: Oxford University Press.
- Battaly, Heather. 2019. "Vice Epistemology Has a Responsibility Problem." *Philosophical Issues* 29 (1): 24–36. DOI: 10.1111/phs.12138.
- Battaly, Heather. (ed.). 2021. *The Routledge Handbook of Virtue Epistemology*. New York: Routledge.
- Battaly, Heather 2023. "Intellectual Character Education: Some Lessons from Vice Epistemology". En *Handbook of Philosophy of Education*, editado por R. Curren, 137–146. Routledge. DOI: 10.4324/9781003172246-14
- Buckareff, Andrei A. 2014. "Deciding to Believe *Redux*" En: *The Ethics of Belief*, editado por J. Matheson y R. Vitz, 33–50. Oxford: Oxford University Press.
- Carel, Havi, e Ian James Kidd 2025. "Individual Vices and Institutional Failings as Drivers of Vulnerabilisation" *Social Epistemology*, 39 (2): 150–165. DOI: 10.1080/02691728.2024.2400083.
- Cassam, Quassim. 2016. "Vice Epistemology." *The Monist* 99 (2): 159–180. DOI: 10.1093/monist/onv034.
- Cassam, Quassim. 2017. "Diagnostic error, overconfidence and self-knowledge." *Palgrave Commun* 3, 17025. DOI: 10.1057/palcomms.2017.25.
- Cassam, Quassim. 2019. *Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political*. Oxford: Oxford University Press.
- Cassam, Quassim. 2021. "Epistemic vices, Ideologies, and False Consciousness" En: *The Routledge Handbook to Political Epistemology*, editado por Michael Hannon y Jeroen de Ridder, 301–311. New York: Routledge.

- Cassam, Quassim. 2024. "Some Vices of Vice Epistemology." *Metaphilosophy* 55(1): 31–43. DOI:10.1111/meta.12664.
- Clemente, Noel L. 2024. "Educating against intellectual vices". *Ethics and Education*, 19(1): 109–123. DOI: 10.1080/17449642.2024.2335133
- Crerar, Charlie, 2018. "Motivational Approaches to Intellectual Vice." *Australasian Journal of Philosophy* 96 (4): 753–766. DOI: 10.1080/00048402.2017.1394334.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press.
- Fricker, Miranda. 2021 "Institutional epistemic vices: the case of inferential inertia" En: *Vice Epistemology*, editado por Ian J. Kidd, Heather Battaly y Quasim Cassam, 89–107. New York: Routledge.
- Goldman, Alvin I. 1985. "The Relation Between Epistemology and Psychology." *Synthese* 64 (1): 29–68. DOI: 10.1007/BF00485711
- Gómez-Alonso, Modesto. 2019. "Epistemología de virtudes", *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica*. URL: <http://www.sefaweb.es/epistemologia-de-virtudes/>
- Hannon, Michael. 2021. "Recent Work in the Epistemology of Understanding." *American Philosophical Quarterly* 58 (3): pp. 269–290.
- Kidd, Ian J. 2017. "Capital Epistemic Vices." *Social Epistemology Review and Reply Collective* 6 (8): 11–16. URL: <http://wp.me/p1Bfg0-3GH>
- Kidd, Ian J. 2018. "Deep Epistemic Vices." *Journal of Philosophical Research* 43: 43–67. DOI: 10.5840/jpr2018431.
- Kidd, Ian J. 2020. "Epistemic Corruption and Social Oppression." En: *Vice Epistemology*, editado por I. J. Kidd, H. Battaly, y Q. Cassam, 69–87. New York: Routledge.
- Kidd Ian J., Heather Battaly y Quasim Cassam (eds). 2020. *Vice Epistemology*. New York: Routledge.
- Kidd, Ian J. 2021a. "A Case for an Historical Vice Epistemology." *Humana Mente* 14 (39): 69–86. URL: <https://www.humanamente.eu/index.php/HM/article/view/359>
- Kidd, Ian J. 2021b. "Epistemic Corruption and Political Institutions." En: *The Routledge Handbook to Political Epistemology*, editado por Michael Hannon y Jeroen de Ridder, 347–358. New York: Routledge.
- Kidd, Ian J. 2022. "From Vice Epistemology to Critical Character Epistemology." En: *Social Virtue Epistemology*, editado por Mark Alfano, Colin Klein, y Jeroen de Ridder, 84–102. New York: Routledge.
- Kristjánsson, Kristján. 2019. *Flourishing as the Aim of Education: A Neo-Aristotelian View*. New York: Routledge.
- Kruglanski, Arie W., y Lauren M. Boyatzi. 2014 "The Psychology of Knowledge Formation: Its Impetus Mechanism and Social Context." En *The Ethics of Belief*, editado por J. Matheson y R. Vitz, 169–183. Oxford: Oxford University Press.
- Manson, Neil C. 2020. "Political Self-Deception and Epistemic Vice." *Ethics & Global Politics* 13 (4): 6–15. DOI: 10.1080/16544951.2020.1853921.
- Medina, Jose. 2012. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press.
- Medina, Jose. 2021. "Capital vices, institutional failures, and epistemic neglect in a county jail" En: *Vice Epistemology*, editado por Ian J. Kidd, Heather Battaly y Quasim Cassam, 108–125. New York: Routledge.

- Meyer, Marco and Alfano, Mark and de Bruin, Boudewijn. 2021. "The Development and Validation of the Epistemic Vice Scale" *Review of Philosophy and Psychology*, 15 (2): 355–382. DOI: 10.2139/ssrn.3766052.
- Monypenny, Alice. 2024. "Epistemic Character Damage and Normative Contextualism." *Journal of Philosophical Research*, 49, 49–70. DOI: 10.5840/jpr20241118221.
- Peter, Fabienne. 2021. "Epistemic norms of political deliberation" En: *The Routledge Handbook to Political Epistemology*, editado por Michael Hannon y Jeroen de Ridder, 395–406. New York: Routledge.
- Raz, Joseph. 1991. *Razón práctica y normas*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- de Ridder, Jeroen. 2022. "Three Models for Collective Epistemic Virtues." En: *Social Virtue Epistemology*, editado por Alfano, Mark, Colin Klein, y Jeroen de Ridder, 367–385. New York: Routledge.
- Roberts, Robert C. y Wood, W. Jay. 2007. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Snow, Nancy E., Vaccarezza, María S. (eds.). 2021. *Virtues, Democracy, and Online Media: Ethical and Epistemic Issues*. Routledge. DOI: 10.4324/9781003083108.
- Sosa, Ernest. 2015. "Virtue Epistemology: Character Versus Competence" En: *Current Controversies of Virtue Theory*, editado por Mark Alfano, 62–73. New York: Routledge.
- Swank, Casey. 2000. "Epistemic Vice." En: *Knowledge, Belief, and Character: Readings in Virtue Epistemology*, editado por Guy Axtell, 195–204. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Tanesini, Alessandra. 2021. *The Mismeasure of the Self: A Study in Vice Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Turri, John, Mark Alfano y John Greco. 2021. "Virtue Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-virtue/>>.
- Watson, Lani. 2021. *The Right to Know: Epistemic Rights and Why We Need Them*. New York: Routledge.
- Zagzebski, Linda T. 1996. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

HACERSE RESPONSABLE POR LO DICHO: ASERCIONES ALÉTICAS Y COMPROMISO DISCURSIVO

*TAKING RESPONSIBILITY FOR WHAT IS SAID: ALETHIC
ASSERTIONS AND DISCURSIVE ENGAGEMENT*

FREDDY SANTAMARÍA-VELASCO

PhD. en Filosofía y Letras - Universidad Pontificia de Salamanca,
Magister en psicología social - Universidad Pontificia Bolivariana
Docente
Facultad de Ciencias Políticas
Universidad Pontificia Bolivariana
Medellín/Colombia
freddysantamaria@hotmail.com
Orcid: 0000-0003-3864-5237

Recibido: 16/10/2025
Revisado: 03/02/2026
Aceptado: 16/02/2026

GABRIEL JAIME ARANGO RESTREPO

Magister en Filosofía
Doctorando en Filosofía
Universidad de Sevilla
Sevilla/España
gabrielj.arangor@gmail.com
Orcid: 0000-0002-5477-9924

Resumen: Este artículo busca caracterizar los actos de habla asertivos, con el fin de comprender el alcance del compromiso discursivo. Parte de la explicación de la competencia lingüística dada por Chomsky y considerada pertinente en cuanto capacidad innata de los hablantes, pero insuficiente en cuanto que no reconoce la función esencialmente comunicativa del lenguaje. Posteriormente, realiza una caracterización general de los actos de habla con base en la posición de John R. Searle, según el cual hablar un lenguaje es dominar un sistema de reglas al interior de una comunidad de hablantes. Por último, a la luz de la obra de Sosa (2022), caracteriza específicamente las condiciones propias de los actos de habla asertivos y

las reglas que derivan de ellas. Se concluye que, dadas las condiciones esenciales y necesarias de este tipo de actos de habla, la opinión, aserción, el juicio y el resto de los actos de este tipo implican inevitablemente la toma de un compromiso con el contenido de lo dicho.

Palabras clave: Actos de habla, aserción, compromiso discursivo, aserciones aléticas, finalidad epistémica

Abstract: This article seeks to characterize assertive speech acts in order to understand the scope of discursive commitment. It starts from Chomsky's explanation of linguistic competence, which is considered relevant in terms of speakers' innate ability, but insufficient in that it does not recognize the essentially communicative function of language. Subsequently, it provides a general characterization of speech acts based on the position of John R. Searle, according to whom speaking a language means mastering a system of rules within a community of speakers. Finally, in light of Sosa's work (2022), it specifically characterizes the very conditions to assertive speech acts and the rules that derive from them. It concludes that, given the essential and necessary conditions of this type of speech act, opinion, assertion, judgment, and other acts of this type, inevitably imply a commitment to the content of what is said.

Keywords: Speech acts, assertion, discursive engagement, alethic assertions, epistemic purpose.

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía ha reconocido en los últimos dos siglos que la función del lenguaje va mucho más que el vehículo del pensamiento. Richard Rorty tomó prestada de Gustav Bergman (1964) la afortunada y elocuente frase, “*The Linguistic Turn*” (1992. pp. 57-58), para caracterizar el grado de compromiso y atención que tiene la filosofía “anglosajona” con el lenguaje. Este evento, denominado *Giro Lingüístico*, y que no es un evento en sí mismo, sino que es una etapa en la cual diferentes autores, a través de distintos métodos relacionados por ciertos *parecidos de familia*, cambia el rumbo de las investigaciones acerca de la relación entre la mente y el mundo y desemboca en la perspectiva del lenguaje como una actividad o, más bien, como un repertorio amplio de actos (Santamaría-Velasco, 2011; 2012). Rorty afirmaba que se entiende “por filosofía lingüística el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente. Esta perspectiva es considerada por muchos de sus defensores el descubrimiento filosófico más importante de nuestro tiempo” (1990. p. 50). En esta línea de aclaración y comprensión de los problemas, este artículo pretende caracterizar el tipo de estos actos mediante los cuales los hablantes comparten información unos con otros con fines prácticos y aléticos: los actos asertivos y sus particularidades dentro de la práctica lingüística, es decir, *como medio de*

intercomunicación, que consiste en decir algo a alguien, y que ese “algo” sea significativo para quien lo escucha, es decir, el significado lo da el uso de tal o cual enunciado. Un uso del lenguaje, en cualquier caso, *preponderantemente comunicativo*, tal como son los actos de habla asertivos.

La pregunta transversal de este ejercicio es si compartir información implica un compromiso por parte del hablante o si este puede eximirse de la responsabilidad con aquello que dice y la hipótesis planteada a este respecto es que cualquier hablante, implícitamente y en condiciones normales, asume una responsabilidad con el contenido de lo que emite, dada la naturaleza de los actos de habla asertivos.

2. COMPETENCIA LINGÜÍSTICA

Que el lenguaje es una capacidad humana es un hecho ampliamente aceptado actualmente (Tomasello, 2013). En efecto, está claro que no hay otra forma de entender el lenguaje sino como una caja de herramientas que, usadas en el contexto adecuado, constituyen actos al interior de una forma de vida (Wittgenstein, 2017). No obstante, qué significa esto es un tema de discusión frente al cual el acuerdo no es general. La tendencia a considerar que la teoría de los actos de habla, cuyo origen se encuentra en el concepto de juegos del lenguaje del Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* y que fue esbozada por Austin en *Cómo hacer cosas con palabras* (1992), es una teoría acertada acerca del lenguaje se fundamenta en que el aprendizaje de un lenguaje implica, no solo conocer un buen número de oraciones sino, constitutivamente, dominar sus reglas de uso. En este sentido, el condicionamiento operante criticado por el inatismo chomskyano (Ezcurdia, 2013) y que considera que las oraciones se aprenden por medio de respuestas a refuerzos y castigos, pese a que se acerca, no logra dar una explicación causal acerca de la adquisición del lenguaje por parte del hablante (ni, por ende, predecir la conducta lingüística), debido a varias razones. En primer lugar, los datos observables, propios de la respuesta a estímulos, son insuficientes para determinar cómo funciona un organismo. En segundo lugar, las reglas del conductismo no son del todo útiles para determinar qué acciones constituyen estímulos y qué expresiones del hablante son respuestas a ellos. Por último, si bien es cierto que la adquisición del lenguaje exige la exposición a estímulos, la evidencia muestra que, en una gran cantidad de casos, no es necesaria una historia de reforzamiento muy extensa (Ezcurdia, 2013, pp. 10-13).

En contraposición al condicionamiento operante, Chomsky toma como evidencia el fenómeno de la impronta, ocurrido en los cerebros de ciertos animales, entre ellos el humano, los cuales no necesitan dar respuesta a un estímulo para memorizar un procedimiento, sino que, por el contrario, habiendo sido

expuestos a una cantidad de estímulos muy pobre, demuestran llevar a cabo las conductas aprendidas desde tiempo atrás:

La impronta es la evidencia más asombrosa de la disposición innata del animal a aprender en cierta dirección y reaccionar apropiadamente ante patrones y objetos de ciertos tipos restringidos, a menudo sólo mucho tiempo después de ocurrido el aprendizaje original. En consecuencia, se trata de un aprendizaje no recompensado, aunque los patrones de conducta resultantes se pueden refinar mediante reforzamiento. (2013, pp. 59-60)

En este sentido, un niño no aprende el lenguaje mediante una mera corrección por parte del enseñante, aunque esta sea constante y meticulosa, sino que, durante la exposición a la realización de actos de habla por parte de la comunidad y, además, al ambiente, adquiere un dominio paulatino de sus reglas, gracias a una capacidad innata para aprender reglas gramaticales, con las cuales identifica oraciones y construye, a partir de aquellas, nuevas oraciones (Chomsky, 2013, p. 81).

Pese a los aportes a la comprensión acerca del lenguaje, el defecto de la capacidad lingüística concebida de esta forma no es suficiente si no se examina la dependencia de las reglas gramaticales del proceso de la comunicación:

Las limitaciones de las hipótesis de Chomsky solamente se revelan con claridad, cuando intentamos explicar el significado de las oraciones dentro de su sistema, porque no hay forma de explicar el significado de una oración sin tener en cuenta el papel que desempeña en la comunicación, dado que existe una conexión esencial entre ambas. [...] tan pronto como intentamos explicar el significado, la competencia semántica, una metodología puramente formalista como es ésta no se sostiene, porque no puede explicar el hecho de que la competencia semántica es mayormente una cuestión de saber cómo hablar, es decir, cómo ejecutar actos de habla. (Searle, 1972, pp. 65-66)

De este modo, “la competencia lingüística consiste en reconocer el acto lingüístico que se realiza en cada caso, acto que viene dado por unas reglas y por la intención semántica del hablante” (Camps, 1976, p. 107). El significado de una oración es inaccesible para un hablante si no domina, además de reglas sintácticas y semánticas, reglas pragmáticas, es decir, de uso al interior de la comunicación. Estas últimas son reglas de una conducta universal mediante las cuales los seres humanos realizan acciones dentro de diversos contextos, por lo que es difícil establecer unas que sean rígidas (Camps, 1976, pp. 99-100). Las reglas del lenguaje deben ser, entonces, útiles para participar en la comunicación cotidiana, la cual es imprevisible y presenta diversas variables.

Si la comunicación se sustenta en el seguimiento de reglas que constituyen, en sí mismas, la ejecución de actos de habla, entonces, los actos de habla son la unidad comunicativa básica:

[...] toda comunicación lingüística incluye actos lingüísticos. La unidad de la comunicación lingüística no es, como se ha supuesto generalmente, el símbolo, palabra, oración, ni tan siquiera la instancia del símbolo, palabra u oración, sino más bien la producción o emisión del símbolo, palabra u oración al realizar el acto de habla. Considerar una instancia como un mensaje es considerarla como una instancia producida o emitida. Más precisamente, la producción o emisión de una oración-instancia bajo ciertas condiciones constituye un acto de habla, y los actos de habla [...] son las unidades básicas o mínimas de la comunicación lingüística. (Searle, 1994, p. 26)

Con base en esto, hablar un lenguaje consiste en la realización constante y bajo un dominio (mayor o menor, dado el caso) de reglas: “Hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta (altamente compleja) gobernada por reglas. Aprender y dominar un lenguaje es (*inter alia*) aprender y haber dominado esas reglas” (Searle, 1994, p. 22). Dichas reglas, por demás, son reglas constitutivas, es decir, condiciones de posibilidad de los actos de habla (Camps, 1976, 100) expresables como imperativos: en determinado contexto C, seguir la regla R cuenta como realizar el acto A (Cfr. Searle, 1994, p. 45), de manera que seguir un sistema de reglas constitutivas al interior de una comunidad de hablantes equivale a realizar actos de habla (Searle, 1991, p. 433).

En este sentido, analizar el significado de una oración equivale a comprender qué quiere decir un hablante *H* cuando emite una oración, lo cual implica una visión realista acerca de la comunicación, es decir, un punto de vista desde el cual es perfectamente posible, en condiciones normales, que dos hablantes se comuniquen entre sí y que, de hecho, lo hacen. La evidencia al respecto no requiere mayores datos estadísticos, debido a que el sentido común permite deducir que al leer o escuchar oraciones más o menos bien construidas sintácticamente, un hablante más o menos competente puede comprender qué quieren decir. De igual forma, al hablar o escribir puede hacerse entender con relativa facilidad. Esto no es más que otra forma de formular el *principio de expresabilidad*, originalmente formulado así: “para cualquier significado *X* y para cualquier hablante *H*, siempre que *H* quiere decir (intenta transmitir, desea comunicar) *X* entonces es posible que exista alguna expresión *E* tal que *E* es una expresión exacta de, o formulación de *X*. Simbólicamente: (*H*) (*X*) (*H* quiere decir *X* $\rightarrow$ *P* ($\exists E$) (*E* es una expresión exacta de *X*))” (Searle, 1994, p. 29).

Un acto de habla está integrado por, al menos, dos dimensiones: locucionaria e ilocucionaria. La dimensión locucionaria consiste en la emisión oral (secuencia fonética) o escrita (secuencia gráfemica) del hablante. Comprende, entonces, la expresión lingüística u oración emitida. Por su parte, la dimensión

ilocucionaria abarca la intención comunicativa del hablante al realizar la expresión lingüística y, por ende, lo que el hablante quiere decir al emitir una secuencia fonética o grafémica. De este modo, el significado de una expresión lingüística se encuentra principalmente en la dimensión ilocucionaria y de manera secundaria en la locutiva, pues sería posible remplazar la emisión de la expresión lingüística por su equivalente en otro idioma, o por un gesto que, convencionalmente, tenga la misma función comunicativa que determinado grafema o fonema. Si un hablante *H* dice a un oyente *O*:

«La misión Apolo 11 aterrizó en la Luna en 1969»

O puede objetarle diciendo:

«No. No es así» (dicho literalmente: «No. La misión Apolo 11 no aterrizó en la Luna en 1969»,

pero, si *H* es angloparlante, puede responderle:

«No. It didn't» (dicho literalmente «No. The Apollo 11 mission did not land on the Moon in 1969»)

o puede mover la cabeza de un lado a otro, frunciendo el ceño si quiere enfatizar la negativa.

Una variedad de actos de habla posee también una dimensión perlocucionaria. Este tipo de actos tienen como objetivo, además de hacer entender al oyente que el hablante está realizando determinado acto ilocucionario por medio de la expresión lingüística emitida, que el oyente haga algo con base en lo dicho:

Correlativamente a la noción de actos ilocucionarios está la noción de las consecuencias o efectos que tales actos tienen sobre las acciones, pensamientos o creencias, etc., de los oyentes. Por ejemplo, mediante una argumentación yo puedo *persuadir* o *convencer* a alguien, al aconsejarle puedo *asustarle* o *alarmarle*, al hacer una petición puedo *lograr que él haga algo*, al informarle puedo *convencerle* (*instruirle, elevarle* –espiritualmente–, *inspirarle, lograr que se dé cuenta*). Las expresiones en cursiva denotan actos perlocucionarios. (Searle, 1994, p. 34)

La perlocución es, por ende, una característica de ciertos actos ilocucionarios mediante los cuales un hablante busca causar un efecto mental o, incluso, sobre la conducta del oyente.

3. CONDICIONES Y REGLAS DE LOS ACTOS ASERTIVOS

Dentro de los diferentes tipos de actos de habla, aquellos destinados a proveer información, asentirla o negarla son los actos asertivos. Entre ellos encontramos las opiniones, aserciones, argumentaciones, acusaciones, certificaciones, entre otras. Y, como aplica para todos los actos de habla, condiciones adecuadas posibilitan el seguimiento de reglas, las cuales, si se llevan a cabo correctamente, constituyen un acto de habla asertivo.

Todo acto de habla debe tener condiciones de *input* y *output* favorables. Esto quiere decir que el hablante debe tener la posibilidad y la capacidad de comunicarse (condiciones de *output*) y el oyente las de comprender lo que aquel dice (condiciones de *input*) (Searle, 1994, p. 65; Arango-Restrepo, 2017, p. 89). Estas implican que no haya impedimentos físicos ni mentales, que el contexto sea apropiado y que el ambiente sea propicio. En síntesis, para todo acto de habla debe cumplirse el principio de expresabilidad.

Del mismo modo, la mayoría de los actos de habla poseen un contenido proposicional, es decir, contienen una proposición, la cual, a su vez, está compuesta por una referencia (Gómez-Alonso, 2004) y una predicación. La referencia consiste en una identificación de un objeto que logra ser identificado por el hablante y que quiere que el oyente identifique (Searle, 1994, p. 96), es decir, en el cumplimiento del *principio de identificación* (otra forma de formulación del principio de expresabilidad), que puede enunciarse de esta manera: para cualquier objeto *X* y para cualquier hablante *H*, siempre que *H* quiere identificar *X* para un oyente *O*, entonces es posible que exista alguna expresión *E* tal que *E* es una expresión exacta de, o formulación de *X*. La predicación, por su parte, consiste en la identificación de las características del objeto (Searle, 1994, p. 129), es decir, en la presentación del contenido del acto de habla. Dicha presentación implica un determinado modo de la fuerza ilocucionaria. Esto quiere decir que, al aseverar de manera exitosa y sin defección (de la misma forma que en los demás tipos de actos de habla), la fuerza ilocucionaria debe tener un propósito en determinado grado de intensidad, una dirección de ajuste adecuada y unas condiciones óptimas de contenido proposicional, preparatorias y de sinceridad (estas últimas, en un grado de intensidad mayor o menor, según el caso). Con esto es posible decir que se ha representado un estado de cosas.

En el caso de los actos asertivos, la fuerza ilocucionaria tiene una dirección de ajuste palabra-a-mundo (Searle y Vanderveken, 1985, p. 53). La intensidad depende del esfuerzo que implique para el hablante que las palabras se ajusten al mundo: el esfuerzo de un hablante que hace una conjetura es menor que el de quien hace una aserción y, a su vez, una aserción tiene una menor intensidad que una acusación (Searle y Vanderveken, 1985, p. 41). Por otra parte, el contenido de un acto asertivo puede ser cualquier proposición (Searle, 1994, p. 74), es decir, un acto asertivo puede referirse a cualquier objeto (real o ficticio) (Cfr.

Santamaría-Velasco, 2016, pp. 228-244) y puede enunciar de él cualquier característica. Un hablante *H* puede conjeturar, aseverar o jurar que

«La misión Apolo 11 aterrizó en la Luna en 1969»

tanto si la aserción es verdadera como si es falsa, sin que deje de ser un acto asertivo. Ahora bien, un acto asertivo debe cumplir con dos condiciones preparativas para ser realizado exitosamente: 1) se supone que *H* posee evidencias, razones, creencias o certezas para conjeturar, aseverar o jurar la proposición; y 2) no es obvio ni para *H* ni para *O* que *O* tiene conocimiento de la proposición en cuestión (Searle, 1994, p. 74), o sea, que un acto asertivo es defectuoso si *H* le está repitiendo a *O* una información que ambos saben que *O* conoce. Esto implica que el acto asertivo debe aportar al conocimiento del oyente.

La condición de sinceridad propia de los actos asertivos es que el hablante tenga la creencia de que la proposición que enuncia representa el estado de cosas al que se refiere (Cfr. Searle, 1991, pp. 443-444). La creencia puede tener diversos grados de intensidad, dependiendo del tipo de acto de habla asertivo: la creencia de una hipótesis ha de ser menos intensa que la de quien asevera y esta, menor de la de quien acusa (Cfr. Searle y Vanderveken, 1985, pp. 19-20).

Otras condiciones para que un acto de habla asertivo sea realizado de manera exitosa y sin defección son la condición esencial y la condición necesaria. Un acto de habla asertivo es, *esencialmente*, un compromiso con el estado de cosas representado en la proposición emitida. Por otra parte, el acto de habla en cuestión es, *necesariamente*, la asunción de la responsabilidad, mayor o menor según el caso, de que la proposición emitida se ajuste al estado de cosas enunciado. En este sentido, *H* toma la responsabilidad por la emisión del acto de habla de manera intencionada y dadas todas las condiciones, de manera esencial y necesaria. En otras palabras, cuando *H* dice

«Asevero que la misión Apolo 11 aterrizó en la Luna en 1969»,

asume la responsabilidad (mayor que si dice «Supongo que...» y menor que si dice «Juro que...») de que su emisión se ajuste al estado de cosas al que se refiere.

Si se cumplen en su totalidad (y solo si se da de este modo), de las condiciones que deben cumplirse para que se lleven a cabo actos de habla asertivos se desprenden las reglas para realizarlos con éxito y sin defección:

1. De la condición de contenido proposicional se desprende la *regla de contenido proposicional*: un acto de habla asertivo debe representar un estado de cosas, cualquiera que este sea y sea este verdadero o falso.

2. De las condiciones preparatorias se derivan las *reglas preparativas*:
 - 2.1. *H* debe poseer evidencias, razones, creencias o certezas para conjeturar, aseverar, jurar, etc. cualquier proposición;
 - 2.2. No debe ser obvio ni para *H* ni para *O* que *O* tiene conocimiento de la proposición en cuestión.
3. De la condición de sinceridad deriva la *regla de sinceridad*: *H* cree que la proposición emitida por él refiere al estado de cosas representado o, al menos, esa es la responsabilidad asume, debido a la *regla esencial*, derivada de la condición esencial, a saber:
4. Todo acto de habla asertivo cuenta como la asunción del compromiso (por parte de *H*) de que la proposición emitida se ajusta al estado de cosas referido y predicado. De ahí que cuando *H* realiza un acto de habla asertivo asume, necesariamente, la responsabilidad de que su proposición representa, de manera efectiva o satisfactoria, el estado de cosas que esta representa.

Esta comprensión de la capacidad lingüística permite realizar un análisis general o teórico del proceso de la comunicación, es decir, de lo que sucede cuando dos o más hablantes están haciendo en una conversación cotidiana, en la realización de un discurso oral o escrito e, incluso, en todo evento en el que los hablantes hagan uso del lenguaje, sea este un matrimonio, un contrato, una transacción bancaria, una elección presidencial, una celebración, o prácticamente cualquier acción, debido a que, en el caso de los seres humanos, la forma de vida suele implicar la realización constante de actos de habla.

El tipo de actos de habla que suele realizarse más a menudo en la filosofía y en las ciencias en general es el de los asertivos, debido a que se ocupan de la descripción general y específica, respectivamente, del mundo, el cual es el conjunto de todos los estados de cosas. En este sentido, la caracterización de este tipo de actos de habla constituye un ejercicio epistemológico, pues aborda la manera en la que los hablantes describen los estados de cosas o, incluso, crean descripciones de objetos ficticios con base en estados de cosas reales. Este ejercicio se encuentra en un callejón sin salida si no se tiene en cuenta el lenguaje como el conjunto de actos de habla, debido a que las aseveraciones, los juicios, las hipótesis, las opiniones y los discursos que aparecen en los medios de información, tanto científicos como de otro tipo, son conjuntos de acciones de un hablante, con un contenido proposicional y una intención comunicativa.

4. VERDADERAS CREENCIAS, ASERCIONES ALÉTICAS Y COMPROMISO DISCURSIVO

Ahora bien, dadas las condiciones y reglas de los actos asertivos, el contenido proposicional de un discurso, tanto científico como informativo, político o religioso, es absolutamente amplio, es decir, el hablante (sea este un escritor, científico, periodista, político, líder religioso, profesor, pintor, publicista, etc.) tiene la libertad de decir lo que quiera decir acerca de lo que quiera. Este hecho implica, por una parte, que es imprescindible para la audiencia examinar con rigurosidad las palabras, las intenciones y los componentes de la fuerza ilocucionaria del hablante antes de considerar que la descripción que hace de los estados de cosas se ajusta a ellos o, en otras palabras, si los representa satisfactoriamente (Delgado-Del-Aguila, 2023). Por su parte, con base en esto, el hablante no podría escapar de su responsabilidad frente a su propio discurso, debido a que al realizar una aserción está comprometiéndose, esencial y necesariamente (Santamaría-Velasco, 2021) , y en mayor o menor medida dado el caso, con lo dicho y con la representación de los estados de cosas que pretende realizar; por lo cual, quien pretenda no hacerlo es, a plata blanca, un irresponsable, un manipulador y un mentiroso.

En este sentido, la finalidad de un ajuste epistémico es alcanzar la verdad acerca de un estado de cosas, es decir, ajustar intencionalmente las palabras al mundo; por eso, frente a un mentiroso y manipulador, podemos preguntarnos ¿qué acontece en el agente cuando dice públicamente amar a quien promete en el altar y luego incumple su promesa? ¿o cuando un periodista construye una noticia falsa? ¿o cuando un líder religioso anuncia que el fin del mundo está cerca (sin creerlo realmente)? ¿es posible identificar un hablante “sincero” que asume un compromiso responsable frente a otro? Y además ¿es este un ejemplo de la distinción entre una verdadera creencia de una creencia fingida?

El problema aquí es que, tal como está expuesta, la explicación de los actos de habla asertivos es insatisfactoria, dado que hasta aquí no es posible identificar la diferencia entre un hablante que asume un compromiso responsable con su discurso y uno que, aun asumiéndolo, incumple la regla de creer que la proposición emitida por él refiere al estado de cosas representado. Y es que en el ámbito sintáctico y semántico difícilmente habría manera de determinar cuándo un hablante ha asumido sinceramente que su aseveración tiene evidencias o razones suficientes para comunicarla, dado que la sinceridad hace parte del terreno de las creencias y las intenciones. En este sentido, la pregunta por la sinceridad de un acto de habla asertivo es la pregunta por si el hablante cree efectivamente en la proposición que emite y por si, al menos, hace parte de su intención que su aserción se ajuste al mundo o, en otras palabras, si su objetivo es tener un acierto epistémico respecto a un estado de cosas:

¿Qué es lo que distingue a la verdadera creencia de la creencia fingida? La diferencia entre ambas se encuentra en las intenciones del sujeto. Lo que se persigue cuando uno afirma y su creencia es fingida es algún objeto práctico, y no epistémico. Al contrario de lo que sucede con el juicio y con la creencia judicativa, donde nuestro objeto constitutivo es el de acertar sobre la cuestión que se plantea. (Sosa, 2022, p. 134)

Dos necesidades surgen de esta consideración: por una parte, la de distinguir entre diversos tipos de actos asertivos; por otra, la de abordar la responsabilidad epistémica.

Dentro del grupo de actos asertivos que un hablante tiene la capacidad de realizar habrá que distinguir entre aquellos que tienen un objetivo principalmente epistémico, es decir, a través de los cuales el hablante busca tener un acierto frente a un estado de cosas, y aquellos con los cuales busca llevar a cabo la realización de objetivos que, si bien pueden incluir el acierto epistémico, son prácticos o perlocucionarios (Sosa, 2014), entre los que caben los de enseñar, disuadir, manipular e intimidar.

Lo característico de los actos asertivos aléticos -que tienen como objetivo la verdad acerca de un estado de cosas- es su finalidad última, es decir, que, aunque dentro de los fines que el hablante pretenda lograr se encuentren objetivos prácticos, estos sean subsidiarios al de ajustar intencionalmente las palabras al mundo y, por lo tanto, constituye un acto judicativo:

[...] el juicio de que *p* como una clase concreta de afirmación alética, de afirmación cuyo objeto es el de acertar sobre si *p*. La creencia judicativa puede entenderse entonces como cierta clase de disposición a juzgar en la procura del acierto sobre si *p*, si es que uno así lo intenta. (Sosa, 2022, p. 133)

Al interior de instituciones cuyo propósito es fundamentalmente epistémico, los propósitos prácticos de sus agentes suelen aportar a la relevancia del objetivo alético, dado que aumentan las posibilidades de lograrlo efectivamente: los agentes educativos, por ejemplo, con el fin de fomentar en sus estudiantes los contenidos proposicionales de una ciencia, tendrán que realizar actos de habla con la intención de que sean comprensibles y concisos para sus estudiantes, con el fin de dar a entender que su representación de que *p* es acertada. Del mismo modo, un redactor de noticias podrá buscar que, sintácticamente, el titular sea lo suficientemente explícito y poco sesgado, con el fin de describir objetivamente un hecho.

Por su parte, las aseveraciones cuya finalidad última es pragmática: generar confianza, impresionar a otros, tranquilizarse, hacer reír, conmover, etc., son actos judicativos simulados, pese a que el hablante tenga dentro de sus intenciones acertar con su contenido proposicional (Sosa, 2022, pp. 154-155). En

este caso, la finalidad alética es subsidiaria de otros fines, propios, entre otros, de instituciones corporativas, políticas, sanitarias y artísticas (Santamaría-Velasco, 2021).

En consecuencia, a cada tipo de actos asertivos corresponde un tipo de valoración, si bien, en muchos casos, las valoraciones sean complementarias. Efectivamente, las evaluaciones acerca de las aserciones de un hablante pueden dirigirse exclusivamente al valor epistémico, o en conjunto con el valor ético, el valor de atletismo moral del sujeto, al valor profesional, o a todos ellos a la vez:

[...] sigue habiendo una dimensión distintiva de evaluación epistémica aislada de lo que son cuestiones éticas (o prudenciales) en un sentido amplio. Es más, y en lo que respecta a esa dimensión epistémica, el papel que el amor a la verdad desempeña es, como mucho, insignificante, si es que desempeña papel alguno. Los gestores de fondos de cobertura, los ingenieros de eliminación de residuos, los dentistas y sus recepcionistas, todos ellos pueden alcanzar gran cantidad de conocimiento en el curso de un día ordinario de trabajo por mucho que solo busquen las verdades pertinentes para su trabajo por el valor instrumental que poseen. Algo que se aplica de forma general a los profesionales de servicio, sanitarios y abogados incluidos. No es el amor a la verdad lo que de forma rutinaria impulsa sus actividades profesionales, sino cosas como el deseo de lograr prestigio profesional, la voluntad de ayudar a alguien, o el tratar de ganarse la vida. (Sosa, 2022, pp. 126-127)

¿Es el amor a la verdad por sí misma como lo exigían los clásicos? Los actos judicativos exigen el compromiso del hablante con la verdad acerca de que *p* y la valoración que se haga sobre sus aserciones deben realizarse al respecto de su aptitud para formarse creencias verdaderas como condición de posibilidad para realizar aserciones que representen un estado de cosas acertadamente y con suficiente fiabilidad (reglas 2 y 3 de los actos de habla asertivos) y, en consecuencia, contar con razones suficientemente sólidas para defenderlas. Dicho compromiso implica la disposición para ejercitarse en llevar a cabo elecciones racionales que deriven en aserciones reflexionadas (Sosa, 2022, p. 130).

Por su parte, las valoraciones de otro tipo apuntan a los fines propios de las acciones humanas en el ámbito personal y profesional, de manera que un hablante podría poseer una competencia epistémica, pero, además, por ejemplo, buscar engañar o manipular, por lo cual sería valorado como inmoral, o convencer a alguien para que no atente contra su vida, aprenda algo nuevo o participe en su comunidad, por lo cual tendría que ser bien valorado profesional y personalmente.

5. CONCLUSIÓN

El compromiso con la verdad, en sí misma, es la tarea filosófica y científica más grande. No un asunto utilitario. Para Sosa (2022) no es el deseo de prestigio, la comodidad social, el éxito profesional o el mismo ganarse la vida lo que debe ser el motor para buscar la verdad. Es la verdad en sí misma la garantía de que hemos acertado epistémicamente así el resultado no haya sido el deseado. De ahí que, como advierte Volke (1993), en *La philosophie comme thérapie de l'âme*, concebir la filosofía como una actividad terapéutica, de cura, debe de estar ligada a la importancia del correcto uso de lenguaje y su alcance epistémico. La búsqueda de la verdad es un asunto de ética prudencial, en donde filosofar exige honestidad frente a los problemas filosóficos y un compromiso con que las palabras se ajusten a la realidad.

Es aquí donde la normatividad constitutiva implícita en la realización de actos de habla constriñe la libertad de aseverar lo que le apetezca al hablante. La realización de toda aseveración, pero, sobre todo, en los actos judicativos, implica una capacidad altamente desarrollada con la examinación de las propias creencias e intenciones. La virtud se desarrolla con la práctica, y un hablante competente y virtuoso tiene la obligación de perfeccionar sus prácticas epistémicas, a través del ejercicio de la reflexión y la utilización crítica de métodos de pensamiento, al igual que de implicarse personalmente en la búsqueda de representaciones aptas de la realidad. Por eso, siguiendo a Wittgenstein, trabajar en filosofía es como *trabajar sobre uno mismo*, pues cuando el pensamiento fracasa sólo hay un culpable: ese de nuevo, es *uno mismo*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arango-Restrepo, G. J. (2017). La teoría de la intencionalidad de John Searle. *Sophia. Colección de filosofía de la educación* 22. DOI: <https://doi.org/10.17163/soph.n22.2017.03>
- Austin, J. (1992). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Comp. J. O. Urmson. Trad. Genaro R. Carrió y Eduardo A Rabossi. 3era edición. Paidós
- Bergman, G. (1964). *Logic and Reality*. The University of Wisconsin Press
- Camps, V. (1976). *Pragmatismo del lenguaje y filosofía analítica*. Península
- Chomsky, N. (2013). *Sobre Conducta verbal de B. F. Skinner*. Ed. Maité Ezcurdia. UNAM
- Delgado-Del-Aguila, J. M. (2023). Propósito trascendental de la construcción epistemológica de los discursos: una entrevista a Modesto Manuel Gómez Alonso. *Disputatio*, 12(26), 209-230. <https://doi.org/10.63413/disputatio>
- Ezcurdia, M. (2013). *Argumentos en favor del innatismo del lenguaje*. En N. Chomsky, *Sobre Conducta verbal de B. F. Skinner* (pp. 5-38). Ed. Maité Ezcurdia. UNAM
- Gómez-Alonso, M. (2004). Individuos. Descripción y referencia en la filosofía analítica contemporánea. *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* 31. pp. 135-184 <https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=1233&lang=es>

- _____. (2017). Why Only Virtues Can Confer Epistemic Dispositions: The Occasionalist Demon. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6 (7). pp. 357–384. <https://disputatio.usal.es/vols/vol-6-no-7/>
- Rorty, R. (1992). *The Linguistic Turn: essays in philosophical method*. The University of Chicago Press
- Santamaría-Velasco, F. (2011). *Lecturas analíticas. Una introducción a temas y problemas de la filosofía analítica*. Editorial Bonaventuriana
- _____. (2012). De la analítica al (neo) pragmatismo. El giro de la filosofía anglosajona. *Revista Análisis* 80, pp. 105-143. <https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2012.0080.06>
- _____. (2016). *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad*. Siglo del hombre Editores, USTA y UPB
- _____. (2021). Pragmatismo y práctica política: lenguaje, habilidades e instituciones. *Signo Y Pensamiento* 40 (78). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp40-78.ppppl>
- Searle, J. R. (1972). La revolución de Chomsky en lingüística. Trad. Carlos Manzano. Anagrama
- Searle, J. R. (1991). ¿Qué es un acto de habla?. En L. M. Valdés-Villanueva. *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*. Tecnos
- Searle, J. R. (1994). *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*. Trad. Luis M. Valdés Villanueva. Planeta-De Agostini
- Searle, J. R. y Vanverveken, D. (1985). *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge University Press
- Sosa, E. (2022). *Juicio y agencia*. Trad. Modesto Gómez Alonso. Prensas de la Universidad de Zaragoza
- _____. (2014). *Con pleno conocimiento*. Trad. Modesto Gómez Alonso. Prensas de la Universidad de Zaragoza
- Tomasello, M. (2013). *Los orígenes de la comunicación humana*. Katz
- Voelke, J. A. (1993). *La philosophie comme therapie de l'ame, Etudes de philosophie hellénistique*. Editions Universitaires Friburg.
- Wittgenstein, L. (2017). *Investigaciones filosóficas*. Trad. Jesús Padilla. Trotta.

FIABILISMO ROBUSTO DE VIRTUDES COLECTIVAS

ROBUST COLLECTIVE VIRTUE RELIABILISM

DANI PINO

Doctor en Filosofía
Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía I
Investigador Postdoctoral Juan de la Cierva 2024
Universidad de Granada
Granada/España
danipino@ugr.es

Recibido: 19/02/2025
Revisado: 23/11/2025
Aceptado: 16/02/2026

Resumen: En la epistemología contemporánea, dos influyentes corrientes han evolucionado en paralelo: el fiabilismo de virtudes y la epistemología colectiva o de grupos. Pese a los intentos por integrar ambas (Carter, 2022; Đorđević y Berber, 2025; Greco, 2021; Harris, 2025; Jarczewski, 2024; Jarczewski y Riggs, 2025; Palermos, 2022; Palermos y Pritchard, 2016), la versión más robusta del fiabilismo de virtudes (Sosa, 1991, 2007, 2009, 2011, 2015, 2021), ofrece una doble resistencia a dicho proyecto. Por un lado, niega su compatibilidad con la epistemología colectiva (Sosa, 2007, pp. 94-95); por otro, reduce esta última a un caso marginal dentro del propio marco sosiano (Kallestrup, 2020). Este artículo analiza las condiciones que sustentan ambas estrategias—identificadas como Incompatibilidad y Excepcionalidad—para someterlas a revisión crítica desde una alternativa positiva, Compatibilidad, que busca mostrar cómo la noción de virtud epistémica puede extenderse de manera coherente a agentes irreductiblemente colectivos. El resultado es una propuesta de fiabilismo de virtudes colectivas robusto, capaz de reconciliar la normatividad individual y la grupal sin sacrificar el realismo epistémico propio del modelo de Sosa.

Palabras Clave: Agencia Epistémica; Epistemología; Epistemología Colectiva; Epistemología de Grupos; Epistemología Social; Fiabilismo; Fiabilismo de Virtudes.

Abstract: Two influential approaches in contemporary epistemology have largely developed in parallel: virtue reliabilism and group or collective epistemology. Although several attempts have been made to integrate these frameworks (Carter, 2022; Đorđević & Berber, 2025; Greco, 2021; Harris, 2025; Jarczewski, 2024; Jarczewski & Riggs, 2025; Palermos, 2022; Palermos y Pritchard 2016), the original formulation of virtue reliabilism—particularly

in its robust version (Sosa, 1991, 2007, 2009, 2011, 2015, 2021)—offers a twofold resistance to such integration. It either denies the compatibility of virtue reliabilism with collective epistemology (Sosa, 2007, pp. 94-95) or construes the latter as a marginal case within Sosa's own framework (Kallestrup, 2020). This paper examines the conditions that ground these two positions—here labelled Incompatibility and Excepcionalidad—and challenges both by advancing an alternative view, Compatibility. The proposed model of Robust Collective Virtue Reliabilism aims to show that epistemic virtues can be coherently attributed to irreducibly collective agents, thereby reconciling individual and group-level normativity without relinquishing the realist commitments of Sosa's virtue epistemology.

Keywords: Collective Epistemology; Epistemic Agency; Epistemology; Group Epistemology; Reliabilism; Social Epistemology; Virtue Reliabilism.

1. INTRODUCCIÓN

Tomemos por caso que existe un comité tal que su tarea consiste en evaluar manuscritos para una revista académica. Cada miembro posee una competencia parcial respecto a los fines que tiene el propio comité: uno es experto en estadística, otro dispone de un conocimiento profundo del diseño experimental, otro está especializado en filosofía de la ciencia o en lógica. Ninguno de ellos, individualmente, podría garantizar por tanto la corrección global de los juicios emitidos acerca de cada trabajo. Sin embargo, el grupo, a través de deliberaciones y de la confrontación de perspectivas, logra identificar de modo sistemático errores que ningún evaluador habría detectado por sí solo. Visto así, el rendimiento epistémico del comité es estable, fiable y controlado: el conjunto de sus dictámenes tiende a ser significativamente más acertado que el de cualquiera de sus miembros tomados por separado.

En un sentido intuitivo, parecería natural describir al comité como un agente epistémico competente, incluso virtuoso, capaz de alcanzar creencias verdaderas gracias al ejercicio coordinado de sus capacidades. La idea es que si un individuo actuara del mismo modo—detectando errores, integrando información diversa y regulando su propio proceso de revisión orientándose fiablemente hacia la verdad—, lo identificaríamos como un *agente epistémico*, esto es, un sujeto al que se le debe atribuir el mérito de haber obtenido ciertos resultados fruto de su actividad epistémica. Siendo el comité una entidad colectiva, hablaríamos por tanto de un *agente epistémico grupal* (Gilbert, 1987, 2004, 2023; Tollefsen, 2002, 2004, 2015; Palermos y Pritchard, 2016, Lackey, 2021). Sin embargo, el marco teórico más influyente en la epistemología de las virtudes, el

fiabilismo robusto de virtudes formulado por Ernest Sosa, niega que un grupo pueda ser portador de virtudes epistémicas genuinas (2007, p. 94). Las virtudes, sostiene Sosa, son disposiciones o competencias personales orientadas a la verdad y su sede natural es el sistema cognitivo de un agente individual (2017, p. 191). Un grupo puede, en el mejor de los casos, coordinar virtudes individuales, pero no ser en sí mismo sujeto de una competencia epistémica irreductible colectiva (2007, p. 95). Pese a las diversas tentativas más recientes de integración teórica (Carter, 2022; Đorđević y Berber, 2025; Greco, 2021; Harris, 2025; Jarczewski, 2024; Jarczewski y Riggs, 2025; Palermos, 2022; Palermos y Pritchard, 2016), el fiabilismo robusto ha mantenido una posición de resistencia frente a la idea de que existan virtudes epistémicas colectivas. Dicha resistencia, sin embargo, no adopta una forma única. En este trabajo sostendré que puede distinguirse en dos tesis conceptualmente diferentes: la [Incompatibilidad] y la [Excepcionalidad]. Ambas comparten la idea de que no hay más virtud epistémica que la de los agentes individuales, aunque la segunda admite que, en ciertos casos de conocimiento irreductiblemente colectivo, este puede atribuirse a grupos de forma excepcional sin que se produzca por manifestación de competencias estrictamente colectivas.

Ambas estrategias, [INCOMPATIBILIDAD] y [EXCEPCIONALIDAD], presuponen una concepción del agente epistémico que, si bien coherente con el marco original de Sosa, impide reconocer la realidad de fenómenos epistémicos ampliamente documentados: desde la investigación científica en equipo hasta los sistemas institucionales de control del conocimiento. En todos estos casos, la competencia parece residir en la estructura misma del grupo, en la forma en que se organizan y se retroalimentan sus mecanismos cognitivos, más que en las habilidades aisladas, tomadas individualmente, de sus miembros. Negar que tales estructuras puedan encarnar virtudes epistémicas supone, al menos *prima facie*, un reduccionismo ontológico que no se sigue necesariamente de las implicaciones del fiabilismo robusto de virtudes, sino de una interpretación demasiado restrictiva de sus condiciones de robustez.

El propósito de este artículo es examinar críticamente los fundamentos de estas dos estrategias de resistencia y proponer una alternativa positiva, que denominaré [COMPATIBILIDAD], que haga posible concebir una versión anti-individualista del fiabilismo robusto de virtudes que preserve sus compromisos esenciales—el requisito de fiabilidad en la orientación a la verdad, la estructura de competencia y la de la normatividad epistémica—, pero ampliando el marco agencial desde el individuo hasta sistemas epistémicos integrados.

Mi argumento procederá del siguiente modo. En §2 reconstruiré los compromisos fundamentales del fiabilismo robusto sosiano, centrándome en la noción de competencia epistémica y en la estructura de la aptitud (*aptness*) como criterio de logro cognitivo—entendiendo logro como *éxito por habilidad*—así como las variedades o niveles de conocimiento que se derivan del grado de

aptitud que la competencia confiere a dicho logro. En §3 examinaré los principales modelos de epistemología colectiva con el fin de determinar qué concepciones de agencia grupal pueden resultar compatibles con el ideal de virtud epistémica. En §4, identificaré y analizaré en detalle las dos formas de resistencia mencionadas—[INCOMPATIBILIDAD] y [EXCEPCIONALIDAD]—, mostrando cómo ambas descansan en un supuesto común: la equiparación entre unidad causal de la competencia e individualidad agencial. A continuación, en §5 presentaré una reconstrucción del concepto de robustez en clave colectiva, ofreciendo criterios de atribución de virtud epistémica a grupos. Finalmente, en la conclusión, resumiré los resultados obtenidos y esbozaré las implicaciones teóricas de este enfoque para una epistemología de virtudes colectivas robusta.

2. EL FIABILISMO ROBUSTO DE VIRTUDES EN LA OBRA DE SOSA

El fiabilismo robusto de virtudes (FRV) es la propuesta en teoría del conocimiento —y, más concretamente, dentro de la epistemología de virtudes— desarrollada por Ernest Sosa (1991, 2007, 2009, 2015, 2017). Según este enfoque, el conocimiento consiste en el éxito cognitivo alcanzado de manera fiable por un agente epistémico en su intento de formar una creencia verdadera. La fiabilidad de dicha actividad proviene del hecho de que el agente sea capaz de manifestar *virtudes epistémicas*, entendidas como disposiciones estables para formar creencias verdaderas de modo competente. En la medida en que el agente alcanza la verdad gracias al ejercicio de su virtud—y no por suerte o casualidad—, su éxito cuenta como un *logro cognitivo*, y su creencia no será solo verdadera, sino además *apta*. De este modo, FRV desplaza el núcleo de la justificación epistémica: la verdad deja de funcionar como un fin encapsulado que guía la justificación para ceder el lugar a la aptitud del rendimiento cognitivo del agente. Por ello, el conocimiento queda sujeto a evaluación según la *normatividad de la actuación* (2015, p. 1; 2023, p. 43). De acuerdo con esta noción, la normatividad epistémica constituye una instancia específica dentro de un marco más amplio de normatividad evaluativa que regula diversas formas de desempeño. Sosa articula esta estructura a través de su conocido análisis triple-A (*accuracy, adroitness, aptness*), que se corresponde con el análisis triple-S (*seat/skill, shape, situation*) de las competencias requeridas para alcanzar resultados satisfactorios.

2.1. Normatividad, competencia y niveles de conocimiento

2.1.1. Estructura AAA de la normatividad de la actuación

Pensemos en el ejemplo central de Sosa para ilustrar la estructura triple-A y triple-S de la acción y la competencia, respectivamente: el tiro con arco. Así como un arquero busca dar en la diana para realizar un disparo exitoso, un

agente epistémico busca formar una creencia verdadera que constituye conocimiento. Ambas acciones implican una forma de práctica o acción—el disparo de una flecha y el ejercicio del juicio, respectivamente—está sujeta a evaluación en virtud de su *precisión* (*accuracy*). Así como un lanzamiento preciso en tiro con arco culmina alcanzando el centro de la diana, un juicio preciso resulta en la formación de una creencia verdadera en la medida en que dar en el blanco y en la verdad lo valoramos como los fines exitosos de sendas acciones. Sin embargo, el mero éxito no garantiza un rendimiento *apto* (*apt*). Un arquero puede dar en el blanco por pura casualidad—por ejemplo, por intervención de una ráfaga de viento que altera la trayectoria inicial de la flecha, convirtiendo lo que prometía ser un fracaso en éxito. Del mismo modo, un agente epistémico puede formar una creencia verdadera por la suerte, tal y como en los contraejemplos de Gettier (1963). Para calificarse como aptas, ambas acciones requieren que *la precisión resulte del ejercicio o manifestación de la destreza* (*adroitness*) del agente. La destreza sirve como base normativa para evaluar la competencia de un agente, mientras que la precisión lo hace en consonancia con la forma en que dicha competencia alcanza el éxito. En este contexto, la destreza es una propiedad atribuida a una actividad basada en cómo las *competencias están vinculadas normativamente a la acción* que se evalúa. En esencia, una acción orientada al éxito puede mostrar destreza sin precisión—una ráfaga de viento que desvía la flecha adecuadamente orientada por el tiro hacia el blanco—, o precisión sin destreza— como una segunda ráfaga que corrige la trayectoria hacia la diana. Lo que hace que el rendimiento de una acción sea adecuado es la interacción entre la precisión y la destreza, en la que la precisión es el resultado de la *manifestación de la competencia relevante* del agente (2007, p. 23).

Es por ello que el resultado de esta perspectiva es que el conocimiento se entiende, no solo como una creencia verdadera, sino como una *creencia apta*. En esencia, recordemos, el conocimiento es un logro que el agente epistémico alcanza de una manera que puede atribuirse a su propio mérito debido a que resulta de la manifestación de sus competencias epistémicas. Esta idea nos lleva al examen detallado de Sosa sobre las competencias, resumido en un análisis triple-S, o SSS, que representa la sede o destreza (*seat/skill*), la forma (*shape*) y la situación (*situation*) de la competencia.

2.1.2. Estructura SSS de la competencia

Para ilustrar la estructura normativa del concepto de competencia en Sosa, sustituyamos el ejemplo del arquero por el caso de Sara, una conductora plenamente competente. Su habilidad para conducir depende de tres aspectos fundamentales. En primer lugar, para atribuirle tal competencia se requiere que *efectivamente sepa* conducir: ha recibido lecciones en una autoescuela, ha practicado suficientemente y ha obtenido el permiso oficial correspondiente. Esta

destreza integrada constituye el *seat* o *componente más interno* de su competencia, es decir, la habilidad asentada en su estructura cognitivo-corporal (Sosa 2010, p. 465; 2017, p. 191). El *seat* persiste incluso cuando no se está en condiciones de manifestarlo—por ejemplo, mientras Sara no está al volante—puesto que, como afirma Sosa, la destreza se preserva «con independencia de cuán desafortunada sea la situación o pésima nuestra condición» (2023, p. 188).

Junto con este carácter disposicional, Sosa subraya que la competencia se constituye por un saber-cómo práctico orientado a un objetivo: «competencia está constituida por un conocimiento práctico de cómo alcanzar nuestro objetivo [...] que incluye el conocimiento de los medios que rendirán el resultado» (2023, p. 302). La habilidad, entendida como saber-cómo integrado, puede mantenerse incluso durante el sueño, la embriaguez o la indisposición; sin embargo, estas condiciones impiden su manifestación competente. De aquí se desprende el segundo aspecto: la forma o condición del agente (*shape*). Aunque Sara sea una conductora hábil, si actúa bajo los efectos de una sustancia que altera su percepción, su rendimiento podría ser razonablemente diestro pero no plenamente competente. Estar en mala forma reduce su fiabilidad y la expone al fracaso: la imprudencia puede neutralizar la habilidad subyacente.

El tercer componente es la situación (*situation*) en que se ejecuta la acción. Incluso si Sara posee la destreza interna (*seat*) y se encuentra en condiciones óptimas (*shape*), la competencia no se manifestará completamente si se enfrenta a circunstancias externas desfavorables. Una tormenta imprevista, con visibilidad muy reducida y calzada resbaladiza, puede impedir que su capacidad se despliegue de forma fiable, ocultando así la competencia plena. Por tanto, la competencia no depende exclusivamente de lo que el agente pueda hacer internamente, sino de la interacción entre sus capacidades y el contexto en el que actúa.

La articulación conjunta de *seat*, *shape* y *situation* constituye el análisis SSS de la competencia (Sosa 2010, p. 465; 2015, p. 96). La habilidad no es solo una destreza integrada en el agente, sino la disposición a ejecutar acciones exitosas de manera fiable cuando la forma del agente y la situación lo permiten. Trasladado al ámbito epistémico, este marco implica que las virtudes epistémicas deben entenderse como «habilidades disposicionales para distinguir lo verdadero de lo falso en un dominio específico [...] de forma lo suficientemente fiable» (Sosa 2023, p. 345). La aptitud epistémica resulta así del ajuste adecuado entre la estructura interna de la habilidad, el estado del agente y las condiciones externas. En conjunto, estos elementos permiten concebir el conocimiento como creencia apta, un logro que se explica por la manifestación de la competencia epistémica del agente.

2.1.3. Conocimiento animal, reflexivo y pleno

Sin embargo, Sosa nos dice que el conocimiento no se reduce a la mera creencia apta. Según su modelo, los resultados epistémicos pueden clasificarse en tres «variedades de aptitud» (2014, p. 45), cada una representando un nivel superior de fiabilidad que la anterior. La caracterización presentada hasta ahora de conocimiento como creencia apta es identificada como la primera variedad o el primer nivel, *conocimiento animal*. El conocimiento animal representa el logro epistémico o éxito cognitivo que resulta del ejercicio de una habilidad o competencia de primer orden. Volviendo a la analogía del arquero, el conocimiento animal estaría representado en la flecha que alcanza exitosamente el centro de la diana debido al ejercicio competente de quien realiza el disparo. Este logro no se explicaría, por tanto, por la corrección en la trayectoria de la flecha causada por una ráfaga de viento que corrija convenientemente esta hacia el objetivo; ni siquiera por un disparo aleatorio del arquero: el control ejercido por este satisface suficientemente la conexión entre su acción y el resultado manifestando competencia. En pocas palabras, el conocimiento animal se caracteriza por la fiabilidad del juicio del agente y de los resultados que se obtienen de su ejercicio.

Como ya se ha indicado, la analogía del arquero identifica la verdad a la que apunta el juicio como fin constitutivo de la actividad cognitiva con el blando de la diana. Es decir, que el objeto que motiva el ejercicio de la competencia es la verdad como dicho fin constitutivo, al menos en los casos de conocimiento animal. A un nivel superior, sin embargo, el *conocimiento reflexivo* toma la propia creencia apta que resulta de ese ejercicio de la competencia de primer nivel, de modo que lo que se ejerce es una competencia de segundo orden, o meta-competencia, que, manifestada como se precisa, da como resultado una *creencia meta-apta*. Dicho de otro modo, a nivel reflexivo el agente epistémico no se limita meramente a tomar el control de su competencia para apuntar de un modo fiable a la verdad, sino que adopta una perspectiva más amplia, superior, ejerciendo una competencia de segundo nivel, o meta-competencia. Dicha meta-competencia toma como objeto de la evaluación la relación entre su propia competencia para dar en la verdad y la medida en que esta puede hacer posible alcanzar el éxito mediante su ejercicio. Por tanto, el conocimiento reflexivo podría resumirse en la idea de que se caracteriza por la fiabilidad, no ya solo del juicio del agente, sino de la propia competencia que confiere fiabilidad del propio juicio y los resultados que se siguen de su ejercicio. Sosa distingue explícitamente estos dos niveles del siguiente modo:

Un disparo es apto si y solo si el éxito que logra, el que dé en el blanco, manifiesta la competencia de primer orden del agente, esto es, su habilidad como tirador.

Un disparo es meta-apto si y solo si es correctamente seleccionado, esto es, si y solo si se ha corrido el riesgo adecuado, de forma que ello manifieste la competencia del agente para elegir blancos y seleccionar disparos. (2014, p. 47)

Finalmente, Sosa reconoce un nivel aún superior: el *conocimiento pleno*, identificable con la *creencia plenamente apta*, el tipo de logro cognitivo que resulta ser «apto por ser meta-apto» (2014, p. 48). Se trata de la situación en la que el agente no solo reconoce reflexivamente la aptitud de su creencia, sino que además ajusta deliberadamente el ejercicio de su competencia a las condiciones de la situación, seleccionando los cursos de acción epistémica que maximizan la estabilidad del éxito. Así, la plenitud del conocimiento no proviene únicamente de la capacidad del agente para acertar competentemente, sino también de su capacidad para *garantizar* que dicho acierto no depende de circunstancias fortuitas o fácilmente desviables. En resumen, Sosa entiende el conocimiento pleno como el que obtiene el agente epistémico como resultado del gobierno de su propia actuación cognitiva.

Con lo visto hasta ahora, el fiabilismo de Sosa, en un sentido general, se resumiría en la siguiente definición:

[FVR]: Un agente epistémico, A, sabe que *p* si y solo si A cree de forma apta que *p*, de modo que la aptitud de su creencia se explique por la manifestación de la competencia epistémica de A.

2.2. Robustez, control y normatividad: fundamentos de un compromiso individualista

La robustez del fiabilismo de Sosa frente a las alternativas anti-suerte o modestas depende del papel central que atribuye al concepto de competencia. Una actuación es robusta cuando su éxito no depende de la casualidad, sino de una disposición estable capaz de mantenerse a través de un rango significativo de circunstancias contrafácticas. Así, la competencia del arquero no consiste meramente en lanzar flechas, sino en hacerlo *bien*: bajo condiciones de forma y situación que permitan la manifestación fiable de su habilidad. En el plano epistémico, la robustez mide la resistencia del conocimiento—entendido como creencia apta—frente al error, y dicha resistencia descansa *exclusivamente*¹ en la fiabilidad que la virtud del agente confiere a su propio juicio en la medida en que la competencia *guía* este hacia la verdad de forma adecuada. Así, la conexión entre fiabilidad, agencia cognitiva y competencia se articula mediante la noción de *control*.

1 Acerca de la competencia como elemento exclusivo de FRV, véase Pino (2025).

El control se manifiesta en la capacidad del agente para formar y mantener creencias de acuerdo con sus competencias (Sosa, 2007, p. 70; 2023, pp. 205-206) y para suspender el juicio cuando estas no garantizan fiabilidad (2023, p. 412).² La normatividad epistémica surge así de la relación entre competencia, control y verdad: un sujeto virtuoso es aquel cuyo sistema de creencias está regulado por el ejercicio adecuado de sus capacidades cognitivas. El conocimiento no es, por ello, un estado pasivo, sino una acción exitosa bajo control competente. De aquí que Sosa conciba la normatividad de la actuación como un modelo que unifica epistemología y teoría de la acción: el juicio es un tipo de acción evaluable en términos de éxito y fracaso.

Pero esta concepción tiene una consecuencia inmediata: la unidad causal y normativa de la actividad epistémica parece requerir un agente personal único. El vínculo entre competencia y manifestación se entiende como una conexión interna entre una capacidad y su ejercicio—como entre la pericia del arquero y el impacto de la flecha, o entre la destreza de un conductor y la llegada segura a destino. En un grupo, por el contrario, la relación causal se dispersa entre múltiples subprocesos, dificultando asignar un locus único de control y aptitud. No sorprende así que Sosa declare que «una competencia puede estar socialmente asentada y, sin embargo, no estarlo en una *organización social*» (2018, p. 127, cursivas añadidas). De ello se sigue una forma de *individualismo metodológico*:³ solo los individuos, como unidades de control y responsabilidad epistémica, pueden portar virtudes genuinas. Este individualismo no es un prejuicio ontológico, sino una consecuencia de tres compromisos del propio marco de Sosa: (1) la competencia como disposición intencional que expresa *control personal*; (2) la exigencia de que el éxito apto sea atribuible a *la competencia del agente* que lo logra; y (3) la necesidad de un punto de vista reflexivo *unificado* desde el cual evaluar la aptitud de las propias creencias.

¿Se sigue realmente de estas tres implicaciones de la normatividad de la actuación la exclusión de toda posibilidad de atribuir virtudes irreductiblemente colectivas a un agente epistémico grupal? Aquí es donde Sosa podría resultar ambiguo al señalar lo siguiente:

Si pensamos que el conocimiento animal como creencia apta y en una creencia apta como correctamente atribuible a una competencia epistémica, entonces la

2 Sosa describe un estado intermedio entre la mera formación de creencias a partir de estímulos externos y el conocimiento como resultado del ejercicio consciente del control sobre la propia competencia epistémica. Se trata de estados funcionales que, aun constituyendo un tipo de conocimiento, no están sujetos a las condiciones de control intencional del juicio (Sosa, 2023, p. 82).

3 El individualismo metodológico es la idea de que los fenómenos colectivos se explican por referencia *únicamente* de los estados mentales de los individuos de un grupo y las dinámicas en que estos participan. Al contrario, el colectivismo metodológico reconoce la existencia de ciertas propiedades que han de identificarse de forma irreductible a nivel grupal para explicar dichos fenómenos (véase Tollefsen, 2015).

atributabilidad de dichas creencias a menudo pertenece a un grupo, a menudo heterogéneo, de individuos. Esto es así porque, *asentada en el grupo*, existe una competencia colectiva cuyo ejercicio permite, a partir de ciertas relaciones testimoniales, obtener la corrección de nuestras creencias. La corrección de nuestras creencias, entonces, se puede todavía atribuir en parte a la competencia epistémica que alguien posee de manera individual, pero la atributabilidad que se tendría sería, como mucho, tan solo parcial. (2018, p. 128, cursivas añadidas)

Vemos que Sosa reconoce que, en casos de testimonio, el conocimiento animal—la creencia apta—puede depender de una competencia *asentada en el grupo*. Sin embargo, esto no supone aceptar que exista una competencia propiamente colectiva. La observación aparece en un contexto muy específico: la atribución de crédito epistémico, justamente, en casos de *testimonio*. Cuando un hablante transmite información con la intención adecuada y el oyente forma una creencia verdadera basándose en ello, el éxito cognitivo del oyente no se explica únicamente por sus propias competencias. Parte del mérito depende de capacidades cognitivas del hablante—por ejemplo, su habilidad para comunicar fielmente la información. Pero Sosa advierte que esta interdependencia no debe confundirse con la existencia de una unidad epistémica superior formada por ambos. Compartir crédito no equivale a constituir una organización epistémica en sentido robusto.

De este modo, la propia normatividad de la actuación impide atribuir control intencional a un agente supraindividual. La competencia que conduce a la creencia apta exige un locus de control personal; y, por ello, las competencias relevantes deben ser competencias individuales. Asimismo, la meta-competencia reflexiva funciona como un principio unificador de la evaluación epistémica, algo que, según Sosa, no puede mantenerse si la actividad competente se distribuye entre hablante y oyente: cada uno contribuye según su rol, pero no existe un punto de vista reflexivo único que unifique la actuación conjunta.

Sosa concede que comunidades científicas e instituciones juegan un papel causal en la producción de conocimiento. No obstante, insiste en que la aptitud epistémica pertenece exclusivamente al individuo que participa en tales estructuras. En el mejor de los casos, las habilidades colectivas son extensiones instrumentales de agentes individuales, nunca competencias autónomas. La agencia epistémica, por tanto, no se dispersa en el aire social, sino en sujetos personales que actúan competentemente en él.

3. EPISTEMOLOGÍA COLECTIVA: MODELOS DE AGENCIA Y DE VIRTUD GRUPAL

El desplazamiento desde el individuo hacia lo social (Goldberg, 2010; Goldman, 1987, 1999, 2010; Goldman y Whitcomb, 2010; Kusch, 2002; Longino, 2006), y posteriormente hacia el grupo como posible sujeto de estados epistémicos, constituye una de las transformaciones más significativas de la epistemología contemporánea. Si la tradición clásica tendía a concebir el conocimiento como una relación entre un sujeto singular y una proposición—cuya verdad depende de su ajuste a los hechos del mundo—, la epistemología colectiva ha mostrado que muchos fenómenos cognitivos relevantes—desde la ciencia colaborativa en equipos, con la *Big Science* como ejemplo paradigmático, hasta la deliberación política—exceden los límites de la cognición individual. La idea de fondo es que los grupos pueden funcionar como agentes epistémicos, dotados de creencias, justificación y responsabilidades propias e incluso, bajo ciertas condiciones, de forma irreducible respecto de las creencias, justificación y responsabilidades de sus miembros individuales. Que los estados grupales puedan o no explicarse por reducción a los estados de sus integrantes determina la primera gran distinción en la epistemología de grupos: la que se da entre los modelos sumativistas y no-sumativistas del conocimiento colectivo. A continuación, una vez expuestos ambos modelos generales, presentaré brevemente algunas versiones no-sumativistas que han centrado los debates recientes y que resultan especialmente pertinentes en el marco de la agencia epistémica tal y como la concibe FRV.

3.1. *El modelo sumativista: la suma de las partes*

El sumativismo es el modelo dentro de la epistemología de grupos que asume que los estados epistémicos del agente colectivo de algún modo resultan de, o se reducen a, los estados epistémicos de sus miembros. Es posible identificar al menos tres formas de sumativismo:⁴

[SUMATIVISMO DÉBIL]: Un grupo *G* cree que *p* si y solo si al menos un miembro de *G* cree que *p*. (Faria, 2021)

[SUMATIVISMO MODERADO]: Un grupo *G* cree que *p* si y solo si una mayoría representativa de miembros de *G* cree que *p*. (Lackey, 2021)

[SUMATIVISMO ERICTO]: Un grupo *G* cree que *p* si y solo si (todos) los miembros de *G* creen que *p*. (Quinton, 1976)

⁴ Broncano-Berrocal (2025) para una descripción más exhaustiva de variedades de sumativismo. De acuerdo a los objetivos del presente trabajo, basta con la clasificación mínima que indico a continuación.

Supongamos que hay un grupo de seis personas en una parada del autobús esperando la llegada de la línea 23. Este escenario serviría, en principio, como condición de fondo para describir los tres tipos de sumativismo señalados. Que el grupo sepa que están en el lugar indicado para tomar la línea 23 se explica a partir de [SUMATIVISMO DÉBIL] si el grupo está compuesto de cinco niños y niñas acompañados por un adulto y solo el adulto sabe que están en el lugar adecuado para tomar el autobús de esa línea. Supongamos sin embargo, que el grupo estuviesen compuesto por seis adultos, de los cuales dos fuesen residentes de la ciudad donde se encuentra la parada del autobús y los otros cuatro fueran turistas—uno de los cuales estuvo en esa ciudad hace muchos años. Los dos residentes afirman que están en el lugar adecuado para tomar la línea 23, mientras que el turista que ya había estado en la ciudad acepta con reticencias y los otros tres no saben nada al respecto. En este caso, estaríamos en una situación como la que describe [SUMATIVISMO MODERADO].⁵ Finalmente, si las seis personas que esperan la línea 23 en ese lugar fuesen perfectos desconocidos que creyesen individual e independientemente respecto a los demás que están en el lugar apropiado, resultaría evidente que estaríamos ante la descripción que recoge [SUMATIVISMO ESTRICTO].

En sus distintas expresiones, el sumativismo concibe a los grupos como agregados epistémicos, no sujetos propiamente dichos. Es decir, que la epistemología colectiva, en su versión sumativista, no postula nuevos agentes diferentes a sus integrantes, sino nuevas formas de interacción entre agentes individuales.⁶ A su favor, este modelo evita asumir complejos compromisos ontológicos que se deriven de nuestras prácticas de atribución de estados epistémicos a entidades colectivas: que un conjunto de individuos *crea* que *p* es lo mismo que decir, en un rango variable de grados, los individuos *creen* tal cosa. No obstante, su limitación es evidente: no capta aquellos casos en que el grupo produce resultados epistémicos que no pueden explicarse por la mera agregación de las creencias o actitudes de sus miembros. En tales situaciones—como en el comité científico descrito al inicio de esta exposición—, la titularidad de ciertos estados epistémicos parece residir en el grupo *como un todo*, esto es, es un nivel de

5 Esta situación se explica identificando a los dos miembros del grupo residentes en la ciudad como *miembros operativos* (Tuomela, 1992, p. 288; Lackey, 2021, pp. 48-49), es decir, miembros que representan un rol especialmente relevante en las dinámicas del grupo. Así entendido, podría también verse el caso empleado para ilustrar [SUMATIVISMO DÉBIL] como una forma de [SUMATIVISMO MODERADO]. En cualquier caso, incluso sin tener en cuenta esta consideración, la representación de [SUMATIVISMO DÉBIL] conserva su sentido.

6 Esta afirmación puede estar abierta a objeciones, especialmente en lo que se trata a la versión del [SUMATIVISMO MODERADO] que encontramos en Lackey (2021) y otras versiones próximas a estas. Sin embargo, la afirmación resulta especialmente significativa cuando se compara con las implicaciones de las variedades no-sumativistas de la agencia epistémica colectiva, como veremos a continuación.

atribución diferente al que realizaríamos al referirnos a sus miembros componentes.

3.2 El modelo no-sumativista: la agencia colectiva como sujeto sui generis

Si el sumativismo en epistemología de grupos se presenta como una forma de reduccionismo de los estados colectivos a estados individuales, el no-sumativismo niega dicha perspectiva, proponiendo como alternativa la posibilidad de que, bajo ciertas condiciones, los estados colectivos sean directamente atribuibles a agentes epistémicos irreductiblemente grupales. La formulación paradigmática de esta posición se encuentra en el modelo del *compromiso conjunto* de Margaret Gilbert (1987, 2004, 2013, 2023):

[COMPROMISO CONJUNTO]: Un grupo G cree que p si y solo si los miembros de G están comprometidos conjuntamente a creer que p como un solo cuerpo. (Gilbert, 2004, p. 100)⁷

En esencia, los tres elementos de [COMPROMISO CONJUNTO] que ponen en cuestión el sumativismo son los siguientes. En primer lugar, cada miembro debe comprometerse explícitamente a creer que p como parte del grupo, lo que significa que todos los miembros individuales, *en su calidad de miembros*, están obligados a mantener p como el punto de vista del grupo. En segundo lugar, este compromiso se establece *conjuntamente*, lo que da lugar a un *compromiso conjunto*. Según Gilbert, comprometerse conjuntamente a creer que p implica «adquirir una posición especial en relación con las acciones de los otros miembros» (Gilbert, 2004, p. 100). Este compromiso conjunto sirve como fuerza vinculante que mantiene a los miembros unidos *como un solo cuerpo*, lo que constituye el tercer elemento de esta explicación. ¿Qué significa que un compromiso conjunto mantenga unidos a los miembros como un solo cuerpo? En términos generales, que cuando actúen o hablen en nombre del grupo, y no desde una perspectiva estrictamente personal, los miembros individuales deben defender y respaldar la opinión del grupo, *independientemente* de sus opiniones personales sobre el tema.⁸ La consecuencia de esto es que, cuando los individuos se

7 En (2004), Gilbert se refiere a este marco conceptual como el modelo *plurisubjetivo* (plural subjective), que se inscribe en una perspectiva más amplia que se corresponde con la etiqueta de compromiso conjunto.

8 Los argumentos de la divergencia (Graf & Dang, 2025) muestran que la actitud epistémica de un grupo puede divergir de las actitudes individuales. Supongamos el ejemplo del Equipo-G, compuesto por cinco miembros que deben elegir un plato de comida callejera griega para cocinar. Cada uno propone uno distinto (bougatsa, spanakopita, tiropita, souvlaki y dolmades), aunque todos coinciden en que el más representativo es su segunda opción. Al decidir colectivamente, dejan de lado sus preferencias personales y concluyen que el plato elegido debe ser gyros, la alternativa que cada uno considera en segundo lugar. Así, aunque ningún miembro cree

comprometen conjuntamente a creer p como un solo cuerpo, surge una obligación recíproca entre ellos de mantener esa creencia en nombre del grupo. Como resultado, el grupo se convierte en un sujeto colectivo con derechos y deberes epistémicos distintos de los de sus miembros.

Sin embargo, el modelo de Gilbert ha sido objetado de forma extensa principalmente por una razón: el tipo de actitud que resulta de [COMPROMISO CONJUNTO] no es propiamente una creencia, ya que comprometerse a creer p implica aceptar p como la posición del grupo, no que el grupo crea que p en un sentido estricto. Por tanto, la primera crítica que se puede presentar contra el no-sumativismo se resume en la afirmación de que aceptar que p no equivale a creer que p .⁹

Hay otros escenarios que suscitan dudas acerca de la titularidad del estado epistémico en cuestión. Si distintos individuos cooperan exitosamente en la resolución de un determinado problema sin llegar a conocer la solución a este, ¿quién sabe? Este caso queda bien ilustrado en la situación de *conocimiento social* descrita por Alexander Bird:

[CONOCIMIENTO SOCIAL]: Un grupo G compuesto por un físico, un matemático y un asistente de investigación cooperan para demostrar la hipótesis q . Para avanzar más rápido, y sin tener la posibilidad de comunicarse entre ellos, acuerdan distribuir el trabajo. El físico demostrará la hipótesis p , el matemático lo hará con la implicación $p \rightarrow q$ y el asistente, siendo un novato sin conocimiento alguno en la materia, recogerá los resultados de ambos para incluirlos en un artículo ya preparado a tal efecto, de modo que solo tendrá que enviarlo para que sea evaluado con vistas a su publicación. Sucede que, habiendo concluido su trabajo, tanto el físico como el matemático mueren, de modo que no pueden comunicarse los resultados de sus contribuciones. Finalmente, el artículo es evaluado positivamente y publicado convirtiéndose la demostración de que q en una contribución al conocimiento científico, a pesar de que ninguno de los implicados llega a saber que q . (2010, pp. 34-35)

En este caso, dado que ninguno de los miembros de G sabe que q , estaríamos ante un genuino caso de conocimiento colectivo en un sentido no-

individualmente que el gyros sea el mejor plato, el grupo sí lo cree, ilustrando la independencia de la actitud colectiva respecto de las individuales.

9 La principal objeción a [COMPROMISO CONJUNTO] es el *rechacionismo* (Gilbert, 2002; 2013, p. 133), basado en distinguir aceptación y creencia. Según sus defensores: (1) se puede aceptar algo que no se cree, pero no creer lo que no se acepta; (2) la aceptación es una política deliberada orientada a fines; (3) la creencia implica una sensación de verdad; y (4) la aceptación es voluntaria, mientras que la creencia no (Wray, 2001). De ello concluyen que, cuando un grupo “cree” p por compromiso conjunto, en realidad solo acepta p , por lo que el grupo no es portador genuino de creencias. Los no-rechacionistas (*believers*) responden que aceptar p es creer que p (Tollefsen, 2003, pp. 390, 396). Más recientemente, Elgin (2025, p. 11) ha defendido que la aceptación, por su carácter activo, constituye precisamente la actitud propia de los agentes epistémicos.

sumativista. Sin embargo, como advierte Winsberg (2018, p. 216), aunque *G* sea responsable de la demostración de *q*, ser *autor* de un resultado no implica necesariamente *poseer* la actitud epistémica correspondiente a ese resultado.

Un modo de esquivar este problema es vincular los estados epistémicos de un grupo con el grupo *como* agente, atendiendo a la práctica por la que interpretamos su conducta: la idea es que su actividad epistémica no solo produce estados, sino que está organizada y guiada *funcionalmente* por ellos. El modelo *interpretivista* de Tollefsen (2002, 2011, 2015) es ejemplo de ello, según el cual

podemos llegar a comprender la naturaleza de lo mental reflexionando sobre nuestra práctica de interpretar a los demás. En lugar de preguntarnos qué son los estados intencionales, el interpretivista sostiene que debemos comenzar por observar detenidamente nuestra práctica habitual de atribuir estados intencionales y preguntarnos: «¿Cuáles son las características constitutivas de esta práctica que hacen que nuestra práctica de dar sentido a los demás sea exitosa?» (2002, p. 88).

En el contexto la epistemología de grupos, el interpretivismo sostiene que los grupos pueden realizar los roles funcionales propios de los estados mentales (Tollefsen, 2015, p. 69). Para explicar cómo, Tollefsen recurre a la *hipótesis de la mente extendida* y al *externalismo activo* (Clark y Chalmers, 1998), según los cuales los procesos cognitivos pueden extenderse más allá del individuo y acoplarse con recursos externos conformando *sistemas acoplados* (1998, pp. 8-12). Aplicado a lo colectivo, ello permite concebir sistemas cognitivos distribuidos donde los estados mentales surgen de la interacción entre varios agentes (Tollefsen, 2006). De ahí que la interpretación de las acciones grupales funcione como una extensión de la práctica ordinaria de atribuir estados mentales a individuos: nuestras atribuciones de acción a grupos no siempre responderían a prácticas metafóricas que apuntan realmente a los individuos que contribuyen a la acción colectiva, sino que serían, en determinados casos, genuinas adscripciones de actividad irreductiblemente grupal (Tollefsen, 2015, p. 104). Así, las creencias colectivas se infieren de la idea de que los grupos pueden interpretarse como agentes en este sentido, sin referencia específica a la naturaleza o base de tales estados: lo que importa es el rol funcional que representan en nuestras prácticas. No obstante, resulta legítimo preguntarse cómo puede un agente grupal constituirse como tal y, sobre todo, cuál es el criterio que guía las atribuciones de ciertos estados epistémicos a grupos en lugar de a sus miembros integrantes— incluso una vez aceptado el rol funcional que cumple en dichas atribuciones.

También en la línea funcionalista, la propuesta desarrollada por Christian List y Philip Pettit (2011), ofrece recursos para afrontar esa cuestión. En primer lugar, estos autores distinguen entre meras colecciones de individuos, grupos simples, agentes no-intencionales conjuntos y agentes intencionales conjuntos (2011, pp. 39-41) y, a continuación, conciben a estos últimos mediante tres pasos: (1) un agente es «un sistema que posee estados representacionales y

motivacionales y que, en condiciones favorables, actúa para satisfacer sus motivaciones de acuerdo con sus representaciones» (2011, p. 20); (2) tales estados son «configuraciones» en la estructura del agente que representan el mundo o motivan la acción (2011, p. 21); y (3) para contar como tales, deben desempeñar el rol funcional adecuado en el sistema (*ibid.*). Vemos pues que el modelo que avanzan List y Pettit. Ahora bien, cuando se trata de la naturaleza de los estados que configuran los sistemas de agencia colectiva, en particular los estados representacionales que poseen contenido proposicional, como las creencias, surge una pregunta: ¿qué significa que un grupo tenga estados representacionales? En otras palabras, ¿cómo puede un grupo poseer estados representacionales? La clave reside en la necesidad de que los grupos satisfagan ciertas condiciones formales propias de la racionalidad intencional: coherencia lógica, consistencia y capacidad de respuesta a razones, algo que ilustran a través de lo que llaman *el dilema discursivo o paradoja doctrinal*, la cual se representa a través del siguiente escenario:

	<i>p</i>	<i>q</i>	<i>p&q</i>
Juez 1	Inocente	Inocente	<i>Inocente</i>
Juez 2	Inocente	Culpable	<i>Culpable</i>
Juez 3	Culpable	Inocente	<i>Culpable</i>
Tribunal	Inocente	Inocente	<i>¿?</i>

Imaginemos un tribunal compuesto por tres jueces que deben dictaminar la culpabilidad de un acusado en virtud de dos pruebas de cargo, *p* y *q*. El acusado ha de ser declarado culpable si y solo si el tribunal dictamina de forma unánime que al menos una de las pruebas sugiere su culpabilidad. La unanimidad respecto a cada prueba se alcanza siguiendo un procedimiento agregatorio: la perspectiva del grupo será la de la mayoría. Ello, sin embargo, conduce a una paradoja: mientras que una mayoría de jueces concluye individualmente que el acusado es culpable—dado que consideran que o la prueba *p* o la prueba *q* sugiere la culpabilidad del reo, frente al caso del juez 1—, el tribunal alcanza por unanimidad un veredicto de inocencia que contrasta con el dictamen de la mayoría.

Según List y Pettit, el veredicto de inocencia del tribunal resuelve la paradoja al ejemplificar mejor las características de la agencia epistémica de un grupo, concretamente en lo que respecta a la *autonomía* del grupo en un sentido no reduccionista. Esta autonomía se basa en la idea de que, cuando una función

de agregación se lleva a cabo en circunstancias adecuadas, el grupo en su conjunto posee sus propias actitudes o estados representativos y motivacionales—la actitud respecto a p y a q en el escenario descrito. Son posibles diversas formas de funciones de agregación, pero el dilema discursivo, que opera a través de la regla de la mayoría, sirve como mecanismo fundamental. A través de esta función, el grupo desarrolla su propia representación de la conjunción resultante de p y q , que es distinta de las actitudes de los jueces individuales, aunque *influenciada* por ellas. En resumen, las actitudes del tribunal se superponen a las actitudes individuales, *pero* no se reducen a ellas. En consecuencia, una vez que el tribunal forma sus propias perspectivas sobre cada proposición, alcanza el estado motivacional necesario para emitir un veredicto colectivo sobre la conjunción p y q , alineándose con la base racional sobre la que operan individualmente los jueces.¹⁰

El modelo de List y Pettit aporta una valiosa herramienta conceptual: la distinción entre el nivel individual y el nivel organizacional de la agencia. Reconocer que el grupo tiene estados epistémicos propios no implica negar la existencia de los individuales, sino establecer una relación de superveniencia funcional: el grupo depende de sus miembros, pero no se reduce a ellos. En cualquier caso, los modelos presentados conducen a plantear la versión más exigente, haciéndola por tanto la más filosóficamente interesante, de la epistemología de grupos no-sumativista, que podríamos identificar como *no-sumativismo fuerte*:

[NO-SUMATIVISMO FUERTE]: Que un grupo G sepa que p como un solo cuerpo no requiere de forma necesaria ni suficiente que alguno de los miembros $M_1, M_2, \dots, M_n$ de G sepa que p .

Sin embargo, el no-sumativismo, tal y como se ha presentado hasta ahora, enfrenta el desafío de explicar la naturaleza de la competencia epistémica colectiva. ¿En qué sentido puede decirse que un grupo *posee* una virtud o competencia? Gilbert, Bird, Tollefsen y List y Pettit centran sus respectivos análisis en la racionalidad y la responsabilidad, pero no en la fiabilidad cognitiva del grupo, que es el núcleo del enfoque fiabilista. Esta laguna deja abierta la pregunta de si la agencia colectiva puede integrarse coherentemente en una teoría de virtudes epistémicas.

10 List y Pettit sostienen que un grupo es autónomo cuando sus actitudes, aunque supervengan en las contribuciones individuales, no se reducen fácilmente a ellas. Señalan tres obstáculos que vuelven impracticable tal reducción: realizabilidad múltiple, dependencias cruzadas entre las actitudes individuales y retroalimentación dinámica entre los niveles individual y colectivo. Dado que estas dificultades hacen la traducción reductiva inestable y poco informativa, concluyen que los grupos poseen actitudes funcionalmente propias e irreducibles, y deben considerarse agentes epistémicos autónomos (List y Pettit, 2011, pp. 76–77).

3.3. *Hacia un no-sumativismo de virtudes colectivas*

La propuesta de Orestis Palermos (2016, 2020, 2022; Palermos y Pritchard, 2016) aborda directamente el componente que falta en buena parte de la epistemología colectiva: la explicación de cómo pueden surgir estados epistémicos irreductiblemente grupales sin depender de simples agregaciones individuales. Su planteamiento combina elementos distributivos—en línea con el [CONOCIMIENTO SOCIAL] de Bird y las implicaciones del dilema discursivo de List y Pettit—con un enfoque integracionista cercano al [COMPROMISO CONJUNTO] de Gilbert y al interpretivismo de Tollefsen. La tesis central sostiene que las creencias y actitudes epistémicas grupales emergen de interacciones recíprocas y no lineales entre los miembros del grupo, interacciones que generan bucles de retroalimentación que transforman al conjunto en un *sistema dinámico* definido como «un conjunto de elementos interdependientes [...] que forman un todo unificado» (Palermos, 2016, p. 418). A este todo unificado lo denomina sistema cognitivo distribuido.

Palermos justifica la existencia de tales sistemas en dos sentidos (2016, p. 425). Primero, siguiendo a Tollefsen, argumenta que las interacciones mutuas de los individuos pueden constituir un *sistema acoplado* cuya actividad no se entiende como mera suma de las partes. Segundo, sostiene que esas interacciones generan dependencias causales no lineales, de modo que es necesario postular un nivel sistémico superior que posea propiedades cognitivas irreducibles. Esta dimensión emergente distingue su propuesta de la de Bird, quien también acepta la distribución social del conocimiento, pero no concede un papel estructural a la interacción. Para Palermos, sin embargo, la interacción es indispensable: solo cuando las relaciones entre componentes producen resultados que no pueden rastrearse individualmente puede hablarse de un sistema genuinamente distribuido. Ello implica que las propiedades epistémicas así generadas no deben atribuirse a los individuos por separado: «afirmar que un agente epistémico colectivo en su conjunto conozca la proposición *p* [...] no equivale a afirmar que cada miembro del grupo conozca [...] *p*» (Palermos y Pritchard, 2016, p. 120).

Este *integracionismo* conduce así a una cuestión central: ¿cómo adopta un grupo una creencia colectiva? Según Palermos, esto requiere «la postulación de un agente epistémico grupal global compuesto simultáneamente por todos los miembros participantes» (2016, p. 118). El grupo, concebido como un todo cohesionado—análogamente al *como un solo cuerpo* de Gilbert—es quien inicia, mantiene y asume responsabilidad por los procesos epistémicos (Palermos y Pritchard, 2016, p. 121). Más aún, en trabajos posteriores (2022, pp. 9–15), Palermos reconoce que la irreducibilidad descansa precisamente en el compromiso conjunto gilbertiano que une funcionalmente a los miembros del grupo.

No obstante, su propuesta enfrenta una dificultad significativa para integrarse en el marco fiabilista robusto de Sosa. Aunque explica cómo surgen propiedades epistémicas colectivas irreductibles, no aclara cómo esas propiedades configuran competencias grupales cuya manifestación pueda considerarse fuente de conocimiento apto. En suma, el integracionismo ilumina la naturaleza de los bienes epistémicos colectivos, pero no especifica los medios o recursos—esto es, las competencias—mediante los cuales el grupo los alcanza como logros epistémicos.

3.4. Epistemología grupal de virtudes

El análisis más completo sobre la relación entre las implicaciones de la epistemología de grupos y el marco fiabilista lo encontramos en Kallestrup (2020).¹¹ La tarea que emprende este autor consiste justamente en afrontar de forma directa el problema de la competencia y realiza un hallazgo del todo relevante en este contexto: la *disanalogía crucial*. Como resultado de esto, este autor propone un modelo que, debido a que ancla la base competencial que explica el conocimiento colectivo en los individuos que componen el grupo, Carter identifica como *individualismo reductivo* (2022, p. 352). Esta disanalogía crucial surge del intento por armonizar dos afirmaciones que, en principio, el fiabilismo de Sosa no daría conjuntamente cabida: por un lado, [NO-SUMATIVISMO FUERTE]; por otro, [FVR]. Recordemos ambas:

[NO-SUMATIVISMO FUERTE]: Que un grupo G sepa que p como un solo cuerpo no requiere de forma necesaria ni suficiente que alguno de los miembros $M_1, M_2, \dots, M_n$ de G sepa que p .

[FVR]: Un agente epistémico, A , sabe que p si y solo si A cree de forma apta que p , de modo que la aptitud de su creencia se explique por la manifestación de la competencia epistémica de A .

En consecuencia, la convergencia de ambas afirmaciones constituiría un modelo fiabilista de conocimiento grupal descrito del siguiente modo:

[FIABILISMO ROBUSTO DE VIRTUDES COLECTIVAS, O FRVC]: Un agente epistémico grupal, A_G , sabe que p , si y solo si

¹¹ Aplicado al caso de la epistemología de virtudes encontramos un análisis previo en Lahroodi (2007). No asumiré sus conclusiones porque se centra en el caso de la epistemología de virtudes *responsabilista*.

- (1) A_G cree de forma apta que p (es decir, sin requerir de forma necesaria ni suficiente que alguno de los miembros $M_1, M_2, \dots, M_n$ de A_G sepa que p) *porque*
- (2) la aptitud de la creencia de A_G se explique por la manifestación de las competencias epistémicas de A_G .

Sin embargo, indica Kallestrup, FRVC no parece posible. Recordemos que el análisis SSS de la competencia de Sosa distinguía tres elementos, siendo el *seat* el componente más interno de la competencia de un agente. A este respecto, Kallestrup, en sintonía con Sosa, sostiene que la competencia más interna que conduce a p en el caso de los agentes grupales «no es nada por encima y más allá de las competencias más internas conjuntas de sus miembros individuales» (2020, p. 5242).¹² Es decir, la creencia apta del A_G no resulta de la manifestación de la competencia del A_G , sino más bien de una combinación de las competencias de $M_1, M_2, \dots, M_n$. En definitiva, el sujeto de atribución de conocimiento, A_G , no coincide con los agentes epistémicos, $M_1, M_2, \dots, M_n$, que manifiestan sus competencias.

Para llegar a esta conclusión, Kallestrup se apoya en dos premisas principales: (1) las limitaciones conceptuales que Sosa impone al concepto de competencia y (2) los criterios estructurales que un grupo debe satisfacer según las teorías predominantes de agencia epistémica grupal. Estas premisas, en conjunto, llevan a Kallestrup a afirmar que, si son correctas, socavan la noción de una competencia grupal robusta e irreductible. En esencia, cualquier concepto de competencia grupal, si es válido, tendría que depender de las competencias individuales. La primera premisa, como se presentó en §2.2, se basa, por un lado, en la concepción de Sosa según la cual el núcleo de la competencia está arraigado en el individuo y tiene fundamentos físicos en el propio sujeto; por otro, también vimos que Sosa rechaza la atribución de competencias a una organización social. Estos elementos subyacen a la premisa de que, debido a sus restricciones conceptuales, la noción de competencia de Sosa solo resulta coherente cuando se aplica a individuos.¹³

Respecto a la segunda premisa, Kallestrup formula su argumento en dos pasos. En primer lugar, recurre al análisis que Schmitt (1994) hace de los casos que fundamentan los argumentos de divergencia, a los que identifica como grupos constituidos (*chartered groups*):

12 La tesis de Sosa—y con ella la de Kallestrup—sobre la relación entre conocimiento y competencia afecta a (2) de FRVC, pero no compromete (1), que coincide con [NO-SUMATIVISMO FUERTE]. La dificultad surge de la disociación entre el sujeto del conocimiento—el grupo—y el titular de la competencia—los miembros—: un conocimiento colectivo no-sumativista apoyado en una competencia colectiva sumativista. Kallestrup presenta este desajuste como una excepción dentro del fiabilismo; mi propuesta es que esa excepción es, en realidad, un problema para el marco de Sosa, y propongo una solución en §5. Agradezco a uno de los evaluadores anónimos la sugerencia de aclararlo aquí.

13 Afrontaré de forma más específica esta cuestión en §4.1.

Cuando un grupo cuenta con unos estatutos (*charter*), constituidos por las intenciones de sus miembros fundadores, sus acciones tienen como objetivo cumplir con las funciones especificadas en dichos estatutos. Un grupo constituido no existiría sin sus funciones. Lo importante es que los estándares de justificación para los grupos constituidos dependen del rol social del grupo, según se deriva de su función, de forma en que los estándares de justificación para sus miembros individuales no dependen. (Kallestrup, 2020, p. 5238)

En segundo lugar, Kallestrup adapta la caracterización de Schmitt para definir «la estructura organizativa e intencional requerida para que un colectivo cuente como agente grupal» (2020, p. 5241). Esta estructura puede articularse mediante el estatuto (*charter*) del grupo y su función (*office*). El *estatuto del grupo* se establece sobre la base de intenciones conjuntas o *we-intentions*.¹⁴ La *función del grupo* comprende sus objetivos, metas y fines, que definen su existencia como grupo. Dado que el marco teórico de Sosa, es decir, la normatividad de actuación, toma como ejemplos situaciones típicas de la acción práctica, pensemos en un caso propio de acción colectiva: un equipo de fútbol. El objetivo principal del equipo es ganar un partido. Para lograrlo, el equipo debe tener la intención conjunta, o *we-intention*, de ganar. Pero ganar exige coordinación, una actitud compartida hacia la acción cooperativa. Cada jugador debe comprometerse con su papel sabiendo que los demás harán lo propio. Sin embargo, esto no basta. El equipo necesita planificación estratégica, dinámicas específicas, procedimientos técnicos o prácticos, normas, movimientos entrenados y una comprensión mutua basada en códigos particulares. Todo ello contribuye al éxito. Así, una vez fijados conjuntamente los objetivos y los medios para alcanzarlos, cada jugador debe actuar en virtud de una intención conjunta que los motive a todos hacia la victoria. Del mismo modo, un agente epistémico grupal sigue una estructura similar: su función gira en torno al objetivo epistémico de formar creencias verdaderas o aptas, y su estatuto se establece mediante la intención compartida de alcanzar ese objetivo de forma cooperativa.

Al combinar ambas premisas—(1) restricciones conceptuales sobre competencias y (2) restricciones estructurales sobre agencia epistémica grupal—podemos examinar sus implicaciones. Como los grupos no pueden poseer ciertas competencias y alcanzar un objetivo compartido requiere intenciones conjuntas entre los miembros, las competencias epistémicas grupales dependen de que los miembros individuales tengan la intención conjunta de formar conocimiento. La primera premisa es, por ahora, directa; la segunda requiere aclaración,

14 La noción de *we-intentions*, o intenciones en primera persona del plural, remiten al tipo de intenciones que guían una acción colectiva de modo que no se limitan o reducen a intenciones individuales, a pesar de que impliquen a estas. La evaluación de este concepto está bien establecida en Tuomela y Miller (1985) y Tuomela (2007).

especialmente en relación con el análisis SSS de la competencia según Sosa. En este sentido, Kallestrup examina cómo pueden entenderse los aspectos de *seat*, *shape* y *situation* en el contexto de los grupos constituidos, y lo hace apoyándose en el caso de [COMPROMISO CONJUNTO] de Bird. Este caso pone de relieve que, aunque un equipo sabe colectivamente que q —o al menos así lo refiere Bird—, ninguno de sus miembros sabe que q . En un momento dado, podrían llegar a saberlo individualmente una vez que leyesen el artículo, de modo que lo aprenderían del propio equipo, lo cual contribuiría a pensar en esto como una muestra de conocimiento grupal irreducible. Sin embargo, este logro epistémico colectivo implica una competencia bastante distribuida, y no en el sentido defendido por Tollefsen o Palermos. El proyecto se divide según la especialización de cada miembro, y se establece un procedimiento, ejecutado por un asistente, para compilar los resultados del físico y del matemático. Kallestrup sostiene que no existe «ninguna competencia más interna además de la que aportan los dos miembros», por lo que «mientras que dicha competencia grupal es reducible, la creencia apta grupal correspondiente es irreducible» (2020, p. 5243). Se podría replicar que el procedimiento diseñado para implementar la investigación forma parte de la competencia más interna del grupo, guiándose de manera fiable hacia la verdad—un elemento importante del *seat*. Pero Kallestrup rechaza esta idea. Considera tal procedimiento como parte de la organización interna del grupo, que abarca normas, reglas y estándares que orientan las acciones de sus miembros a través del estatuto que lo constituye. Según él, la organización interna se refiere al grado de conformación apropiada del grupo, es decir, su *shape*, no a su núcleo más interno, o *seat* (2020, p. 5246). En consecuencia, incluso si algunos componentes de competencia pueden atribuirse al nivel grupal, la habilidad más crucial y más interna, tal como la entiende Sosa, permanece situada en el nivel individual.

Por lo tanto, como consecuencia del análisis de Kallestrup, la formulación del fiabilismo robusto de virtudes colectivas se presentaría de este modo:

[FIABILISMO ROBUSTO DE VIRTUDES COLECTIVAS*, O FRVC*]: Un agente epistémico grupal, A_G , sabe que p , si y solo si

- (1) A_G cree de forma apta que p (es decir, sin requerir de forma necesaria ni suficiente que alguno de los miembros $M_1, M_2, \dots, M_n$ de A_G sepa que p) *porque*
- (2) la aptitud de la creencia de A_G se explique por la manifestación de las competencias epistémicas de los miembros $M_1, M_2, \dots, M_n$ de A_G .

4. DOS FORMAS DE RESISTENCIA EN EL FIABILISMO SOSIANO: INCOMPATIBILIDAD Y EXCEPCIONALIDAD

Hasta este punto he presentado dos marcos teóricos: la epistemología de virtudes tal como la formula Ernest Sosa y la epistemología colectiva o de grupos. Ambos pretenden explicar el conocimiento en dos niveles: uno *general*, centrado en la noción de agencia epistémica, que debe abarcar a cualquier sujeto de conocimiento; y otro *específico*, que atiende a las prácticas mediante las cuales atribuimos conocimiento en contextos no-individualistas. Si aceptamos, por un lado, la concepción del conocimiento como logro alcanzado mediante competencias epistémicas y, por otro, la idea de que los grupos pueden ser sujetos de conocimiento irreducible, parecería seguirse que FRV debería integrar los recursos conceptuales necesarios para explicar los fenómenos estudiados por la epistemología de grupos. Sin embargo, este proyecto enfrenta notables resistencias.

En particular, señalé en §2.2 y §3.4 que Sosa impone restricciones fuertemente individualistas al concepto de competencia: rechaza que pueda asentarse en organizaciones sociales y afirma que toda competencia colectiva se distribuye entre los individuos que la componen. De ahí que conciba la competencia como *incompatible* con una lectura antirreductionista. Además, esta restricción conduce a tratar el conocimiento grupal no-sumativista como una *anomalía* dentro de FRV, o incluso como un fenómeno meramente *metafórico*. Es la consecuencia de la disanalogía identificada por Kallestrup: aunque la competencia colectiva se reduzca a la individual, el conocimiento colectivo no se reduce necesariamente al de los miembros.

Ambos escenarios dan prioridad explicativa a FRV, relegando los estados epistémicos colectivos a un estatus *excepcional*. El resto del trabajo defenderá una tercera vía: el fiabilismo de Sosa puede fortalecerse incorporando los avances de la epistemología de grupos, empezando por una reconceptualización de la noción de competencia. El eje de esta alternativa consiste en *rechazar que la unidad de la virtud epistémica dependa de la unidad del sujeto que la ejerce*.

4.1. Incompatibilidad: la virtud epistémica como disposición esencialmente individual

La tesis [INCOMPATIBILIDAD] sostiene que las virtudes epistémicas son, por su propia configuración teórica, disposiciones esencialmente individuales y, por tanto, incompatibles con la existencia de competencias irreduciblemente colectivas. En §2.2 se plantearon los aspectos básicos que constituyen las dos condiciones que hacen [INCOMPATIBILIDAD] verdadera, una de carácter *ontológico* y otra de carácter *normativo*. Formulada en conjunto a partir de dichas condiciones, la tesis se describe del siguiente modo:

[INCOMPATIBILIDAD]: Un agente epistémico *A* tiene una virtud epistémica *V* si y solo si

- (1) (*condición ontológica*): *V* solo puede instanciarse en un sujeto cuya competencia más interna esté constituida por un único sistema psicofísico individual (2017, p. 191);
- (2) (*condición normativa*): *V* debe cumplir tres requisitos implicados en la normatividad de la actuación, a saber:
 - (a, control): *V* debe estar sujeta al control intencional de *A*;
 - (b, crédito): la manifestación controlada de *V* explica el logro epistémico; y
 - (c, evaluación unificada): el logro debe estar sujeto a evaluación reflexiva desde una perspectiva unificada.

Recordemos la formulación ofrecida de FRV en §2.1:

[FVR]: Un agente epistémico, *A*, sabe que *p* si y solo si *A* cree de forma apta que *p*, de modo que la aptitud de su creencia se explique por la manifestación de la competencia epistémica de *A*.

De la combinación de [INCOMPATIBILIDAD] y FRV se sigue directamente que, en la medida en que FRV entiende el conocimiento como creencia apta—donde la aptitud de la creencia se debe a un logro producido por la manifestación de la virtud epistémica relevante del agente que la sostiene—, la vinculación entre la creencia apta y el agente epistémico competente como su titular resulta ineludible. En consecuencia, el conocimiento solo puede atribuirse a individuos.

¿Qué ocurre entonces en los casos que admite Sosa de distribución de la competencia, como aquellos propios de testimonio?¹⁵ Basta con referir a la condición ontológica para concluir que [INCOMPATIBILIDAD] excluye, en principio, toda atribución de virtud epistémica a agentes irreductiblemente grupales. La necesidad de asentar la competencia en el sistema nervioso y cerebro del agente descarta sin remedio la reductibilidad. Por tanto, en los casos de testimonio, aunque el crédito del logro se distribuya entre los individuos, dicha distribución remite a una base competencial, el *seat* o *competencia más interna*, de cada agente implicado, respectivamente. La condición ontológica impide atribuir la competencia a una organización social, recordemos.

¹⁵ Me refiero aquí al caso del conocimiento por testimonio porque es en este contexto donde Sosa introduce la discusión sobre la posible atribución de competencias en un sentido no estrictamente individualista. Como veremos en §4.2 y §5, ciertos elementos que Sosa reconoce en este debate acaban debilitando la condición ontológica que sustenta su compromiso individualista.

Distinto es el caso de la condición normativa, que es la que justifica el sentido en que se admite la distribución del crédito, pero *no de la competencia*, en la obtención del logro. La negativa en clave normativa a admitir la distribución de la competencia es algo que Sanford Goldberg identifica como *el modelo individualista fuerte de las virtudes sociales* (2009), el cual combina dos afirmaciones:

REL: Las virtudes propias de un individuo siempre son suficientes para captar las virtudes relevantes para su conocimiento: incluso cuando su ruta hacia el conocimiento es social, las únicas virtudes epistémicas que son relevantes son aquellas que él mismo posee.

IND: Las virtudes sociales no dependen para su individuación de ningún factor social (podemos caracterizar plenamente dichas virtudes independientemente de cualquier factor social que pueda estar en juego cuando se ejemplifican estas virtudes). (2009, p. 238)

Por un lado, Goldberg cuestiona la tesis REL señalando que, incluso en escenarios donde el oyente manifiesta competencia lingüística, atención adecuada e interpretación correcta, estos recursos individuales no bastan para explicar el logro epistémico alcanzado (2009, p. 242). El factor *más relevante* que conduce al acierto depende también de las competencias del informante, sin cuya fiabilidad manifiesta el oyente no habría alcanzado una creencia apta (2009, p. 241). En consecuencia, la subcondición de atribución de crédito (b) ya no puede vincularse exclusivamente a un único sistema psicofísico individual, pues el logro epistémico queda repartido entre *procesos que no ocurren exclusivamente* en los cerebros del hablante y del oyente, respectivamente.¹⁶ Si la normatividad de la actuación requiere que la competencia que explica la aptitud esté bajo el control intencional (a) del agente que formula la creencia, entonces los casos de testimonio socavan precisamente esta condición: el oyente no controla—ni puede controlar—las partes del proceso en las que el hablante ejerce sus competencias cognitivas. Aun cuando la creencia final es la del oyente, el control intencional que exige la condición normativa no está unificado, de modo que el logro es, según Goldberg, un *logro social* por constituirse en las competencias conjuntas de hablante y oyente (2009, p. 241).

La objeción se intensifica cuando consideramos la subcondición de evaluación unificada (c). El modelo meta-competencial de Sosa exige que el agente pueda adoptar una perspectiva reflexiva desde la cual evaluar la fiabilidad de

16 Es decir, aunque persiste el requisito de que hay sistemas psicofísicos implicados en el intercambio testimonial, lo relevante, según Goldberg, se sitúa a nivel del *proceso* en el que las respectivas competencias de los implicados se coordinan para lograr que dicho intercambio sea un éxito.

su propia competencia y la adecuación situacional de su ejercicio. Sin embargo, en el testimonio ordinario esta evaluación no recae únicamente sobre la competencia propia, sino también sobre la competencia del hablante—una competencia que el oyente no puede integrar en su perspectiva reflexiva del modo en que Sosa exige para la meta-aptitud. Goldberg muestra que, a diferencia de la percepción, donde el entorno natural desencadena respuestas internas del sujeto sin exigirle integrar el entorno en la evaluación de su competencia, el testimonio introduce un *entorno cognitivo externo*: las operaciones cognitivas del hablante (2009, pp. 246-247). Si tales operaciones son parte constitutiva del proceso que conduce al éxito, entonces las virtudes relevantes para la aptitud testimonial violan IND, pues su individuación no puede realizarse sin referencia a factores sociales. El resultado de esto es que en los casos paradigmáticos de conocimiento por testimonio no es posible identificar un único *locus* de control, de crédito ni de evaluación reflexiva. Y ello, por sí solo, basta para concluir que la condición normativa de [INCOMPATIBILIDAD] no se satisface de manera estricta en estos casos. No se trata aún de una virtud colectiva irreductible, pero sí de un fenómeno que revela que lo social opera como un componente derivativo indispensable, cuyas funciones epistémicas el individuo no puede replicar ni absorber en su sola competencia.

Así examinadas, se comprueba que las implicaciones individualistas de [INCOMPATIBILIDAD] reposarían exclusivamente sobre la condición ontológica, toda vez que, según demuestra la crítica de Goldberg al modelo individualista fuerte de las virtudes sociales, la condición normativa no implica necesariamente compromisos anti-individualistas. Por lo tanto, esto sugiere que, al menos en términos normativos, el fiabilismo de Sosa sería compatible con escenarios no-individualistas, a los que se les presupondría la satisfacción de la condición normativa, pero no la condición ontológica. Esto nos lleva a la alternativa de Kallestrup, que a continuación formularé como [EXCEPCIONALIDAD].

4.2 Excepcionalidad: lo colectivo como caso derivado o parasitario

La disanalogía crucial identificada por Kallestrup permite, dentro del fiabilismo robusto de virtudes, una vía excepcional para atribuir conocimiento a agentes colectivos. Según esta vía, los grupos pueden formar creencias aptas sin poseer competencias irreductiblemente colectivas.:

[EXCEPCIONALIDAD]: Un agente epistémico A_G tiene una virtud epistémica V si y solo si

- (1) (*condición ontológica distribuida*) V solo puede instanciarse en las competencias más internas de los miembros $M_1, M_2, \dots, M_n$ de A_G , cada una con sede psicofísica individual; y

- (2) (*condición estatutaria*): la manifestación de V por parte de A_G depende de la estructura organizativa derivada del estatuto (*charter*) y la función(*office*) de A_G , que coordinan dichas competencias hacia la aptitud de la actividad epistémica del grupo.

Tal como se anunció al inicio de §4, ambas tesis—[INCOMPATIBILIDAD] y [EXCEPCIONALIDAD]— fijan condiciones para la atribución de virtudes desde el marco común de FRV. La diferencia fundamental estriba en que [Incompatibilidad] aplica dichas condiciones exclusivamente a agentes individuales, mientras que [EXCEPCIONALIDAD] las extiende a agentes colectivos, siempre que la competencia relevante siga residiendo en las capacidades más internas de los miembros y la organización del grupo proporcione el andamiaje normativo que coordina esas capacidades hacia un mismo fin epistémico. En este sentido, la condición estatutaria opera como fundamento normativo de la competencia colectiva: el *charter* y el *office* del grupo especifican las estructuras de coordinación que permiten, al menos en principio, satisfacer las subcondiciones de (a) control intencional, (b) atribución de crédito y (c) evaluación unificada.

Si esto es correcto, la competencia colectiva preserva un rasgo esencial señalado por Sosa en §2.1.2, según el cual «la competencia está constituida por un conocimiento práctico de cómo alcanzar nuestro objetivo [...], un saber-cómo que incluye el conocimiento de los medios que rendirán el resultado» (2023, p. 302). Así, la subcondición (a) se refleja en la planificación procedimental de casos como [CONOCIMIENTO SOCIAL] o en la adopción de criterios racionales de agregación en el dilema discursivo; la subcondición (b) aparece cuando la estructura organizativa fija los roles causales que hacen posible atribuir el logro epistémico al agente colectivo; y, aunque la subcondición (c) es más problemática de trasladar a nivel grupal, puede abordarse atendiendo a cómo se articulan las prácticas de atribución de saber-cómo colectivo en contextos institucionalizados.

Palermos y Tollefsen (2018) ofrecen un marco útil para clarificar esta cuestión. Su análisis de las atribuciones de conocimiento práctico a grupos distingue tres pasos: (1) identificar si el fenómeno se explica mediante un modelo sumativista o no-sumativista; (2) desarrollar una concepción intelectualista¹⁷ del saber-cómo grupal basada en intencionalidad conjunta—o *we-intentions*—; y (3) presentar una alternativa antiintelectualista alineada con la hipótesis de

17 El *intelectualismo* del saber-cómo afirma que este es una forma de conocimiento proposicional (Stanley, 2011; Stanley y Williamson, 2001). Esta postura responde al *antiintelectualismo* de Ryle (1949), que postula que el saber-cómo no puede reducirse a conocimiento proposicional. Algunas posiciones intentan combinar ambos enfoques (Bengson y Moffett, 2011). A este respecto me mantengo una posición neutral, aunque se puede inferir que simpatizo más con el antiintelectualismo del saber-cómo grupal tal y queda recogido por Dragos (2019).

cognición distribuida. Su conclusión es que los casos paradigmáticos de agencia colectiva—orquestas, cadenas de producción, equipos deportivos—exhiben un saber-cómo que no puede localizarse en ningún miembro en particular, aunque los miembros posean conocimiento proposicional sobre los procedimientos que regulan la actividad del grupo.

Lo relevante para [EXCEPCIONALIDAD] reside en este punto intermedio: el estatuto del grupo puede fijar procedimientos, roles y políticas cuya comprensión proposicional por parte de los miembros sostiene la intención conjunta necesaria para la coordinación. No obstante, el saber-cómo que constituye la competencia del grupo—y que explica la aptitud de sus creencias—no se reduce a ese conocimiento individual. Si se redujera, la disanalogía señalada por Kalles-trup se extendería internamente hasta las propias competencias de los miembros, y la condición estatutaria de [EXCEPCIONALIDAD] volvería superflua la condición ontológica distribuida. Como consecuencia, alcanzamos una nueva concepción de la noción de virtud en clave fiabilista, de modo que ya no se adscribiría a sistemas psicofísicos individuales, sino a los principios normativos que, en función de los fines constitutivos del agente, ya sea individual o colectivo, guían de manera fiable su actuación epistémica.

5. HACIA LA COMPATIBILIDAD: RECONSTRUIR LA ROBUSTEZ EN CLAVE COLECTIVA

Como hemos visto en §4.2, el análisis de [EXCEPCIONALIDAD] conduce a un resultado decisivo: si la condición estatutaria basta para fundamentar la competencia colectiva, entonces la condición ontológica distribuida resulta superflua. Pero esa condición ontológica distribuida no era sino una adaptación excepcional—compatible con FRVC*—de la condición ontológica de [INCOMPATIBILIDAD]. Por tanto, si la primera pierde relevancia explicativa en el marco grupal, la segunda también queda socavada en el marco individual. De ello se sigue que las restricciones individualistas que Sosa asocia al asiento psicofísico de la competencia dejan de ser necesarias para explicar la aptitud epistémica. En consecuencia, FRV no necesita *asentar* la noción de competencia a un único sistema psicofísico individual. Lo que debe conservar, para seguir siendo *robusto*, es la estructura normativa que confiere a la competencia su papel explicativo característico: el saber-cómo que guía de manera fiable hacia la verdad. Si este saber-cómo puede articularse institucional, procedural o estructuralmente a nivel colectivo, entonces FRV dispone de los recursos para ampliarse más allá del individualismo metodológico.

Sobre esta base, estamos ya en posición de ofrecer una primera formulación de un fiabilismo robusto de virtudes para el conocimiento grupal:

[COMPATIBILIDAD]: Un agente epistémico *A* tiene una virtud epistémica *V* si y solo si

(1) (*condición constitutiva*) *V* puede instanciarse en cualquier sistema agencial—individual o colectivo—cuya competencia más interna consista en un conjunto integrado de normas y prácticas que,

- (a) estructuren el saber-cómo del agente,
- (b) definan los procedimientos que lo guían hacia el logro epistémico, y
- (c) unifiquen la estructura de acción del agente, independientemente de su implementación psicofísica

(2) (*condición normativa*): debe cumplir tres requisitos implicados en la normatividad de la actuación, a saber:

- (a, control): el proceso conducente al logro epistémico debe estar bajo el control de *A* entendido como la capacidad del sistema agencial de gobernar y mantener, de manera integrada, las normas que regulan su actuación;
- (b, crédito): el logro epistémico debe ser atribuible al ejercicio fiable del saber-cómo de *A* en virtud de las normas que estructuran su competencia; y
- (c, evaluación unificada): el logro debe ser evaluable desde un punto de vista reflexivo unificado, proporcionado por la estructura normativa de *A*, que determina qué cuenta como seguir correctamente sus normas constitutivas.

La formulación de [COMPATIBILIDAD] se apoya en una reconceptualización decisiva de la noción de competencia que desplaza el foco desde las restricciones psicofísicas del sujeto individual hacia la estructura normativa que gobierna las prácticas mediante las cuales un agente—individual o colectivo—se conduce competentemente hacia un objetivo. Si, como Sosa reconoce, la competencia está constituida por un saber-cómo orientado a la consecución exitosa de un fin, y si ese saber-cómo es, en su esencia, una disposición normativa integrada en las prácticas de un agente, entonces no hay razón para restringir la competencia epistémica al dominio de lo psicofísico. Las normas que articulan una práctica pueden estar encarnadas en un único cuerpo individual, pero también pueden estarlo en un conjunto coordinado de agentes cuya actividad se estructura conforme a un mismo régimen normativo. Las normas no tienen *localización*: son ubicuas, se actualizan en la práctica y son constitutivas de ella. Lo que determinan que se atribuyan a un agente individual o a un agente colectivo depende de los fines constitutivos de la acción que requiere, a su vez, la implementación de prácticas normativas ajustadas a escala individual o colectiva.

Esta reconceptualización tiene consecuencias inmediatas para la noción de control. En contextos colectivos, el control individual no desaparece, pero deja de ser suficiente: su papel es el de mantener las condiciones que hacen posible la organización y la coordinación que sostienen una *we-intention* orientada a

un fin constitutivamente colectivo. Por su parte, el control propiamente grupal se manifiesta en el funcionamiento del sistema de prácticas que articula la actividad del grupo como unidad normativa. Los individuos aportan los elementos necesarios—pero no suficientes, insisto—para que el sistema sea operativo; la competencia, sin embargo, *pertenece al conjunto como un solo cuerpo* cuando la acción resultante solo puede explicarse por referencia a su régimen normativo común. En este sentido, las desviaciones individuales afectan a la forma (*shape*) del grupo, pero no a su asiento (*seat*) entendido en clave normativa: lo que se compromete no es la competencia más interna del grupo, sino la integridad de su realización práctica.

Siendo así, la formulación del fiabilismo robusto de virtudes colectivas introducida en §3.4 sería válida frente a la alternativa consistente con la disanalogía crucial de Kallestrup.

6. CONCLUSIÓN

En este artículo he analizado las condiciones bajo las cuales el fiabilismo robusto de virtudes defendido por Ernest Sosa puede resultar compatible con el conocimiento colectivo en clave no-sumativista tal y como se ha desarrollado en la epistemología de grupos. En primer lugar, he examinado los elementos más determinantes del modelo de Sosa, deteniéndome en el análisis AAA de la normatividad de la actuación y en el análisis SSS de la competencia, que conjuntamente articulan la noción de robustez frente a sus alternativas modestas o anti-suerte, según los tres niveles de conocimiento distinguidos por el autor. En segundo lugar, he explorado las motivaciones de la epistemología de grupos en sus versiones sumativista y no-sumativista, centrándome en esta última por constituir el caso de mayor interés filosófico. A partir del análisis de Kallestrup (2020), he mostrado que, *prima facie*, el fiabilismo de Sosa no acomoda de manera natural el fenómeno del conocimiento grupal, ya sea por resultar incompatible con su marco teórico o por admitirlo únicamente como un caso excepcional. Tras evaluar las posibles debilidades de las tesis de [INCOMPATIBILIDAD] y [Excepcionalidad], he motivado la posibilidad de una tercera vía, [COMPATIBILIDAD], capaz de preservar la simetría entre la necesidad de manifestación de competencia por parte de un agente epistémico y la atribución de conocimiento como creencia apta a dicho agente, sea individual o colectivo, abriendo así la posibilidad de futuros desarrollos en la dirección de un fiabilismo robusto de virtudes colectivas.

Conviene subrayar que este análisis no sugiere en ningún momento que los resultados alcanzados constituyan una objeción al fiabilismo de Sosa. Muy al contrario, muestran que el modelo puede verse fortalecido al ampliar sus límites

más allá de las restricciones individualistas,¹⁸ contribuyendo de este modo al progreso interno del proyecto sosiano.¹⁹

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bengson, J., & Moffett, M. A. (2011). *Knowing How: Essays on Knowledge, Mind, and Action*. Oxford University Press USA.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195389364.001.0001>
- Bird, A. (2010). Social Knowing: The Social Sense of 'Scientific Knowledge'. *Philosophical Perspectives*, 24(1), 23–56. <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2010.00184.x>
- Broncano-Berrocal, F. (2025). Pluralistic Summativism About Group Belief. En J. Lackey y A. McGlynn (Eds.), *The Oxford Handbook of Social Epistemology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190949945.013.6>
- Carter, J. A. (2022). Collective (Telic) Virtue Epistemology. En M. Alfano, C. Klein, y J. D. Ridder (Eds.), *Social Virtue Epistemology* (pp. 335–356). London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367808952-45>
- Clark, A., & Chalmers, D. J. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58(1), 7-19.
<https://doi.org/10.1093/analysis/58.1.7>
- Đorđević, S., y Berber, A. (2025). The Criteria for the Emergence of Collective Epistemic Traits. *Organon F: Medzinárodný Časopis Pre Analytickú Filozofiu*, 32(3), 355–377.
<https://doi.org/10.31577/orgf.2025.32305>
- Dragos, C. (2019). Groups Can Know How. *American Philosophical Quarterly*, 56(3), 265–276. <https://doi.org/10.2307/48570635>
- Faria, D. (2021). Group Belief: Defending a Minimal Version of Summativism. *Epistemology & Philosophy of Science*, 58(1), 82–93. <https://doi.org/10.5840/eps202158111>
- Gettier, E. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23(6), 121-123.

18 A este respecto, este trabajo prolonga el proyecto iniciado en contribuciones anteriores como (Pino, 2021; Navarro y Pino, 2021, 2024)

19 Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo del Programa de contratos predoctorales PIF del VI Plan Propio de Investigación y Transferencia 2017-IV.3 (Universidad de Sevilla), y del programa de ayudas Juan de la Cierva (JDC2024-054251-I), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades / Agencia Estatal de Investigación (MICINN/AEI/10.13039/501100011033) y cofinanciado por el Fondo Social Europeo Plus (FSE+), así como los proyectos de investigación E-RISK (PGC2018-098805-B-I00), NANORIN (PID2021-123938NB-I00), METAPRODES (PID2021-124152NB-I00) y E-AIMS (PID2024-156410NB-I00) financiados por la Agencia Estatal de Investigación (Ministerio de Innovación y Universidades). Parte del contenido presentado aparece en una fase germinal en la Tesis Doctoral 'We, The Knower'. *The Constitution of Group Epistemic Agency*, especialmente en su capítulo 2. Aquí, sin embargo, se contienen conclusiones e implicaciones originales que no estaban presentes de esta forma en aquella investigación. Agradezco Ernest Sosa, Mona Simion, Sandy Goldberg, Manuel de Pinedo y Modesto Gómez Alonso, miembros de mi tribunal evaluador, los comentarios y sugerencias que me hicieron durante la defensa de aquel trabajo y que me sirvieron de inspiración para mejorarlo en la forma presente. Hago extensibles estos agradecimientos a Jesús Navarro y a J. Adam Carter, supervisores de mi tesis doctoral, porque durante los años de elaboración nutrieron positivamente muchas de las ideas que han llegado plasmarse aquí. Lo que pueda tener de logro, en tanto que colectivo, supone una deuda con ellos que debo expresar.

- <https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121>
- Gilbert, M. (1987/1992). *On Social Facts*. Princeton University Press.
<https://doi.org/10.1515/9780691214627>
- Gilbert, M. (2002). Acting Together. En G. Meggle (Ed.), *Social Facts & Collective Intentionality*. Dr. Hänsel-Hohenhausen.
- Gilbert, M. (2004). Collective Epistemology. *Episteme*, 1(2), 95-107.
<http://doi.org/10.3366/epi.2004.1.2.95>
- Gilbert, M. (2013). *Joint Commitment: How We Make the Social World*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199970148.001.0001>
- Gilbert, M. (2023). *Life in Groups: How We Think, Feel, and Act Together*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192847157.001.0001>
- Goldberg, S. (2009). The Social Virtues: Two Accounts. *Acta Analytica*, 24(4), 237-248.
<https://doi.org/10.1007/s12136-009-0059-z>
- Goldberg, S. (2010). *Relying on Others: An Essay in Epistemology*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199593248.001.0001>
- Goldman, A. (1987). Foundations of social epistemics. *Synthese*, 73(1), 109-144.
<https://doi.org/10.1007/BF00485444>
- Goldman, A. (1999). *Knowledge in a Social World*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/0198238207.001.0001>
- Goldman, A. (2010). Why Social Epistemology is Real Epistemology. In A. Haddock, A. Millar, & D. Pritchard (Eds.), *Social Epistemology* (pp. 1-29). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199577477.003.0001>
- Goldman, A., y Whitcomb, D. (2010). *Social Epistemology: Essential Readings*. Oxford University Press.
- Graf, S., & Dang, H. (2025). Divergence Arguments in Collective Epistemology. *Philosophy Compass*, 20(6), e70045. <https://doi.org/10.1111/phc3.70045>
- Greco, J. (2021). *The Transmission of Knowledge*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781108560818>
- Harris, K. R. (2025). Social virtue epistemology and epistemic exactingness. *Episteme*, 1-16.
<https://doi.org/10.1017/epi.2024.41>
- Jarczewski, D. (2024). Generous Virtues: Rethinking the Value of Intellectual Virtues in Social Terms. *Ad Americam*, 25, 23-39. <https://doi.org/10.12797/AdAmericam.25.2024.25.03>
- Jarczewski, D., y Riggs, W. D. (2025). Socializing Virtue Epistemology. *Episteme*, 1-19.
<https://doi.org/10.1017/epi.2025.10>
- Kallestrup, J. (2020). Group virtue epistemology. *Synthese*, 197(12), 5233-5251.
<https://doi.org/10.1007/s11229-016-1225-7>
- Kusch, M. (2002). *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology: The Programme of Communitarian Epistemology*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/0199251223.001.0001>
- Lackey, J. (2021). *The Epistemology of Groups*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780199656608.001.0001>
- Lahroodi, R. (2007). Collective Epistemic Virtues. *Social Epistemology*, 21(3), 281-297.
<https://doi.org/10.1080/02691720701674122>
- List, C., y Pettit, P. (2011). *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199591565.001.0001>

- Longino, H. E. (2006). Philosophy of Science after the Social Turn. En M. C. Galavotti (Ed.), *Cambridge and Vienna: Frank P. Ramsey and the Vienna Circle* (pp. 167–177). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/1-4020-4101-2_11
- Navarro, J., y Pino, D. (2021). Deslimitando a Sosa: Diacronía y Colectividad del Juicio Doxástico. En M. Gómez-Alonso & D. Pérez-Chico, (Eds.), *Ernesto Sosa: Conocimiento y Virtud* (pp. 211-244). Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Navarro, J., y Pino, D. (2024). The boundaries of gnoseology. *Philosophical Studies*. <https://doi.org/10.1007/s11098-024-02205-8>
- Palermos, S. O. (2016). The Dynamics of Group Cognition. *Minds and Machines*, 26(4), 409–440. <https://doi.org/10.1007/s11023-016-9402-5>
- Palermos, S. O. (2022). Collaborative Knowledge: Where the Distributed and Commitment Models Merge. *Synthese*, 200(1), 1–16. <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03459-7>
- Palermos, S. O., y Pritchard, D. (2016). The Distribution of Epistemic Agency. En P. J. Reider (Ed.), *Social Epistemology and Epistemic Agency: De-Centralizing Epistemic Agency* (pp. 109–126). Rowan & Littlefield. <https://doi.org/10.5040/9798881813000.ch-007>
- Palermos, S. O., y Tollefsen, D. P. (2018). Group Know-How. En J. A. Carter, A. Clark, J. Kallestrup, S. O. Palermos, & D. Pritchard (Eds.), *Socially Extended Epistemology* (pp. 112-131). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198801764.003.0007>
- Pino, D. (2021). Group (epistemic) competence. *Synthese*, 199, 11377-11396. <https://doi.org/10.1007/s11229-021-03294-2>
- Pino, D. (2025). Competencia, Seguridad y Situación en el Fiabilismo de Virtudes. *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, 44(1), Article 1. <https://doi.org/10.30827/trif.32916>
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Hutchinson & Co.
- Quinton, A. (1976). “Social Objects”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76, 1–27.
- Schmitt, F. (1994). The justification of group beliefs. En F. Schmitt (Ed.), *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge* (pp. 257-287). Rowan & Littlefield.
- Sosa, E. (1991). *Knowledge in Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199297023.001.0001>
- Sosa, E. (2009). *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume II*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199217250.001.0001>
- Sosa, E. (2010). How Competence Matters in Epistemology. *Philosophical Perspectives*, 24(1), 465-475. <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2010.00200.x>
- Sosa, E. (2011). *Knowing Full Well*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400836918>
- Sosa, E. (2014). *Con pleno conocimiento* (M. Gómez-Alonso, Trad). Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Sosa, E. (2015). *Judgment & Agency*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198719694.001.0001>
- Sosa, E. (2017). *Epistemology*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400883059>
- Sosa, E. (2018). *Una epistemología de virtudes. Creencia apta y conocimiento reflexivo (vol. 1)* (J. J. Colomina Almiñana, Trad.). Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Sosa, E. (2021). *Epistemic Explanations: A Theory of Telic Normativity, and What it Explains*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198856467.001.0001>

- Sosa, E. (2023). *Juicio y Agencia* (M. Gómez-Alonso, Trad.). Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Stanley, J. (2011). Knowing (How). *Noûs*, 45(2), 207–238.
<https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2010.00758.x>
- Stanley, J., y Williamson, T. (2001). Knowing How. *Journal of Philosophy*, 98(8), 411–444.
<https://doi.org/10.2307/2678403>
- Tollefsen, D. (2002). Challenging Epistemic Individualism. *ProtoSociology*, 16, 86–117.
<https://doi.org/10.5840/protosociology20021622>
- Tollefsen, D. P. (2003). Rejecting Rejectionism. *ProtoSociology*, 18, 389–405.
<https://doi.org/10.5840/protosociology200318/1916>
- Tollefsen, D. (2004). Collective Epistemic Agency. *Southwest Philosophy Review*, 20(1), 55–66. <https://doi.org/10.5840/swphilreview20042015>
- Tollefsen, D. P. (2006). From extended mind to collective mind. *Cognitive Systems Research*, 7(2-3), 140–150. <https://doi.org/10.1016/j.cogsys.2006.01.001>
- Tollefsen, D. (2011). Groups as Rational Sources. En H. B. Schmid, D. Sirtes, y M. Weber (Eds.), *Collective Epistemology* (pp. 20–11). Ontos-Velag.
<https://doi.org/10.1515/9783110322583.11>
- Tollefsen, D. (2015). *Groups as Agents*. Polity.
- Tuomela, R. (1992). Group beliefs. *Synthese*, 91(3), 285–318.
<https://doi.org/10.1007/BF00413570>
- Tuomela, R. (2007). *The philosophy of sociality: The shared point of view*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195313390.001.0001>
- Tuomela, R., y Miller, K. (1985). We-Intentions and Social Action. *Analyse & Kritik*, 7(1), 26–43. <https://doi.org/10.1515/auk-1985-0102>
- Winsberg, E. (2018). *Philosophy and Climate Science*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781108164290>
- Wray, K. B. (2001). Collective Belief and Acceptance. *Synthese*, 129(3), 319–333.
<https://doi.org/10.1023/A:1013148515033>

¿ES LA EPISTEMOLOGÍA DE VIRTUDES FIABILISTA UNA TEORÍA MERITOCRÁTICA?

*IS RELIABILIST VIRTUE EPISTEMOLOGY A MERITOCRATIC
THEORY?*

JESÚS NAVARRO

Doctor en Filosofía
Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía
Ética y Filosofía Política
Universidad de Sevilla
Sevilla/España
Research Associate, African Centre for
Epistemology and Philosophy of
Science, University of Johannesburg
jnr@us.es
Orcid: 0000-0002-7036-3929

Recibido: 19/11/2025
Revisado: 29/01/2026
Aceptado: 16/02/2026

JUANMA POYATOS

Department of Philosophy
University of Auckland
Auckland/New Zealand
juan.poyatos@auckland.ac.nz
Orcid: 0009-0003-3023-182X

Resumen: Sostenemos que la epistemología de virtudes fiabilista, en su estado actual, asume una lógica meritocrática, conforme a un modelo social que vincula la justicia al reconocimiento de los méritos manifestados por los ciudadanos. Este modelo ha sido criticado justamente por enmascarar profundas desigualdades estructurales, ignorar las condiciones que permiten a los individuos desarrollar y manifestar los éxitos que les atribuimos, y fomentar un modelo de sociedad individualista, competitivo e insolidario. Pero sostenemos también que el fiabilismo puede resistir a esta tendencia si reconoce, primero, el carácter social de los logros epistémicos; segundo, que el fin epistémico a valorar en términos

de fiabilidad es el conocimiento público y compartido; y, tercero, que es preciso desarrollar concepciones críticas de la suerte y el riesgo epistémicos.

Palabras clave: competencias cognitivas, epistemología de virtudes, fiabilismo, meritocracia, riesgo epistémico, suerte epistémica.

Abstract: We argue that the epistemology of reliable virtues, in its current state, assumes a meritocratic logic, in accordance with a social model that links justice to the recognition of the merits demonstrated by citizens. This model has been rightly criticized for masking deep structural inequalities, ignoring the conditions that allow individuals to develop and manifest the successes we attribute to them, and promoting an individualistic, competitive, and unsupportive model of society. But we also maintain that reliability can resist this tendency if it recognizes, first, the social nature of epistemic achievements; second, that the epistemic goal to be assessed in terms of reliability is public and shared knowledge; and, third, that it is necessary to develop critical conceptions of epistemic luck and risk.

Keywords: cognitive competences, epistemic luck, epistemic risk, meritocracy, reliabilism, virtue epistemology.

1. INTRODUCCIÓN

Conviene ante todo presentar los términos que componen la pregunta que afrontamos en este trabajo: epistemología de virtudes y meritocracia.

Por una parte, la epistemología de virtudes es un planteamiento teórico que, a lo largo de las dos últimas décadas, ha puesto el foco de la teoría del conocimiento en el agente epistémico. A diferencia de las teorías del conocimiento tradicionales, que solían pasar por alto el carácter agencial de la producción del conocimiento, la epistemología de virtudes subraya que el conocimiento es esencialmente algo que logramos, y que es por eso que lo valoramos especialmente: por ser un logro cognitivo acreditable a nuestra agencia. La epistemología de virtudes se viene dividiendo en dos líneas divergentes: la epistemología de virtudes fiabilista (EVF), que pone el énfasis en las capacidades y competencias cognitivas de los agentes, que les permiten dar en la verdad; y la epistemología de virtudes responsabilista, que enfatiza los rasgos intelectualmente valiosos de su personalidad y su carácter. Concretamente, en este trabajo nos centraremos en la vertiente fiabilista, por motivos que señalaremos más adelante.

Por otra parte, la meritocracia es un modelo social que defiende la redistribución social de bienes y privilegios en función del talento y del mérito manifestados por los ciudadanos. Defendida por muchos como paliativo de las desigualdades sociales que resultan de privilegios arbitrarios, el modelo meritocrático no ha estado exento de críticas. Concretamente, se ha sostenido que los sistemas meritocráticos enmascaran profundas desigualdades estructurales,

ignoran las condiciones que permiten a los individuos desarrollar y manifestar los éxitos que les atribuimos, y fomentan un modelo de sociedad individualista, competitivo, ciego a valores como la solidaridad o la compasión.

Presentados sus términos, podemos formular nuestra pregunta: ¿es la epistemología de virtudes fiabilista una teoría meritocrática?

Nuestra respuesta en este trabajo es positiva: la epistemología de virtudes fiabilista es, a día de hoy, una teoría meritocrática, y por ello corre el riesgo de legitimizar jerarquías sociales que reproducen estructuras profundamente arraigadas de privilegio y exclusión, perpetuando los mismos puntos ciegos por los que la meritocracia política ha sido criticada. Pero también sostendremos que no tiene por qué serlo, y que podría librarse de esa controvertida carga, de modo que no uniera su destino al de ese problemático modelo social.

Por ello, no proponemos como consecuencia de nuestro diagnóstico el abandono de la epistemología de virtudes fiabilista, sino una reconsideración de su marco teórico que sea sensible al carácter social y políticamente situado de la agencia epistémica. Esta reconsideración se concreta en tres propuestas. Primero, que el fiabilismo reconozca que el conocimiento no es meramente el producto de un logro individual, sino en general un logro social, dependiente del acceso a recursos epistémicos, estructuras de soporte y dinámicas colectivas que posibilitan la adquisición y el ejercicio de las competencias individuales. Segundo, que se ponga objetivo a considerar en términos de fiabilidad el conocimiento como bien común, en lugar de la posesión individual de conocimiento privado. Y, tercero, que se elabore un modelo crítico social y políticamente de las valoraciones de competencia, reconsiderando los conceptos de suerte y riesgo epistémicos, como contrapunto del ideal abstracto de mérito.

El artículo tiene la estructura siguiente. La sección 2 presenta los fundamentos de la epistemología de virtudes y muestra por qué elegimos concretamente la EVF como objeto de nuestra atención. A continuación, la sección 3 presentará tres paradigmas de EVF, resaltando sus compromisos comunes con los presupuestos de lo que llamaremos ‘creditocracia’. En la sección 4 nos desplazaremos hacia la teoría social presentando el modelo meritocrático, examinando tanto su atractivo normativo como sus limitaciones como modelo de justicia. En la sección 5 sostendremos que el fiabilismo se alinea con una lógica meritocrática al conectar la atribución del conocimiento al logro cognitivo de un agente en su obtención de conocimiento privado a título individual, logro que es evaluado con independencia de las condiciones sociales de su actuación. Tras mostrar en la sección 6 que el fiabilismo no tiene por qué ser meritocrático, las tres secciones siguientes avanzarán nuestras tres propuestas para que la epistemología de virtudes pueda resistir a esa lógica meritocrática, y finalizaremos en la sección 10 sosteniendo que es posible reformular la EVF de manera que fundamente un modo de valoración epistémica más justo, inclusivo y solidario.

2. LA EPISTEMOLOGÍA DE VIRTUDES

Dos de las grandes preguntas de la epistemología son la pregunta por la naturaleza del conocimiento y la pregunta por su valor distintivo. La epistemología de virtudes (Battaly, 2018) propone responder a ambas atendiendo a cómo el conocimiento resulta de la actuación de un agente epistémico. Las respuestas ya no estarían en el estudio de las creencias, estados cognitivos susceptibles de ser verdaderos, ni en la posibilidad de que dichas creencias estén epistémicamente justificadas, sino que habría que atender a cómo alguien logra producir ese bien epistémico.

La epistemología de virtudes se divide generalmente en dos grandes vertientes teóricas: fiabilismo y responsabilismo. Por una parte, su versión fiabilista (la EVF), o fiabilismo agencial (e.g., Sosa, 2007; Greco, 2010; Pritchard, 2020), identifica las virtudes epistémicas con las facultades cognitivas estables y fiables de los agentes —como la visión, la memoria, o la capacidad inferencial—, en la medida en que tienden a la producción de creencias verdaderas. Heredera directa del fiabilismo de procesos (Goldman, 1976), la EVF recibe una marcada impronta externista y, por lo general, veritista, siendo lo fundamental para entender la naturaleza del conocimiento y su valor distintivo que nuestras capacidades cognitivas acierten regularmente en la verdad.

La otra gran vertiente, el responsabilismo (e.g., Montmarquet, 1993; Zagzebski, 1996; Baehr, 2011) enfatiza la necesidad de vincular ambas cuestiones a los rasgos intelectualmente valiosos de la personalidad de los agentes epistémicos —como la apertura mental, el coraje intelectual, la humildad intelectual o la diligencia epistémica. Sólo éstos, y no las capacidades brutas (por muy fiables que sean), serían propiamente objeto de elogio o culpabilización, debido a su relación con la voluntad. Dejando la fiabilidad externa en un segundo plano, el responsabilismo tiende a ser más afín al internismo, dado que un agente podría presentar esos rasgos meritorios aun estando sistemáticamente en escenarios escenario epistémicamente engañosos, donde su excelencia intelectual no les permite lograr la verdad de manera fiable.

A pesar de sus diferencias, ambos planteamientos comparten un compromiso común, respondiendo a las grandes preguntas por el conocimiento, la pregunta por su naturaleza y la pregunta por su valor distintivo, apelando a la calidad epistémica de la agencia. El conocimiento, bien epistémico por antonomasia, sería algo esencialmente acreditable o meritorio. Esto invita a preguntar, como haremos aquí, hasta qué punto la epistemología de virtudes coincide en sus planteamientos teóricos con la lógica moral y política de la llamada “meritocracia”, modelo social donde las recompensas se asignan en función del mérito individual percibido.

En este artículo, nos centramos en la epistemología de virtudes fiabilista por dos razones principales:

(1) En primer lugar, entre las dos vertientes dominantes de la epistemología de virtudes, es la fiabilista la que está más estrechamente acoplada con un mecanismo de atribución que desvincula el valor epistémico del esfuerzo, la dificultad o el merecimiento moral, y en su lugar depende únicamente del éxito atribuible al funcionamiento fiable de las facultades cognitivas. Esto lo hace especialmente proclive a un modelo de valoración centrado en la calidad de los resultados, que denominaremos creditocracia, que está en consonancia con lógicas sociales más amplias, consonantes con la meritocracia.

(2) Al centramos en la EVF, podemos evaluar críticamente cómo se distribuye el mérito epistémico de maneras que parecen objetivas o imparciales, pero que de hecho reflejan profundas asimetrías sociales y puntos ciegos evaluativos que son efecto de la desatención hacia las condiciones estructurales de la vida epistémica.

Al poner el foco en la EVF no estamos asumiendo que la epistemología de virtudes responsabilista no esté afectada por el problema que señalamos, aunque en su caso sería más controvertido, dado que las virtudes intelectuales que los responsabilistas consideran centrales en la axiología epistémica son más permeables a consideraciones morales o políticas, como la solidaridad o la inclusividad, siendo más discutible que esa forma de epistemología de virtudes sucumba a una lógica meritocrática.

3. TRES MODELOS FIABILISTAS

Presentaremos a continuación teorías destacadas de la EVF, propuestas por Ernest Sosa, John Greco y Duncan Pritchard, con el fin de destacar sus supuestos comunes y preparar el terreno para nuestro análisis crítico ulterior.

3.1. Ernest Sosa: competencia, meta-competencia y conocimiento pleno

Según el influyente planteamiento de Ernest Sosa (2007), el conocimiento es un tipo de logro donde el acierto cognitivo (la verdad de la proposición) manifiesta la competencia del agente conforme a un modelo conocido como AAA. Según la celeberrima analogía del arquero, Sosa distingue tres elementos en la evaluación de ese acto: el acierto (Accuracy), la habilidad (Adroitness) y la aptitud (Aptness). Un disparo puede acertar sin ser habilidoso (siendo el acierto puramente fortuito), puede ser habilidoso sin acertar, y puede acertar siendo habilidoso, sin acertar por ser habilidoso (dado que el ejercicio habilidoso podría fallar, y luego obtener un acierto fortuito).

Al igual que los tiros con arco, nuestras creencias pueden ser verdaderas por pura casualidad, pueden deberse a nuestras competencias y facultades (a nuestra vista, nuestra memoria, etc.), tanto si aciertan como si no; y pueden acertar

gracias a nuestras competencias, manifestándolas. Sólo en ese caso, a la creencia resultante, que acierta manifestando competencia, la consideramos conocimiento.

Pero a ese conocimiento, que es meramente creencia apta, Sosa (2014) lo llama “conocimiento animal”, o “cognición animal”, al ser resultado de una mera competencia de primer nivel para dar en la verdad, aunque le faltaría aún lo que Sosa denomina una perspectiva “reflexiva”. Ésta requiere una capa adicional de competencia, que se alcanza cuando el agente no solo acierta aptamente, sino que además sabe que está en condiciones de acertar. Esto implica una meta-competencia o meta-fiabilidad, que permite al agente evaluar reflexivamente la fiabilidad de sus propias facultades en un contexto dado. Esta perspectiva requiere un juicio acertado según lo que se conoce como el modelo SSS, es decir, relativo a la situación (Situation) en la que se encuentra el agente, el estado en que se encuentra (Shape) y el hecho de que, efectivamente, tiene esa habilidad (Skill). Esta habilidad subyacente (innermost skill) sería una cualidad que subsiste en el agente aunque no se encuentre en la situación ni el estado apropiados para ejercerla. Así, la teoría de Sosa establece una jerarquía de logros cognitivos donde el mérito se manifiesta en la posesión y el ejercicio de competencias de primer y segundo orden que, cuando se coordinan adecuadamente, constituyen “conocimiento pleno”, al que conferimos un valor distintivo.

Podemos pensar en escenarios en los que apuntamos a la verdad, pero cuyo resultado no es deseable por motivos morales. Por ejemplo, un investigador podría descubrir una verdad científica que, aunque correcta desde el punto de vista epistémico, sea empleada para fines perjudiciales o injustos. Un elemento central de la teoría de Sosa (2021) aborda precisamente esta distinción entre el acierto y la competencia en términos epistémicos y morales. Se trata de la noción de dominio de evaluación télico (telic domain of evaluation). Sosa sostiene que los logros, tanto epistémicos como prácticos, se evalúan con respecto a los fines intrínsecos propios de cada dominio. El dominio epistémico se orienta al fin (telos) de la verdad; el práctico, al fin de lo preferible bueno o justo. Esta separación implica que un mismo acto pueda ser epistémicamente apto pero moralmente reprochable, o moralmente loable pero epistémicamente ineficaz. En consecuencia, la competencia epistémica debe entenderse en relación con los fines del dominio de la verdad, no con consideraciones morales o pragmáticas externas.

De lo expuesto se sigue que el modelo epistémico propuesto por Sosa asume un punto de partida individualista, pues tanto el modelo AAA como el SSS y el marco télico de valoración se centran en actuaciones individuales. No obstante, a lo largo de los años Sosa ha manifestado también un profundo interés por los aspectos sociales del conocimiento. Por ejemplo, en (2021) subraya repetidamente que los estándares que permiten evaluar si una actuación es apta se establecen dentro de marcos sociales de valoración, dependiendo de los

estándares que una comunidad epistémica reconoce como adecuados según el dominio, el entorno y el agente. No se exige el mismo grado de exactitud a un estudiante principiante que a un experto. En este sentido, aunque la epistemología de virtudes de Sosa mantiene un fuerte componente individual, su teoría incorpora una dimensión social del estándar de aptitud, que introduce cierta relatividad contextual en la valoración epistémica.

Adicionalmente, Sosa reconoce que las competencias epistémicas pueden no estar exclusivamente confinadas al individuo, sino que también pueden manifestarse en un grupo, siempre que dicho grupo esté apropiadamente constituido e interconectado en un grado mínimo con cierto fin epistémico. Para ilustrar esta perspectiva, establece una analogía con el estado inmaculado de un parque tras un día bullicioso, en el que todos sus usuarios han mantenido diligentemente la limpieza y el orden. En tal escenario, la condición del parque se considera un logro grupal “sin estar asentado en una organización social”, ya que resulta de la colaboración informal de numerosos individuos (Sosa, 2007, p. 94). Cuando se extiende al contexto epistémico social, esto implica que el éxito cognitivo de un individuo puede apoyarse legítimamente en una dinámica social de la que ningún individuo en particular es responsable, y, sin embargo, puede reconocerse como un auténtico logro de carácter colectivo. En sus últimos avances, Sosa (en progreso) teoriza en torno a lo que denomina una “epistemología de la luz del amanecer” (*dawning light epistemology*), apuntando en la dirección de un reconocimiento de las capacidades de la comunidad para generar valor epistémico común, compartido, más allá de los bienes privativos propios de cada uno de los individuos que la componen

Este reconocimiento del entorno y del contexto social introduce una cierta sensibilidad situacional en la evaluación de la aptitud epistémica aunque, como mostraremos más adelante, dicha sensibilidad opera todavía como una variable subordinada al rendimiento del agente individual.

3.2. John Greco: la atribución causalmente más destacada

Según la versión de John Greco (2010, 2012) de la EVF, es fundamental la atributabilidad del acierto cognitivo. El acierto de la creencia ha de deberse a las facultades y virtudes del agente, de tal manera que este merezca crédito por ello. Greco lo justifica siguiendo a Craig (1990) en la idea de que el concepto de conocimiento es una etiqueta social que empleamos para señalar fuentes de información firmemente fiables, y por tanto es esencial ser capaz de trazar el camino desde el acierto hasta su fuente, el agente que acierta, y atribuirle adecuadamente el mérito que merece.

De este modo, Greco comparte con Sosa la idea de que el conocimiento consiste esencialmente en algún tipo de logro del agente, pero no elabora la idea con el concepto de manifestación, sino enfocándose en la validez de la

atribución causal del éxito epistémico al agente a la hora de resolver problemas prácticamente relevantes (Greco, 2012). Su tesis central es que una creencia verdadera cuenta como conocimiento si y solo si la habilidad o competencia del agente es la explicación causalmente más destacada (salient) de por qué la creencia es verdadera, explicación que no sólo ha de señalar que el agente desempeña una función importante en el acierto, sino además que lo hace “del modo correcto”, es decir, un modo que es regularmente fiable para resolver problemas relevantes en su vida práctica. Por el contrario, si son factores externos al agente los que resultan más destacados en la explicación del acierto, lo atribuimos a la suerte, y consideramos su creencia un acierto fortuito, no conocimiento.

Greco utiliza así el marco de la teoría de la atribución para argumentar que, en los casos de conocimiento, el éxito es atribuible al agente de la misma manera que atribuimos a un jugador de baloncesto el mérito de puntuar gracias a su habilidad, y no al azar. Al hacer de la competencia la explicación causalmente más destacada, Greco busca resolver el problema de Gettier: en los casos Gettier, aunque la creencia es verdadera y el agente ejerce su competencia, la verdad se debe principalmente a un factor de suerte, no a la habilidad. Pero su enfoque destaca la prominencia causal de la competencia individual, asumiendo implícitamente que ahí reside de manera generalizada la causa principal del éxito, sin una consideración explícita de las condiciones sociales o contextuales que hacen posible el desarrollo y ejercicio de esa competencia individual, y pueden ser enormemente destacadas en la explicación del éxito, sin que eso invalide la atribución. Volveremos a esta cuestión en el apartado 8.

Por otra parte, en trabajos posteriores, Greco (2020) amplía este marco de la agencia introduciendo una dimensión social de la competencia. Greco sostiene que el conocimiento puede transmitirse entre agentes dentro de una comunidad epistémica siempre que la competencia que explica el acierto se mantenga continua en la cadena comunicativa, siendo la confianza un elemento fundamental. En el caso del testimonio, por ejemplo, el oyente adquiere conocimiento no porque reconstruya individualmente la fiabilidad del hablante, sino porque su creencia está epistémicamente conectada con la misma fuente competencial que generó la creencia del hablante. Así, la fiabilidad y la atributabilidad se entienden dentro de un marco de prácticas cooperativas en las que los estándares de aceptación y transmisión de creencias dependen del funcionamiento normal de las facultades y virtudes epistémicas del grupo.

Aunque Greco asume ese giro social y presta una enorme atención a cómo el conocimiento puede transmitirse dentro de una comunidad, su marco teórico mantiene una lógica de atribución del mérito centrada en la competencia individual. El tipo de conocimiento del que se ocupa sigue siendo aquel que se transmite entre agentes individuales o colectivos, no uno cuya naturaleza sea esencialmente cooperativa o social. En otras palabras, lo social aparece en su

modelo como el medio o canal a través del cual las competencias individuales operan, pero no como una dimensión constitutiva del fenómeno epistémico.

3.3. *Duncan Pritchard: el conocimiento como logro seguro*

Las epistemología de virtudes de Sosa y Greco comparten la intención de ser teorías “robustas”, al considerar que la atributabilidad del acierto a las competencias de los agentes es suficiente para explicar la naturaleza y el valor distintivo del conocimiento. En cambio, la propuesta de Duncan Pritchard (2012, 2016) es una epistemología de virtudes “modesta”, pues no espera tanto de las competencias. Según su perspectiva, es necesario, pero no suficiente, que el conocimiento sea ejercicio de una habilidad o competencia. También es precisa una segunda condición relacionada: la seguridad.

El conocimiento por tanto requiere dos condiciones según Pritchard: habilidad y seguridad. Según la primera, el ejercicio de las capacidades cognitivas del agente debe explicar el éxito cognitivo. Pero no podemos requerir que necesariamente sea esa la explicación más destacada del éxito, al modo de Greco, porque perderíamos de vista muchos casos donde los agentes adquieren conocimiento sin que el ejercicio de su competencia sea realmente la explicación más destacada: casos de testimonio extremadamente fácil, como los señalados por Lackey (2006), donde las únicas competencias realmente relevantes son las de aquella persona que da el testimonio, y no las de quien lo recibe que, no obstante, sabe aquello que se le dice. El conocimiento existe en esas situaciones sin que la intervención de capacidades del que lo tiene sea en absoluto lo más relevante. Esta primera condición hace de su teoría una epistemología de virtudes, si bien de carácter más modesto o débil.

El problema de aceptar como conocimiento ese tipo de situaciones es que entonces podría haber casos en los que se ejercita la habilidad, en el mínimo sentido en que el oyente recibe la información y hace bien en creerla, pero no llega a adquirir conocimiento porque la creencia resultante no es segura. En este tipo de situaciones, afectadas por lo que Pritchard denomina “suerte ambiental” (environmental luck), son análogas al caso fake-barns, que Goldman (1976) atribuye a Carl Ginet. En este tipo de casos, el agente logra dar en la verdad como ejercicio de sus competencias, pero con demasiada facilidad podría haber errado. No es posible, según Pritchard, afinar tanto con la condición de habilidad como para evitar estas situaciones, pues nos veríamos obligados a negar el conocimiento en casos de testimonio sencillo, como los descritos por Lackey. Son dos exigencias contrapuestas, por tanto, que requieren de la estipulación de dos condiciones distintas, aunque relacionadas. De ahí que Pritchard introduzca una segunda condición: la condición de seguridad. El ejercicio de la habilidad debe, según esta segunda condición, ser modalmente seguro. El marco teórico modal que asume aquí Pritchard, de origen leibniziano, es el

desarrollado por Lewis (1986), según el cual existen posibilidades cercanas o lejas en función de cuán diferentes del actual serían los mundos donde acontecen.

En un primer momento, Pritchard (2012) elabora el requisito de seguridad en forma de una Epistemología de Virtudes Anti-Suerte (Anti-Luck Virtue Epistemology, ALVE). Según este primer planteamiento, la creencia verdadera del agente ha de ser modalmente segura, en el sentido de que no puede haber mundos modalmente cercanos donde esa creencia no exista. Pero Pritchard (2016) reformula después la condición de seguridad en términos de riesgo (Anti-Risk Virtue Epistemology, ARVE). El motivo es que lo esencial no es que la creencia verdadera no sea fortuita, sino que no existan mundos posibles cercanos donde esa creencia sea falsa. Esa posibilidad del error, que Pritchard denomina “riesgo epistémico”, es lo que resulta incompatible con el conocimiento, pues nos resistimos a atribuir conocimiento a aquellas personas cuyo logro cognitivo habría podido ser fácilmente un error¹.

En la siguiente subsección examinaremos los elementos que comparten los tres modelos, con el propósito de mostrar que, pese a sus diferencias conceptuales, todos ellos se articulan en torno a una misma lógica meritocrática del crédito epistémico.

3.4. Puntos comunes de los modelos fiabilistas anteriores

A pesar de que hay diferencias pequeñas pero significativas entre Sosa, Greco y Pritchard, sus modelos fiabilistas comparten un núcleo conceptual: conocer equivale a acertar en la verdad de manera competente; el valor epistémico no reside en la verdad de la creencia, sino en el modo en que esta se alcanza. Este desplazamiento constituye la seña de identidad del fiabilismo de virtudes.

El primer rasgo común es la noción de éxito a través de la habilidad. En los tres modelos, la verdad de la creencia recibe un valor distintivo cuando se debe a la capacidad del agente. En el modelo de Sosa, esta relación se formaliza en los esquemas AAA y SSS, donde el acierto cognitivo manifiesta competencia de primer y segundo nivel. Greco reformula esta estructura en términos de atribución causalmente más destacada: el conocimiento es un acierto cuya explicación principal es la competencia del sujeto. Pritchard desplaza la atención hacia el ordenamiento de los mundos posibles en torno al mundo actual, reelaborando en términos modales la exigencia de seguridad del acierto cognitivo. En todos los casos, el conocimiento se concibe como acción cognitiva competente, que merece crédito epistémico porque no es producto de la suerte.

1 Navarro (2019, 2023) ha defendido la necesidad de un planteamiento alternativo, que combine condiciones anti-suerte y anti-riesgo.

El segundo rasgo en común es la noción del crédito epistémico. Si el primer rasgo se centraba en la relación entre éxito y habilidad, este introduce una capa explicativa adicional: la idea de que el valor epistémico del conocimiento deriva del hecho de que la verdad de la creencia pueda atribuirse al ejercicio de las competencias del agente. Dicho de otro modo, el conocimiento es un tipo de éxito que le pertenece al sujeto en virtud de que su logro no es accidental, sino expresión de su capacidad, por cuyo ejercicio se hace acreedor de credibilidad.

En este sentido, aunque sea Greco el que más incide en ello expresamente, el crédito epistémico constituye un eje común de las tres teorías, porque todas ellas entienden el conocimiento como una forma de éxito atribuible al agente. En todos los casos, el conocimiento se valora epistémicamente porque el agente merece crédito por su acierto, en el sentido de que su desempeño hace pertinente el reconocimiento de su valía personal, en tanto que agente epistémico.

El tercer elemento común es la minimización de la dimensión social del conocimiento, que sólo entra en escena en un momento ulterior. En el modelo de Sosa, su análisis de la meta-aptitud se mantiene en el plano del individuo capaz de evaluar su propio rendimiento, por mucho que los estándares conforme a los cuales lo hace procedan de lo social. En Pritchard, el entorno aparece en términos contrafácticos, como condición de seguridad, pero que no incide en que ese entorno modal sea efecto de actuaciones sociales o institucionales que persigan asegurar el acierto. En el caso de Greco, sí es cierto que la dimensión social está presente desde el comienzo, principalmente cuando sostiene (2010; 2020) que el conocimiento es un logro atribuible no solo a individuos sino también a grupos epistémicos o redes de colaboración. En este sentido, las prácticas epistémicas están insertas en sistemas sociales de confianza y dependencia mutua, de modo que la fiabilidad de una creencia individual depende de la integración del agente en una comunidad epistémica bien estructurada. Sin embargo, a pesar de este reconocimiento del entramado social, su análisis continúa evaluando el conocimiento en términos de atribución de crédito epistémico: la comunidad opera como un contexto que permite o restringe el ejercicio adecuado de las virtudes individuales, pero no como una instancia propia del conocimiento mismo (volveremos a esto más adelante). En otras palabras, el entorno social cumple una función instrumental y no constitutiva del conocimiento, y la dirección explicativa es de lo individual hacia lo social.

De este modo, los tres modelos fiabilistas pueden entenderse como variaciones de un mismo paradigma que afecta a todas las teorías de las que tenemos noticias en el marco fiabilista: lo que denominamos un planteamiento “credito-crático”, que basa la atribución de conocimiento en la acreditación de un logro

individual fiable². Todos definen el conocimiento en términos de la relación entre un agente, su competencia y el resultado exitoso de su acción cognitiva. La diferencia está en cómo se lleva a cabo la elaboración teórica de esa relación (desde la aptitud de Sosa hasta el rol causal del agente en Greco, o la seguridad modal de Pritchard).

Esta estructura —la relación entre su carácter individualista y la atribución de crédito— será una de las ideas que, en las siguientes secciones pondremos en cuestión. Pues, si bien el modelo del logro competente explica ciertos aspectos del conocimiento, deja sin atender al rol primigenio de la dimensión relacional y colectiva que caracteriza las prácticas epistémicas reales. Según la alternativa que propondremos, la dirección explicativa habría de invertirse, anteponiendo la dimensión social a la individual, a fin de evitar las implicaciones meritocráticas de estos modelos. Pero antes, en la sección 4, explicaremos en qué consiste el modelo meritocrático, para poder mostrar en la sección 5 en qué sentido el fiabilismo opera con una lógica meritocrática.

4. MERITOCRACIA

Desde los orígenes de la modernidad, numerosos filósofos —como Hobbes, Locke y Rousseau— han intentado analizar la justicia social como fruto de un pacto entre individuos libres y racionales en condiciones de igualdad. La interpretación contemporánea más conocida de esta tradición se encuentra en la obra del filósofo estadounidense John Rawls (1997 [1971]), quien asoció esta idea de justicia con la equidad (fairness). Según Rawls, debemos imaginar el contrato social como el acuerdo al que llegarían los individuos desde detrás de un "velo de ignorancia", es decir, sin conocer su estatus socioeconómico, sexo, género, orientación sexual u otras características contingentes³. Este experimento mental tiene como objetivo garantizar la imparcialidad y la igualdad en los principios fundacionales de la sociedad.

Dentro de esta tradición, la meritocracia se presenta como un mecanismo moderno que busca poner en práctica esos ideales de equidad e igualdad frente al nepotismo y la arbitrariedad, recompensando con riqueza, reconocimiento y

2 No podemos analizar aquí otras teorías en el marco de la EVF que asumen un punto de partida similar, pero entre ellas podemos citar Carter (2023), Kelp (2018), Littlejohn (2018) o Navarro (2015).

3 Aunque no es nuestro objetivo realizar aquí un análisis detallado de las fuentes que dieron lugar al modelo social meritocrático, cabe señalar que el propio término "velo de ignorancia" ha sido criticado por estar corrompido desde su origen, aludiendo a un ideal que en la práctica privilegia a ciertos individuos en función de su raza (Mills, 2009) o de su funcionalidad física y cognitiva (Nussbaum, 2003). Esta observación respalda nuestra tesis de que un modelo social basado en la abstracción de las circunstancias concretas de los sujetos —como el propuesto por Rawls— no conduce a una concepción justa, sino estructuralmente distorsionada.

poder a los individuos que lo merecen, en función de su esfuerzo y habilidad (Herrnstein & Murray, 1994).

El mérito se basa en una relación entre éxito y agencia: cuanto más se puede atribuir el éxito de una persona a su competencia y esfuerzo —en lugar de a la suerte, el privilegio o las circunstancias externas—, más se considera merecido ese éxito. En teoría, la meritocracia promueve un entorno justo donde todos tienen la oportunidad de triunfar según sus propias capacidades, independientemente de su origen, alineándose con la idea rawlsiana de una sociedad justa en la que las oportunidades se distribuyen por igual y las recompensas sociales se obtienen mediante el logro personal (Rendueles, 2020). Una sociedad meritocrática, así entendida, parece deseable, pues fomenta la responsabilidad personal, la motivación hacia la mejora personal, y un sentido de justicia arraigado en la igualdad de oportunidades, prometiendo "oportunidades idénticas para subir la escalera del éxito" (Sandel, 2020).

Sin embargo, como ya hemos avanzado, esta imagen positiva que acabamos de mostrar de la meritocracia ha sido cada vez más cuestionada, por razones que consideramos acertadas.

Sandel, en su obra *La tiranía del mérito* (2020), saca el proyecto meritocrático del ámbito abstracto e ideal en el que se lo presenta, y examina cómo funciona de hecho en las sociedades del mundo real. Argumenta que este sistema alienta a quienes tienen éxito a creer que sus logros son enteramente el resultado de su propio talento y esfuerzo mientras que, a quienes fracasan, se les lleva a interiorizar su falta de éxito como una deficiencia personal, o como algo achacable simplemente a la mala suerte. De esta manera, la meritocracia legitima la posición social de los privilegiados presentándola como el resultado merecido de su propia virtud y trabajo duro, mientras socava la autoestima y el reconocimiento social de aquellos que se quedan atrás, invitándoles a pensar que, o bien merecen menos que el resto, o bien su situación se debe a una mera lotería de la que nadie es culpable (Young, 2000).

Esta ideología invita a asumir una visión moral del éxito: los ganadores se sienten con derecho a su éxito, que se interpreta como prueba de su virtud. Uno se vuelve plenamente responsable tanto de su propio éxito como de su propio fracaso, quedando minimizadas las dimensiones estructurales y relacionales que dan forma a todo desarrollo y logro humano. La creencia de que los individuos son los únicos autores de su éxito ignora las condiciones sociales y materiales que posibilitan el acceso a los recursos, cuando, en realidad, el acceso al conocimiento y el desarrollo de capacidades rara vez dependen únicamente del mérito individual; más bien, surgen de una compleja red de factores educativos, económicos, culturales y sociales (Brown, 2023). Todas las actuaciones que determinan el éxito social surgen en realidad de procesos colectivos: entornos de aprendizaje colaborativo, progresos acumulados, herramientas compartidas y

sistemas de investigación y experimentación cada vez más especializados (Broncano, 2020). Cuanto más avanzada se vuelve una sociedad, más dependen de las contribuciones de los individuos del andamiaje que proporciona el contexto social.

Existe, además, una paradoja central: aunque la meritocracia se basa en el esfuerzo, suele recompensar resultados que exigen poco esfuerzo a quienes poseen habilidades innatas. Si el mérito implica esfuerzo, el éxito sin esfuerzo no puede considerarse merecido. Sin embargo, los sistemas meritocráticos confunden habilidad con esfuerzo y recompensan ambos por igual, ignorando las ventajas innmerecidas.

En resumen, si bien la meritocracia se presenta como un sistema de justicia y equidad, en última instancia, oscurece las dimensiones estructurales y relacionales del logro, fomenta la exclusión epistémica y social, y socava los mismos ideales igualitarios que afirma defender.

En este artículo, nos alineamos con los críticos del modelo meritocrático. Creemos que, si bien la meritocracia se presenta como un sistema justo e igualitario, su promesa de recompensar el esfuerzo y la habilidad oculta las estructuras subyacentes de privilegio que determinan quién tiene acceso a las oportunidades en primer lugar. La apariencia de equidad enmascara los puntos de partida desiguales desde los que compiten los individuos, legitimando la ventaja como si fuera ganada y retratando la desventaja como merecida. Al no dejar como alternativa más que la apelación a una buena o mala suerte de la que nadie es responsable, la meritocracia refuerza la exclusión social y justifica las desigualdades sistémicas que no son en absoluto fruto de la mera serendipia. Con ello, desalienta la responsabilidad colectiva y oculta la compleja red de condiciones —sociales, epistémicas, materiales— que hacen posible el logro e inevitable el fracaso. Lejos de fomentar una sociedad justa, la meritocracia afianza las jerarquías existentes bajo el disfraz de la imparcialidad. En respuesta, proponemos un cambio de perspectiva: en lugar de evaluar a los individuos únicamente en términos de logros aislados, debemos considerar los ecosistemas sociales y epistémicos más amplios en los que surgen esos logros, y trabajar hacia modelos institucionales que prioricen la inclusión, la cooperación y el florecimiento compartido en busca del bien común.

5. ¿EN QUÉ SENTIDO LA EVF ACTUAL ES MERITOCRÁTICA? LA CREDITOCRACIA

La preocupación que motiva este artículo es que la EVF, en su forma actual, reproduce una lógica estrechamente alineada con el pensamiento meritocrático.

Ambos marcos comparten una suposición fundamental: que el éxito, si no se debe a la suerte, es atribuible a la competencia del individuo, que se hace,

por lo tanto, merecedor de crédito. En la EVF, el crédito epistémico —es decir, la atribución de conocimiento— se otorga solo cuando una creencia verdadera surge de facultades cognitivas confiables poseídas por el agente. De manera similar, los sistemas meritocráticos justifican las recompensas sociales —como la riqueza o el prestigio— basándose en que los individuos las merecen debido a su esfuerzo personal y trabajo duro. Sin embargo, la meritocracia tiende a ignorar las condiciones bajo las cuales se logra el éxito. Asume que el esfuerzo por sí solo justifica la recompensa, sin la debida atención a las ventajas materiales y sociales previas que podrían haber facilitado ese éxito. Por ejemplo, contar con el privilegio de pertenecer a un grupo social no estigmatizado, ser sistemáticamente reconocido como epistémicamente competente, tener acceso a una universidad privada de élite o a redes de apoyo que lo proveen a uno de recursos epistémicos y fomentan el desarrollo de las propias capacidades. La EVF cae en la misma trampa al centrarse en la manifestación de la competencia epistémica sin cuestionar cómo se desarrollan, mantienen o habilitan diferencialmente dichas competencias en los contextos sociales, según repartos que no son en absoluto fortuitos (ver Code, 2006, 1991) ⁴.

Este paralelismo estructural no es superficial. En ambos casos, el agente es acreditado basándose en un vínculo causal presunto entre su virtud y los resultados exitosos, que ignora activamente la incidencia de factores que no son ni competenciales ni fortuitos.

Reconocemos que hay un aspecto, no obstante, en el que el alineamiento de la EVF con la meritocracia es imperfecto. Dado que no son virtudes responsabilistas (propias de la voluntad y del carácter) las que asumen el papel prominente en la EVF, la importancia del esfuerzo en la atribución del crédito queda reducida, mientras que en el modelo meritocrático, de carácter marcadamente moral, ese aspecto es de suma importancia. Es decir: el crédito epistémico en la EVF no necesariamente sigue la superación de dificultades, el esfuerzo empleado y el merecimiento moral resultante. Lo necesario es que las facultades del agente funcionen de manera fiable en un entorno adecuado, aunque no requieran esfuerzo. En los tres marcos teóricos analizados, el agente puede adquirir conocimiento manifestando competencia, incluso si la tarea es trivial o las condiciones son altamente favorables. En este sentido, hay una diferencia importante entre el papel normativo del crédito en la EVF y el del mérito en el modelo meritocrático. Si la meritocracia se entiende como un sistema de

4 En *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge* (Code, 1991) y *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location* (Code, 2006), Lorraine Code critica el individualismo abstracto de la epistemología tradicional y propone una alternativa situada, relacional y socialmente consciente para comprender el conocimiento. Aunque su trabajo no aborda directamente la analogía que establecemos aquí entre la EVF y la lógica meritocrática o creditocrática, recurrimos a sus planteamientos para destacar el principal error que la EVF debe evitar: desconectar la atribución de competencia epistémica de las condiciones sociales y materiales que posibilitan o limitan su desarrollo.

distribución de valor basado en el esfuerzo personal, el sacrificio y el merecimiento moral, entonces la EVF no encaja completamente en ese modelo. Por eso, la estructura evaluativa de la EVF se describe mejor como una forma de creditocracia: un sistema en el que el valor epistémico se otorga basándose únicamente en el desempeño competente del agente, independientemente de cómo se adquirió esa competencia, cuán difícil fue la tarea o si el agente tuvo un acceso justo a las condiciones que permiten el éxito.

Lo que la EVF comparte con la ideología meritocrática, entonces, no es su compromiso de recompensar el esfuerzo o el merecimiento moral, sino su lógica de atribución subyacente: la idea de que los resultados exitosos, cuando no se deben a la suerte, deben atribuirse a las capacidades individuales. Pero lejos de ser éste un elemento paliativo de los defectos que señalamos, la proximidad entre la EVF y los marcos meritocráticos se vuelve aún más problemática. Al abstraerse de las condiciones sociales y materiales que posibilitan la cognición confiable —como el acceso a la educación, entornos de apoyo o la protección contra la injusticia epistémica—, la EVF corre el riesgo de legitimar jerarquías epistémicas que no son meramente fortuitas sino, lamentablemente, productos de la desigualdad de oportunidades, y nada puede hacer el agente epistémico por compensarlo mediante el esfuerzo⁵.

En este sentido, la lógica que subyace a la EVF no solo es engañosa; es potencialmente excluyente. Refuerza una forma de creditocracia, en la que los agentes son valorados o desacreditados basándose en el desempeño epistémico observable, sin tener en cuenta si tuvieron o no un acceso equitativo a los medios para desarrollar tales competencias en primer lugar, si su actuación está facilitada o impedida por las circunstancias sociales donde se ejerce, ni si contribuye de hecho a la mejora social, conforme al esquema de valoración que hace de su contribución algo potencialmente valioso. Lo que parece conocimiento "ganado" puede, de hecho, reflejar el acceso a mejores herramientas, capacitación y reconocimiento sociales, factores distribuidos de manera desigual entre los grupos y a menudo moldeados por la desigualdad estructural. El valor distintivo del conocimiento no resulta de su condición de logro individual aislado, sino, recordemos el planteamiento de Craig, de su potencial beneficio social, y a su vez está intrínsecamente ligado a un contexto que le da significado y posibilita la competencia epistémica. Todo ello hace imprescindible reconocer las condiciones sociales y materiales para una comprensión completa de la virtud epistémica.

En resumen, sostenemos que la EVF no solo está accidentalmente alineada con el pensamiento meritocrático, sino que reproduce la suposición de que el

5 Este es uno de los motivos por el que el responsabilismo, que admite con más flexibilidad la introducción de dimensiones morales o cuasi-morales en la axiología epistémica, sería menos proclive a los problemas que aquí señalamos.

desempeño epistémico fiable, dondequiera que se encuentre, es una base apropiada para atribuir conocimiento, y que dicho desempeño es siempre una expresión de la virtud individual. Este encuadre creditocrático oculta una pregunta de índole político, esencial para determinar quién llega a cultivar y ejercer la competencia epistémica, y bajo qué condiciones.

Una opción en este punto es considerar que los argumentos esgrimidos invitan a abandonar el planteamiento fiabilista, en beneficio quizás de una concepción responsabilista, crítica desde una perspectiva política, de la epistemología de virtudes. Pero creemos que subsisten razones de fondo para la defensa del fiabilismo, dado que reconoce con más claridad la necesidad de que la normatividad epistémica esté vinculada a la producción fiable del valor central que debe perseguirse en el ámbito epistémico, a saber, la verdad y el conocimiento. Por ello, confiamos en que no todo esté perdido para la EVF y, en lo que resta, defenderemos que no tiene por qué ser necesariamente meritocrática. Sostenemos que es posible reformularla de modo que resista esta perniciosa tendencia y que reconozca, en cambio, la inserción social de la agencia epistémica. Si estamos en lo cierto, aún queda alguna posibilidad de convertir la EVF en un marco más sensible a las condiciones de injusticia estructural y a la distribución desigual de los recursos epistémicos.

6. CÓMO PUEDE EVITAR LA EVF CAER EN UN MODELO MERITOCRÁTICO

Hasta ahora, hemos argumentado que la EVF refleja inherentemente una lógica meritocrática: considera que la naturaleza del conocimiento, y su valor distintivo, reside en que es un logro cognitivo acreditable al agente epistémico basándose en el ejercicio confiable de sus facultades cognitivas, presuponiendo que el éxito es un indicador justo de la virtud o el merecimiento individual. Hemos sostenido que la EVF funciona más exactamente como una creditocracia: un sistema donde el valor se asigna únicamente sobre la base de la competencia manifiesta, sin atender al valor moral resultante del esfuerzo o la dificultad. Pero esa atribución sigue haciéndose independientemente de cómo se adquirió esa competencia, si la tarea facilitada o impedida por el contexto social, si contribuyó al beneficio colectivo, o si los agentes tuvieron un acceso equitativo a las condiciones que hicieron posible el éxito.

Vemos así la necesidad de revisar críticamente cómo se conceptualiza y atribuye el crédito epistémico, y nuestro objetivo ahora es argumentar que la EVF debe cambiar su mirada evaluativa del agente aislado al campo social más amplio en el que se ejerce la agencia epistémica, a fin de no reproducir la lógica excluyente de las jerarquías basadas en el mérito o el crédito. Esto implica reconocer el conocimiento no solo como el producto de facultades individuales que operan en el vacío, sino como un fenómeno fundamentalmente relacional y situado socialmente, y con un objetivo marcado por su beneficio colectivo. Lo

que cuenta como conocimiento fiable, qué éxitos se consideran azarosos y qué riesgos significativos, o a quién se considera competente... todo estará moldeado por una perspectiva social que atienda a historias de inclusión y exclusión.

Tradicionalmente, cuando la EVF aborda la dimensión social, asume que el conocimiento colectivo surge de la suma y coordinación de competencias individuales: primero están las habilidades de cada agente, y luego se combinan para formar capacidades del grupo⁶. Nuestra propuesta invierte esta relación. Sugerimos que las competencias colectivas no sean simplemente un agregado de logros individuales moldeado por necesidades de coordinación, sino que la estructura social y los recursos compartidos guíen y condicionen la valoración fiabilista desde el origen. De esta manera, el análisis de la fiabilidad y del acierto no habrán de centrarse primeramente en individuos aislados que posteriormente se coordinan, sino en la interacción entre capacidades individuales y colectivas, con vistas a cómo puede producirse, de manera fiable, un conocimiento que sea valioso y justamente reconocido, más allá del marco individualista.

En consecuencia, en las siguientes secciones proponemos tres elementos clave que la EVF debe incluir:

- (a) definir la actuación cognitiva como un logro social y colectivo, más que meramente individual;
- (b) identificar la producción de conocimiento público y compartido como el fin epistémico a valorar en términos de fiabilidad; e
- (c) incorporar evaluaciones socialmente situadas del riesgo y la suerte, que den cuenta de las condiciones estructurales que afectan a la agencia epistémica.

Los tres apartados siguientes están dedicados a esbozar cada una de estas tres propuestas, cuyo desarrollo quedará para trabajos venideros.

7. CONOCIMIENTO COMO ÉXITO SOCIAL

Como venimos argumentando, el fiabilismo tiene a centrarse de manera estrecha en el acto de la formación de creencias, prestando insuficiente atención a un contexto más amplio que permite al agente estar en posición de emitir

⁶ Ejemplos destacados de esta perspectiva, que hace avanzar a la EVF hacia la perspectiva social sin abandonar un punto de partida individualista, son Pritchard y Palermos (2016), Green (2017) o Frost-Arnold (2023). Consideramos que lo preciso es desvincular la estimación de la fiabilidad y la competencia del ejercicio de competencias individuales, y no dejar para un segundo momento la postulación de principios que supongan el paso hacia la coordinación moral y política. No necesitamos entender cómo individuos cognitivamente fiables por separado se coordinan socialmente, sino cambiar nuestro modo de valorar la fiabilidad para que, desde el origen, se plantee en términos socialmente críticos.

creencias verdaderas. Pero restringir la evaluación al paso final de la formación de la creencia resulta arbitrario, como Navarro y Pino (2024) han mostrado con respecto al marco télico del Sosa más reciente. Por el contrario, la adquisición, el ejercicio y el reconocimiento social de las habilidades cognitivas pueden ser en sí mismos más o menos fiables, y pueden influir significativamente en la fiabilidad del rendimiento cognitivo final.

Uno de los puntos comunes de los modelos fiabilistas expuestos es la prioridad explicativa que otorgan al individuo frente a la colectividad y al papel que esta desempeña en la atribución del crédito epistémico.

A primera vista, podría parecer que el giro de Pritchard y Palermos (2016) hacia el conocimiento extendido y distribuido introduce una alternativa capaz de superar ese sesgo meritocrático individualista. En su propuesta, la combinación del fiabilismo de virtudes con el externismo activo —particularmente con la hipótesis de la cognición extendida— permite pensar en agentes epistémicos cuyas capacidades cognitivas se distribuyen más allá de los límites del individuo. Este desplazamiento conceptual abre la posibilidad de hablar de creencias verdaderas formadas a través de habilidades cognitivas que integran tanto componentes internos como externos al sujeto.

El paso siguiente en su argumento consiste en considerar no sólo agentes extendidos, sino también agentes epistémicos distribuidos que manifiesten habilidades epistémicas emergentes de la interacción social entre los miembros de un grupo. Estas habilidades no serían reducibles a la suma de las competencias individuales, sino que configurarían un agente epistémico colectivo, responsable de la formación y sostenimiento de creencias verdaderas como totalidad⁷. Ejemplos de este fenómeno serían los equipos científicos de investigación, donde el conocimiento producido depende de la integración coordinada de múltiples agentes humanos y no humanos, que generan un “agente epistémico colectivo” que es más que la suma de sus partes, capaz de detectar errores, ajustar estrategias y sostener procesos de creencia en virtud de su integración cognitiva (Pritchard & Palermos, 2016, p. 12).

Desde esta perspectiva, el conocimiento colectivo no requiere una creencia “compartida” o “aceptada” por consenso, sino una dinámica de atribución de crédito epistémico al grupo como totalidad (Pritchard & Palermos, 2016, p. 13). En términos fiabilistas, el crédito se distribuye entonces entre los miembros como partes constitutivas de un único agente epistémico compuesto.

Aunque esta propuesta parece romper con el individualismo, este giro de Pritchard y Palermos sigue definiendo el valor epistémico en función del crédito

7 El desarrollo de una epistemología de grupos no sumativista en el marco de la EVF requiere afrontar lo que Kallestrup (2016) denomina una “disanalogía crucial” entre agentes individuales y colectivos, problema que Pino (2021) muestra que es superable.

del agente (sea individual o colectivo) respecto del acierto. Lo que cambia es la escala del agente, pero no la lógica de atribución: el crédito sigue siendo el criterio que justifica la asignación de conocimiento, lo cual puede dar lugar a lógicas perversas análogas a las de la meritocracia individualista, solo que entre grupos y colectivos (y no muy lejos de ello se encuentra en ocasiones la práctica científica a nivel internacional). Por ello, es necesaria la inclusión de los factores sociales, históricos y estructurales que condicionan la capacidad de los agentes de contribuir al conocimiento como parte de dicha atribución crediticia. No se trata de ampliar el agente a un grupo, sino de reconocer que el éxito epistémico nunca es completamente individual: depende de redes y recursos sociales. Así, no se trata únicamente de un requisito moral o político añadido, sino de un ajuste conceptual de lo que entendemos por conocimiento y por crédito epistémico: el acierto y la fiabilidad deben interpretarse en el marco de la interdependencia social que posibilita la formación de creencias verdaderas.

En este sentido, el modelo de virtud fiabilista distribuida podría verse como una versión sofisticada de la meritocracia epistémica: en lugar de premiar al individuo que acierta por su habilidad, se reconoce al grupo que acierta por su integración eficiente. Pero la lógica evaluativa sigue siendo creditocrática, centrada en la atribución del éxito con independencia de las condiciones estructurales y relaciones de poder que lo hacen posible. Ignorar esta variabilidad equivale a asumir un campo epistémico neutral, donde todos compiten bajo las mismas reglas y condiciones, cuando en realidad los riesgos epistémicos —como la marginación testimonial, la opresión epistémica o la falta de acceso a recursos cognitivos— están desigualmente distribuidos. Es decir, al atribuir crédito y decidir qué se considera un éxito, ya hay factores que dependen de la relación entre la persona y la actividad, factores que predeterminan el éxito y no son neutros con respecto a cómo valoramos la fiabilidad. Así, de manera consciente o inconsciente, valoramos conforme a ciertas actividades que priorizan cierto tipo de agente y cierto tipo de éxito, lo cual condiciona cómo evaluamos la fiabilidad. De manera similar, decidir qué aspectos del éxito son los más destacados (según el modelo de Greco) o qué escenarios considerar como “posibles” para juzgar si el acierto se debe a la habilidad o a la suerte (según el modelo de Pritchard) también depende del contexto, dejando fuera otros factores y reforzando un sesgo centrado en el individuo y en su supuesto mérito personal.

Volviendo al ejemplo del laboratorio científico, la atribución de conocimiento al grupo se fundamenta, en este marco, en el grado de integración funcional entre sus componentes: cuanto más coordinadas y fiablemente interconectadas están las partes —investigadores, instrumentos, protocolos—, mayor es el crédito epistémico que se reconoce al sistema como agente colectivo. Sin embargo, este modo de valoración sigue limitado por el paradigma fiabilista del crédito atribuible: la integración cuenta únicamente en la medida en que contribuye al acierto, no como expresión de las condiciones históricas, materiales y

relacionales que configuran la posibilidad misma de conocer. Comprender el conocimiento de una comunidad exige ir más allá de su eficacia integrativa y atender a las condiciones materiales e institucionales que median sus procesos epistémicos, generar de una identidad colectiva que sea justa y equitativa, y fomentar modos de participación y reconocimiento que vayan en beneficio de la autonomía colectiva.

Estos son aspectos relativos a quién ha de estimarse como agente fiable. En la sección siguiente, desplazaremos la atención hacia qué debe tomarse como objetivo del proceso fiable, es decir, qué aspiramos a producir mediante nuestras prácticas epistémicas.

8. CONOCIMIENTO COMO BIEN COMÚN

El modelo predominante en la EVF ha estado enfocado en la obtención de conocimiento como bien privado, atribuible a un individuo, cuyo carácter público o compartido llega ulteriormente gracias a nuestra tendencia a la colaboración. El énfasis predominante está en las atribuciones de conocimiento individuales —del tipo “S sabe que p”, criticadas de manera notable por Code (2020)—, que fomenta un marco epistémico competitivo, que sólo posteriormente puede enmarcarse en acciones de transmisión, cooperación y solidaridad. Este enfoque tiende a valorizar el éxito personal en la obtención de algo privado, creencias verdaderas, sin considerar cómo ese éxito puede redundar en beneficio social, en respuesta a la estructura social, los recursos educativos, las instituciones y los canales de transmisión de información que lo hicieron viable, posibilitando el ejercicio de la capacidad de un agente para llegar a conocer.

Proponemos que, por el contrario, el modelo fiabilista se aplique a producción de conocimiento público, colectivo y compartido, de modo que se reconozca que el valor inherente a nuestras prácticas epistémicas reside en que permiten ampliar el rango de lo sabido, de lo que sabemos, más que de lo que cada uno sabe por separado. Siguiendo la intuición de Craig, creemos que ahí reside la auténtica fuente del valor distintivo del conocimiento: en que no es únicamente un tesoro individual y privativo, sino un recurso social disponible para la publicidad y el reconocimiento, un recurso que debe gestionarse de manera equitativa y cooperativa (Broncano 2020). En otras palabras: el fiabilismo no tiene por qué centrarse en la producción fiable de un bien epistémico privado, ceñido a la psique de su poseedor individual, sino que la fuente última de la normatividad epistémica ha de reconocerse en la fiabilidad en la producción de un bien público, compartido, común, del que todos hayamos de beneficiarnos (no sólo en sentido práctico, sino también, fundamentalmente, en un sentido epistémico).

En este contexto, la propuesta de Greco (2016b, 2021) sobre el conocimiento común ya avanza algunas pistas interesantes. Greco distingue entre tres tipos de conocimiento: el conocimiento generado, que alguien descubre por sí mismo; el conocimiento transmitido, que se recibe mediante testimonio; y el conocimiento común, que forma parte de un acervo compartido dentro de la comunidad epistémica, disponible para todos los miembros sin necesidad de ser descubierto individualmente ni de ser enseñado de manera específica. Según Greco, las proposiciones bisagra (hinges) pertenecen a esta tercera categoría. Funcionan como supuestos básicos y tácitos, estructurales para todo nuestro sistema de justificación y acción cognitiva. Greco considera que este conocimiento circula dentro de la comunidad epistémica de manera “libre”, en el sentido de que su uso no requiere estrictos controles de veracidad una vez que están establecidas. Y los últimos avances de Sosa (en progreso) que antes apuntábamos, en torno a lo que denomina una “epistemología de la luz del amanecer” (dawning light epistemology) parecen apuntar en esta misma dirección.

Si bien esta manera de entender el conocimiento en la colectividad resulta iluminador, no obstante, como enfatiza Coliva (2023), esta caracterización corre el riesgo de simplificar excesivamente los procesos sociales que hacen posible la disponibilidad del conocimiento. Ese conocimiento bisagra, aunque pueda considerarse conocimiento común, no es accesible automáticamente; su aprendizaje y uso dependen de la socialización, la educación y la transmisión dentro de prácticas comunitarias, dependiendo, por tanto, de estructuras sociales, docentes, instituciones y redes de confianza, que permiten que sean comprendidas y utilizadas por los miembros de la comunidad.

Por ejemplo, consideremos la enseñanza en una universidad. Si evaluamos el conocimiento según un enfoque individualista, se valorará principalmente el rendimiento de cada estudiante: quién resolvió correctamente un problema, quién formuló la hipótesis más acertada o quién obtuvo mejores calificaciones en un examen. El crédito epistémico se asigna al individuo en función de su habilidad y su historial de aciertos personales. Pero si evaluamos el conocimiento como un bien común, el foco se desplaza hacia el sistema educativo y la comunidad epistémica: la calidad de los materiales de aprendizaje, la mediación docente, los espacios de discusión y experimentación, la disponibilidad de laboratorios e instrumentos, y la transmisión de conceptos y habilidades dentro de la comunidad. Aquí, el éxito epistémico no se reduce a los logros de un estudiante concreto, sino que depende de la capacidad del sistema para permitir que sus miembros adquieran, comprendan y utilicen el conocimiento

9. EVALUACIONES SOCIALMENTE SITUADAS DEL RIESGO Y LA SUERTE EPISTÉMICAS

A fin de distinguir el conocimiento del mero acierto fortuito, cada uno de los tres autores analizados han propuesto otros tantos criterios para determinar si el éxito cognitivo resulta de la competencia o de la suerte. Estos criterios suelen formularse en términos modales o metafísicos abstractos, centrándose en los rasgos de la propia actuación cognitiva, sin atender a su contexto ni a sus condiciones de posibilidad.

Contra este modo de proceder podemos aducir que, en la práctica, la literatura en metaética y teoría política en torno al igualitarismo ha mostrado que nuestras valoraciones sobre qué constituye riesgo o suerte están profundamente moldeadas por expectativas sociales y supuestos de trasfondo que es difícil sacar a la luz (Ward, 2024). Por ello, a fin de prevenir formas de exclusión, opresión o injusticia epistémica, es necesario reconsiderar desde una perspectiva crítica la relación interna entre acierto, suerte y riesgo, y aclarar cómo las dinámicas sociales afectan a la estimación de si un acierto fue fortuito o azaroso.

Conviene señalar algunos ejemplos, y seleccionaremos tres: nuestra tendencia a culpabilizar a las víctimas de sus propios fracasos, la tendencia a considerar como fortuitos errores personales que en realidad son efecto de injusticias sociales, y la tendencia a evaluar el riesgo de manera sesgada según la posición social o el contexto político.

En primer lugar, según el conocido fenómeno de la “creencia en un mundo justo” (Lerner 1980), necesitamos asumir que vivimos en un mundo mayormente predecible y manejable, en el que nuestras decisiones, salvo circunstancias excepcionales, conducen hacia los resultados favorables que perseguimos. Sabemos que la realidad está lejos de ese ideal, pero tácitamente tendemos a considerar los fracasos como efecto de malas decisiones de las que, de un modo u otro, somos culpables. Esto da lugar a la “culpabilización de la víctima” (victim-blaming), ya que tendemos a justificar desigualdades atribuyendo las desgracias a defectos del individuo para mantener la ilusión de un mundo justo. Llevado al ámbito epistémico, podemos elaborar la idea en términos de Sosa: dada nuestra tendencia a este pernicioso sesgo y a culpabilizar a las víctimas de su propio fracaso, quedará comprometida nuestra capacidad de determinar cuándo la falsedad de una creencia se debe a una carencia de la competencia interna del agente (un déficit de su innermost skill), cuándo se debe a condiciones más circunstanciales (shape) y cuándo a circunstancias externas inusuales donde esa competencia no puede manifestarse (situation). Lo que en una descripción metafísica de la estructura de la competencia parece neutro resulta estar cargado de presuposiciones socialmente establecidas acerca del supuesto orden preestablecido de un mundo pretendidamente justo. Similares consideraciones podrían desarrollarse con respecto a cuándo es la competencia del agente lo

realmente destacado en la explicación de su fracaso, al modo de Greco, o cuáles son los parámetros para determinar la cercanía de mundos posibles relevantes, al modo de Pritchard.

Un segundo ejemplo de cómo nuestra valoración de la suerte y el riesgo está tácitamente afectada por condicionamientos sociales y políticos, ejemplo que en cierto modo es inverso al anterior, está en nuestra tendencia a considerar como “suerte cósmica” lo que, en el fondo, es resultado de un sistema opresivo e injusto. Esta tendencia se expresa con claridad en las racionalizaciones de modelos sociales que aspiran a compensar la suerte con políticas de redistribución que, paradójicamente, quedan ciegas a los efectos de esa supuesta lotería metafísica. Como bien señala Anderson (1999, 289-90), muchos de estos supuestos efectos de la fortuna, bendiciones o maldiciones de misterioso origen, son en realidad resultado directo y previsible de estructuras sociales injustas, que siempre benefician y perjudican a los mismos, de manera nada azarosa. Los reequilibrios igualitaristas deberían de tener en su punto de mira no la suerte cósmica, sino la desigualdad generada por estos sistemas sociales injustos. Del mismo modo, sería preciso atender al caso del infortunio epistémico para afinar con justicia en nuestros diagnósticos en términos de virtudes y capacidades, a fin de evitar que la supuesta intervención de la suerte no sea en realidad más que el efecto predeterminado de una estructura socialmente inadmisibles.

Un tercer ejemplo atañe a nuestra valoración del riesgo. Es difícil ponderar en cada actuación humana cuándo el riesgo del fracaso es sensatamente asumible y cuándo no, sobre todo en su relación con la virtud de la valentía y el vicio de la cobardía. Tendemos a considerar como heroicas y valerosas las actuaciones que se conforman con nuestro modelo social (vemos como valeroso afrontar riesgos que preservan el status quo, si somos conservadores, o que aspiran a trastornarlo, si nuestra tendencia es progresista), mientras que consideramos temerarias o insensatas las actuaciones que no son acordes con nuestra ideología. De este modo, el riesgo asumido se evalúa de modo distinto según si el fin se percibe como legítimo o no (Rozell 2020). Y nuestra valoración del riesgo es muy diferente si consideramos a sujetos socialmente privilegiados o socialmente desfavorecidos, tendiendo a considerar a los primeros como valientes pioneros y lo segundos como imprudentes irresponsables (Iatridis, T., & Fousiani, K., 2009). Y valoramos de manera distinta la relación entre éxito y capacidad si estamos considerando nuestra propia actuación o si actuamos como observadores de la actuación ajena (Jones, E.E. & Nisbett, R.E., 1987), así como si el agente es uno de los nuestros o perteneciente a otro grupo social.

Estos no son más que algunos ejemplos de cómo diversos sesgos socavan la objetividad de nuestros juicios sobre cuán arriesgada es una actuación en general, y no ha de extrañar que también afecten a las actuaciones cognitivas. ¿Sería fortuito, por ejemplo, el acierto al interpretar cierto dato estadístico como evidencia a favor de cierta medida política, pero no otra? ¿Sería arriesgado creer

el testimonio de alguien oprimido epistémicamente, o precisamente su testimonio manifiesta valentía intelectual, al enfrentarse al prejuicio circundante? Ya hemos visto que la ponderación del riesgo es un aspecto fundamental tanto en la perspectiva de Sosa (para quien la perspectiva reflexiva suele ser descrita en términos de una correcta valoración del riesgo del error) como en la de Pritchard (tras el giro de su planteamiento dual hacia una epistemología de virtudes anti-riesgo). Y la valoración de riesgos epistémicos debería tomar en consideración los efectos del contexto político de la cognición.

De estos tres ejemplos podemos extraer al menos dos implicaciones importantes para la epistemología de la virtud: primero, queda en cuestión la supuesta neutralidad de los criterios fiabilistas de conocimiento, pues lo que cuenta como “éxito derivado de la capacidad” o como ejercicio de una facultad “apta” no puede evaluarse al margen del entorno social del agente; y, segundo, se revela el peligro de reforzar la injusticia epistémica si seguimos aplicando estos criterios sin una reflexión crítica sobre los prejuicios que manifestamos en su aplicación⁸.

10. CONCLUSIONES

En este trabajo, hemos abordado la cuestión de si la Epistemología de la Virtud Fiabilista (EVF), en sus formulaciones contemporáneas, se alinea inadvertidamente con la lógica de la meritocracia, un modelo social que, si bien promete justicia basada en el mérito individual, a menudo enmascara y perpetúa profundas desigualdades estructurales. Nuestra crítica se ha desarrollado en dos etapas fundamentales, sirviendo de hoja de ruta para una reformulación teórica que busca preservar los compromisos fiabilistas esenciales al tiempo que se resiste a las perversiones de la ideología meritocrática. En primer lugar, hemos clarificado cómo la EVF exhibe los defectos inherentes a la meritocracia. Al centrar la valoración epistémica en el logro cognitivo individual—la aptitud que resulta del ejercicio de una competencia en un acierto—, modelos influyentes como los de Sosa, Greco y Pritchard tienden a abstraer al agente epistémico de su contexto social y material. Esta abstracción conduce a lo que hemos llamado una creditocracia, donde el conocimiento se atribuye y valora como un éxito personal, independientemente de las condiciones de posibilidad que hicieron viable el desarrollo y el ejercicio de esas competencias. La crítica no se dirige a la idea de que el conocimiento sea un logro, sino a la forma en que se distribuye el crédito por ese logro. Al ignorar la influencia de los contextos donde los agentes se sitúan (el acceso desigual a la educación, la información y los recursos cognitivos), la EVF corre el riesgo de legitimar jerarquías epistémicas que reflejan

⁸ Esta posibilidad implica cierta paradoja en el fenómeno de la injusticia testimonial, pues ser consciente de la existencia de este tipo de injusticia parece proporcionar razones para perpetrarla (cfr. Navarro & Vizuite, 2025).

y refuerzan las jerarquías sociales preexistentes que son manifiestamente injustas. El éxito epistémico, en este marco, se convierte en una justificación post-hoc de un privilegio, perpetuando los mismos puntos ciegos por los que la meritocracia política ha sido justamente criticada.

El segundo momento de nuestra propuesta ha consistido en explorar cómo el modelo de la EVF puede ser adaptado. Lejos de abogar por el abandono del fiabilismo, hemos propuesto una reconsideración de su marco teórico que lo haga sensible al carácter social de la agencia epistémica. Esta adaptación se ha articulado en torno a tres ejes principales: el logro cognitivo ha de ser considerado como un éxito social, antes que individual; el conocimiento como fin a considerar en la valoración de la eficacia y fiabilidad no tiene por qué ser un bien privado, sino que puede entenderse como bien común, público y compartido; y las evaluaciones de la suerte y el riesgo epistémicos requieren de una perspectiva de crítica social, si queremos que escapen a los sesgos que afectan habitualmente a nuestras valoraciones de suertes y riesgos, méritos y culpas. Si bien hemos mostrado que los modelos fiabilistas ya reconocen el rol social en el acierto epistémico, creemos que siguen siendo profundamente deficitarias en lo relativo a una perspectiva socialmente crítica acerca de cómo el crédito es reconocido en contextos sociales, en la medida en que están generalmente afectados por situaciones de desigualdad y la opresión⁹.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, E. S. (1999). What is the point of equality? *Ethics*, 109(2), 287–337
- Baehr, J. (2011). *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. Oxford: Oxford University Press
- Battaly, H. (2019). Introduction. En H. Battaly (Ed.), *The Routledge Handbook of Virtue Epistemology* (pp. 1–14). New York: Routledge
- Broncano, F. (2020). *Conocimiento expropiado: Epistemología política en una democracia radical*. Akal. Madrid
- Brown, W. (2023). *Tiempos nihilistas*. Lengua de Trapo. Madrid
- Carter, J. A. (2023). *Stratified Virtue Epistemology*. Cambridge University Press.
- Code, L. (1991). *What can she know? Feminist theory and the construction of knowledge*. Cornell University Press.
- Code, L. (2006). *Ecological thinking: The politics of epistemic location*. Oxford University Press.

⁹ Presentamos una versión inicial de este trabajo en el XI congreso de la Sociedad Española de Filosofía Analítica que tuvo lugar en la Universidad de Sevilla en octubre de 2025. Queremos agradecer a esa audiencia los valiosos comentarios recibidos, y particularmente a Aarón Álvarez González, Fernando Broncano, y Modesto Gómez-Alonso, así como al Grupo de Epistemología Social de Sevilla (GRESS). Este trabajo se elaboró en el marco de E-AIMS (New Perspectives on Epistemic Aims), un proyecto de investigación del Gobierno de España, PID2024-156410NB-I00, financiado por MICIU/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE.

- Code, L. (2020). *Epistemic responsibility* (Second edition). State University of New York Press.
- Coliva, A. (2023). Hinges in the knowledge economy: On Greco's common and procedural knowledge. *Synthese*, 201(5), 1-18. <https://doi.org/10.1007/s11229-023-04130-5>
- Frost-Arnold, K. (2023). *Who Should We Be Online? A Social Epistemology for the Internet*. Oxford University Press.
- Goldman, A. I. (1976). Discrimination and Perceptual Knowledge. *The Journal of Philosophy*, 73(20), 771.
- Greco, J. (2010). *Achieving Knowledge. A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. Cambridge University Press.
- Greco, J. (2012). A (Different) Virtue Epistemology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 85(1), 1-26.
- Greco, J. (2016b). Common knowledge. *International Journal for the Study of Skepticism*, 6(2-3), 309-325. <https://doi.org/10.1163/22105700-00603013>
- Greco, J. (2020). *The Transmission of Knowledge*. Cambridge University Press.
- Green, A. (2017). *The social contexts of intellectual virtue: Knowledge as a team achievement*. Routledge, Taylor & Francis Group.
- Herrnstein, R. J., & Murray, C. A. (1994). *The bell curve: Intelligence and class structure in American life*. Free Press.
- Iatridis, T., & Fousiani, K. (2009). Effects of status and outcome on attributions and just-world beliefs: How the social distribution of success and failure may be rationalized. *Journal of Experimental Social Psychology*, 45(2), 415-420.
- Jones, E. E., & Nisbett, R. E. (1987). The actor and the observer: Divergent perceptions of the causes of behavior. En *Attribution: Perceiving the causes of behavior*. Jones, E.E. et al (eds.). Lawrence Erlbaum Associates, 79-94.
- Kallestrup, J. (2016). Epistemología de virtudes grupal. *Análisis. Revista de Investigación Filosófica*, 3(2), 189-216.
- Kelp, C. (2018). *Good Thinking: A Knowledge First Virtue Epistemology* Routledge.
- Lackey, J. (2006). Why we don't deserve credit for everything we know. *Synthese*, 158(3), 345-361.
- Lerner, M. J. (1980). The Belief in a Just World. En *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*. Springer US, pp. 9-30.
- Lewis, D. K. (1986). *Counterfactuals*. Harvard University Press.
- Littlejohn, C. (2014). Fake Barns and False Dilemmas. *Episteme*, 11(4), 369-389.
- Montmarquet, James A. (1993). *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Navarro, J. (2015). No achievement beyond intention: A new defence of robust virtue epistemology. *Synthese*, 192(10), 3339-3369.
- Navarro, J. (2019). Luck and risk: How to tell them apart. *Metaphilosophy*, 50(1-2), 63-75.
- Navarro, J. (2023). Epistemic Luck and Epistemic Risk. *Erkenntnis*, 88, 929-950.
- Navarro, J., & Pino, D. (2024). The boundaries of gnoseology. *Philosophical Studies*.
- Navarro, J., & Vizueté, L. M. (2025). The paradox of testimonial injustice. *The Philosophical Quarterly*, 75(4), 1410-1427.
- Palermos, O., & Pritchard, D. (2016). The distribution of epistemic agency. In P. Reider (Ed.), *For social epistemology and epistemic agency: De-centralizing epistemic agency*. Rowman & Littlefield.

- Pino, D. (2021). Group (epistemic) competence. *Synthese*, 199(3-4), 11377-11396.
- Pritchard, D. (2012). Anti-Luck Virtue Epistemology. *Journal of Philosophy*, 109(3), 247-279.
- Pritchard, D. (2016). Epistemic Risk. *Journal of Philosophy*, 113(11), 550-571.
- Pritchard, D. (2020). 'Anti-Luck/Anti-Risk Epistemology and Pragmatic Encroachment', *Synthese* (2020).
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica
- Rendueles, C. (2020) *Contra la igualdad de oportunidades. Un panfleto igualitarista*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Rozell, D. J. (2020). Values in Risk Assessment. En *Dangerous Science*. Ubiquity Press, 29-56.
- Sandel, Michael J. (2021). *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?*. Penguin Press. New Zealand.
- Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology*. Oxford University Press.
- Sosa, E. (2014). *Judgment and Agency*. Oxford University Press.
- Sosa, E. (2021). *Epistemic explanations: A theory of telic normativity, and what it explains*. Oxford University Press.
- Young, I. M. (2000). *Inclusion and democracy*. Oxford University Press.
- Zagzebski, L. (2001) "Must knowers be Agents?", en *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford University Press.

METASCEPTICISM AND THE TRADITIONAL EPISTEMOLOGICAL PROJECT: SOSA AND STROUD ON STANDARDS OF SUCCESS¹

*METASCEPTICISMO Y EL PROYECTO EPISTEMOLÓGICO
TRADICIONAL: SOSA Y STROUD SOBRE LOS
ESTÁNDARES DE ÉXITO*

DAVID PÉREZ CHICO

Doctor en Filosofía
Profesor en el área de Lógica y Filosofía de la Ciencia
Universidad de Zaragoza
Zaragoza/España
davidpch@unizar.es
Orcid: 0000-0001-7933-8861

Recibido: 30/12/2025
Revisado: 22/01/2026
Aceptado: 16/02/2026

Abstract: The exchange between Ernest Sosa and Barry Stroud on the possibility of a theory of knowledge is usually treated as a quarrel about epistemic circularity. I argue that it is better understood as a clash over standards of success for epistemology. On Sosa's virtue perspectivism, reliability and apt belief fix the aim of epistemology. On Stroud's view, philosophical success requires first-person accessibility and non-circular understanding. The dispute about circularity is therefore derivative. Drawing on Pérez Chico and Sanfélix's notion of metascepticism, I propose an operational test that distinguishes genuine reform from metascepticism in the strict sense. The result is a way of classifying positions that clarifies what success in epistemology can coherently amount to.

1 This work is part of the following research projects funded by the Ministry of Science and Innovation of the Government of Spain: "Looking at The World With New Eyes: Perspectives, Frames, and Philosophical Perspectivism" (Reference: PID2022-142120NB-I00) and "Thomas S. Kuhn's Models of Scientific Change: Theoretical Problems and Empirical Challenges" (Reference: PID2022-14892NB-I00).

Keywords: metascepticism, traditional epistemological project, philosophical satisfaction, virtue perspectivism, Sosa, Stroud

Resumen: El intercambio entre Ernest Sosa y Barry Stroud sobre la posibilidad de una teoría del conocimiento suele entenderse en términos de una disputa sobre la circularidad epistémica. Sostengo que el intercambio se entiende mejor como un desencuentro sobre cuáles son los estándares de éxito de la epistemología. De acuerdo con el perspectivismo de la virtud de Sosa, son la fiabilidad y la creencia adecuada las que fijan el objetivo de la epistemología. De acuerdo con Stroud, el éxito filosófico requiere accesibilidad en primera persona y un tipo de comprensión no circular. Basándome en la noción de metaescepticismo de Pérez Chico y Sanfélix, propongo un test que ayuda a distinguir la reforma genuina del metaescepticismo en sentido estricto. El resultado es una forma de clasificar posiciones que aclara en qué puede consistir el éxito en epistemología.

Palabras clave: metaescepticismo, Proyecto epistemológico tradicional, satisfacción filosófica, perspectivismo de la virtud, Sosa, Stroud.

1. INTRODUCTION

Early modern epistemology turned to questions of justification and warrant. Descartes's *Meditations on First Philosophy* (1641/1984) set a template by testing belief under methodical doubt and asking what would make knowledge possible. The modern project, in this tradition, seeks an explanation of knowledge in general, and won't settle for piecemeal reassurance about particular cases. Barry Stroud helps us see what that template demands and why it is exacting. In his opinion, the answer must provide what he calls a "satisfactory explanation," one that addresses the subject's philosophical perplexity rather than merely insisting that we do know (Stroud, 2000a, p. 100). It is against this demand that Sosa's virtue perspectivism proposes a reconfiguration of epistemological success, and that Stroud insists that the original question has not been met.

The traditional demand proves exacting because an adequate account must range over kinds of knowledge and make the link from experience to the world intelligible from within the subject's standpoint, with sceptical pressure still in view (Stroud, 2000a, p. 114). "Sceptical pressure" here refers to the fact that the epistemological account must work for a subject who is genuinely wondering whether she knows, not merely for an external observer who can verify that the relevant conditions obtain. Stroud articulates this constraint when he notes that even if investigators arrived at a true belief about how human beings know, "the truth of the answer they accept would not give them the understanding they seek

unless they could recognize that they know or have good reason to believe that answer” (Stroud, 2004, p. 166). What counts as a satisfactory explanation, then, is not fixed by truth alone. The subject must be able to see, from within her own epistemic situation, that the explanation applies to her.

Stroud treats persistent dissatisfaction with familiar responses as a symptom of this very aspiration. Even if reliability or competence stories are true as third-person accounts, they can leave open the demand for first-person understanding that the project itself generates. A theory might correctly specify the conditions under which beliefs count as knowledge, and yet fail to render those conditions recognisable to someone who raises sceptical worries about her own case. This helps explain why the sense that something is still missing keeps returning (Stroud, 2000b, p. 151). As Stroud puts it elsewhere, “[w]e know that scepticism is no good; it is an answer, but it is not satisfactory. But being constitutionally unable to arrive at an answer to a perfectly comprehensible question is not satisfactory either. We therefore continue to acquiesce in the traditional problem and do not acknowledge that there is no satisfactory solution” (Stroud, 2000a, p. 100).

This demand also marks a familiar divide. Internalists hold that the factors determining whether a belief is justified must be accessible to the subject through reflection (BonJour, 1985, pp. 31–32, 42; Fumerton, 1995, p. 63; Plantinga, 1993, p. 36). Externalists deny this requirement and propose instead that factors external to the subject’s perspective can contribute to justification without reflective access to them (cf. Goldman, 1979, pp. 10, 15). Reliabilism exemplifies the externalist approach by holding that beliefs are justified when produced by reliable cognitive processes, regardless of whether subjects can determine through reflection that these processes are reliable. Yet the question that matters here is not whether externalism correctly characterises knowledge, but whether such a characterisation satisfies the demand that the traditional project generates. If Stroud is right, a theory can be true and still leave the subject’s perplexity intact. The internalist-externalist divide, then, is better seen as a consequence of a deeper split about standards of success for epistemology. To adjudicate such a disagreement requires making the competing standards explicit and asking whether either can be met.

Stroud frames the predicament in precisely these terms. Sosa, he observes, wants to defend the traditional epistemological enterprise, and a successful theory as Sosa understands it “would show that, and how, we know the sorts of things we think we know, and so would provide a general explanation of human knowledge.” Yet Stroud thinks “there remains a question about its philosophical prospects that [Sosa] does not consider or put to rest” (Stroud, 2004, p. 165). What is this unresolved question? The present article argues that it concerns the prior issue of what would count as success in answering the epistemological question. If the parties to the debate work with different and perhaps incompatible standards of success, technical arguments about circularity will not move them.

Sosa's virtue perspectivism represents the most developed externalist response to this predicament. Sosa (2007, p. 27) argues that externalism makes the demand for reflectively accessible justification unnecessary. We can have knowledge through the reliable functioning of our cognitive faculties, without needing to establish through argument that these faculties are reliable. To this, Stroud replies that externalist theories fail to provide epistemological satisfaction, that is, "a satisfactory general understanding" because they appeal to reliability without requiring that subjects recognise those factors as obtaining (Stroud, 2004, p. 169). A philosophically satisfying account must be something we can know to be true of ourselves. Otherwise, it leaves us in what Stroud calls a "disappointingly second-best position," even if the externalist theory is true (Stroud, 2000b, p. 152).

I will draw on the notion of metascepticism, scepticism about the epistemological enterprise itself, and propose an operational test for distinguishing positions that reform epistemology from positions that tacitly abandon its traditional aims (Section 2). The Sosa-Stroud exchange, often reduced to a technical quarrel about epistemic circularity, serves as the test case (Section 3). Applying the test reveals a surprising symmetry that is easy to miss. Sosa qualifies as a metasceptic on this criterion, yet Stroud's own standard, if truly impossible to meet, may incur the same verdict (Sections 4 and 5). Wright's entitlement theory and Pryor's dogmatism soften the traditional demand without abandoning it. They serve as boundary cases that clarify where reform ends and metascepticism begins (Section 6). Section 7 asks what success in epistemology can coherently amount to once these constraints are acknowledged.

2. THE METASCEPTICISM FRAMEWORK

2.1 *Defining Metascepticism*

Disagreements about what would satisfy the epistemological project can be illuminated through what Pérez Chico and Sanfélix (2019) call "metascepticism." The term "metascepticism" was introduced by George Pappas in a 1978 article that surveyed varieties of epistemological scepticism. Pappas observed that sceptical challenges could target different aspects of our cognitive situation: some question whether we possess knowledge, others whether our beliefs are justified. A third variety, which Pappas called meta-epistemological scepticism, operates at a different level. It questions the epistemological enterprise itself, asking whether the project of providing a general theory of knowledge can succeed on its own terms. Pappas described this stance as "a sceptical conception about the epistemological enterprise itself, or about a part of that enterprise, or perhaps about some way of conceiving the epistemological enterprise" (Pappas, 1978, p. 310).

As a paradigm case, Pappas cited Leonard Nelson's 1912 essay "The Impossibility of the Theory of Knowledge." Nelson's target was the very idea of a

general criterion of validity. Traditional epistemology, as Nelson understood it, sought such a criterion to determine whether particular cognitions are true. The difficulty arises when we ask about the status of the criterion itself. If the criterion is a cognition, its validity must be established by appeal to some further criterion, and regress threatens. If it is something other than a cognition, we must nonetheless know how to apply it, which presupposes the very epistemic capacities we sought to validate. Nelson concluded that “in a certain sense the theory of knowledge is impossible” (Nelson, 1912/1978, p. 6).

Following Pappas and building on Nelson’s diagnosis, Pérez Chico and Sanfélix (2019) identify two conditions that characterise metasceptical positions. First, metasceptical positions identify one or more presuppositions of traditional epistemology and subject them to criticism. Second, such criticism proceeds from an alternative understanding of knowledge, whether explicit or tacit. These conditions will provide the basis for the operational test developed below (Cf. Pérez Chico & Sanfélix, 2019, pp. 192, 194).

2.2 An Operational Test

Metascepticism is meant to classify a certain kind of meta-epistemological stance. Yet the label is easy to overextend. Many proposals in contemporary epistemology adjust methods or shift explanatory priorities. Not every such move amounts to scepticism about epistemology itself. If we lack a constraint on the term, the label risks inflation, covering any departure from a traditional picture, and partisanship, functioning as a disguised verdict rather than an instrument of analysis. Therefore, we need a clean way to mark off reform from metascepticism without smuggling in anyone’s preferred standard.

In what follows, the relevant “traditional aim” is introduced as a reconstruction of a prominent strand in early modern epistemology and its reception, a strand that Stroud explicitly formulates as a demand for philosophical satisfaction. The core idea is that epistemology should make it intelligible, for a subject who raises sceptical worries, how knowledge is possible from within her own epistemic position. This strand remains dialectically active in the debate under discussion. It therefore provides a fair target for a diagnostic, without implying that all epistemology must accept it.

The Pappas–Nelson line focuses on revisions to what the enterprise is trying to deliver, rather than on rejecting particular internalist requirements. Metascepticism, in this sense, targets the project-level aspiration to a form of validation or understanding that would resolve the subject’s perplexity on its own terms. A diagnostic test should therefore track two things: whether the first-person aspiration is treated as dispensable, and whether that dispensability is defended as principled rather than merely pragmatic.

A position counts as metasceptical when it satisfies two conditions jointly: (a) a willingness, either explicit or argued for, to treat the attempt to resolve the subject's first-person perplexity on its own terms as dispensable for epistemology; and (b) replacement of that aim by an incommensurable success-standard, for example, truth-conducive aptness taken as sufficient even when the subject cannot recognise that the relevant conditions obtain.

A third condition strengthens the diagnosis when present: (c) a defence of the structural impossibility of the traditional standard, for example, the claim that any general vindication of our cognitive faculties must employ those very faculties, so that the aspiration to independent validation cannot be met. Condition (c) is not required for the metasceptical verdict, but when a position embraces it, the verdict becomes harder to resist. Moreover, as I argue below, (c) can generate pressure toward metascepticism even in views that reject (b), if the impossibility claim undermines the very standard the view endorses.

The test yields a classifier that keeps genuine reforms that retain the first-person aspiration on the reform side. It also predicts where disputes will stall. When parties work with incommensurable standards of success, technical disagreements about circularity and related issues become secondary symptoms of a deeper divergence. And it justifies treating entitlement and dogmatism as boundary cases without inflating the concept of metascepticism.

This framework yields plausible verdicts in familiar cases. Rorty's (1979) therapeutic stance satisfies conditions (a) and (b) and often motivates them by something close to an impossibility claim, that is, condition (c). Williams (1996) arrives at a similar verdict by a different path. His critique of "epistemological realism" treats the traditional demand as resting on contestable presuppositions about the context-independence of epistemic facts, thereby satisfying (a) and (b) without necessarily endorsing (c). Quine (1969), for instance, satisfies (b) only. His naturalism replaces the success standard, even if it does not present itself as a rejection of first-person perplexity. Sosa, I argue, replaces the standard and treats circularity as unavoidable at the general level, that is to say, he satisfies (b) and tacitly (c). Stroud rejects the replacement (b), but his view becomes vulnerable to the diagnosis if his satisfaction demand proves structurally impossible to meet—which would amount to incurring (c) by a different route.

3. THE SOSA-STROUD EXCHANGE

The debate between Stroud and Sosa, articulated most directly in Sosa's "Philosophical Scepticism and Epistemic Circularity" (1994) and Stroud's response "Scepticism, 'Externalism', and the Goal of Epistemology" (2000b; originally published 1994), is often framed as concerning epistemic circularity. The

question is whether Sosa's bi-level epistemology can avoid vicious circularity when subjects use their cognitive faculties to endorse those same faculties.

Sosa's virtue perspectivism, as outlined in *A Virtue Epistemology* (2007) and *Reflective Knowledge* (2009), maintains that there are two grades of knowledge. Animal knowledge requires merely that one's true beliefs manifest reliable cognitive competences without any requirement that the subject possess a reflective perspective on the reliability of these competences. Reflective knowledge requires that the subject attain what Sosa calls an "endorsing perspective" which is a second-order view whereby one appreciates one's first-order faculties as reliable (Sosa, 2009, p. 135). Sosa concedes that the ascent from animal to reflective knowledge relies on and implicitly trusts the use of those very faculties, thus raising the spectre of circularity. But in his opinion such circularity need not be vicious (Sosa, 2009, p. 196).

Compare an ordinary perceiver who uses perception to reach a favourable view of perception's reliability with a crystal ball gazer who uses crystal ball gazing to reach a favourable view of that practice's reliability (Sosa, 2009, p. 196). If both are reasoning circularly, does this leave them in epistemically equivalent positions? On Sosa's reply, perceivers and gazers are not on a par because "gazing is not reliable while perceiving is," so perception can yield knowledge, including knowledge that perception is reliable, whereas gazing cannot (Sosa, 2009, p. 200).

Stroud counters that, on Sosa's own set-up, "what we are aware of in perception is restricted to features of our perceptual experiences," and "the external facts we know as a result of those experiences are nothing we ever perceive to be so." Hence the subject who endorses perception and the gazer who endorses gazing occupy, from within, an analogous predicament. *Modus ponens* on an externalist conditional would equally "license" the gazer's self-vindication (Stroud, 2004, pp. 171-172). For Stroud, even "the best philosophical theory there is" can leave us with "ineliminable dissatisfaction." The demand stems from "the epistemological project itself," not from a hidden allegiance to internalism (Stroud, 2000b, p. 151).

Carter (2020, p. 129) argues that Sosa and Stroud talk past one another because they conceive the relationship between indirect realism and externalism differently. Stroud reads Sosa as committed to the view that perceptual experiences are "epistemically prior" to knowledge of the external world. Carter maintains that this misreads Sosa's externalism. For an externalist like Sosa, "there is no meaningful sense in which whatever perception furnishes us with is epistemically prior to knowledge of an external world, even if it is obviously in some way temporally or metaphysically prior" (Carter, 2020, p. 130). What matters on Sosa's view is that the manifestation of a reliable competence in a correct belief constitutes knowledge (Sosa, 2017, p. 141).

Carter's diagnosis clarifies that Stroud may attribute to Sosa a commitment his externalism does not really require. Yet even if we grant that Stroud misreads Sosa on epistemic priority, the deeper disagreement remains untouched. Stroud's demand for philosophical satisfaction concerns what a theory of knowledge must deliver, and on this point Carter's resolution is silent. A theory can avoid indirect realism entirely and still fail, by Stroud's lights, if it does not render knowledge intelligible from within the subject's own epistemic situation. If we apply our operational test, the question becomes whether Sosa's response to the circularity problem involves replacing the traditional aim with an incommensurable standard, and if so, whether that replacement qualifies as metascepticism in the sense outlined.

4. IS SOSA A METASCEPTIC?

In this section I propose what may be called the metasceptical reading of Stroud's charge. If we apply the operational test, Sosa satisfies both necessary conditions. He treats the attempt to resolve the subject's first-person perplexity as dispensable for epistemology—condition (a). And he replaces that aim with a success standard grounded in objective reliability and competence-manifestation—condition (b). His treatment of circularity, which I examine below, suggests that he also approaches condition (c).

From Stroud's perspective, Sosa's approach leaves the epistemological question unanswered. Stroud seems willing to grant for the sake of argument that Sosa's theory might correctly identify conditions sufficient for knowledge. What Stroud denies is that such identification amounts to the kind of reflective self-understanding that would vindicate our knowledge claims by making it intelligible, from within our own epistemic situation, how knowledge is possible (Stroud, 2004, p. 171).

Sosa's treatment of circularity reveals the basis for condition (c). As he puts it, "[s]ince there is no way to support adequately the view that intuition is reliable, or that perception is reliable, without employing those very faculties; and since the same goes for memory, deduction, abduction, and testimony; therefore there is no way to arrive at an acceptable theory of our knowledge and its general sources" (Sosa, 2009, p. 196). Sosa's move can be seen as extending this line because if circularity is unavoidable, then demanding non-circular vindication amounts to demanding the impossible. He argues that the traditional aspiration for non-circular general vindication cannot be met and adjusts the aim of epistemology accordingly. On the test proposed, this qualifies as metascepticism proper.

For Sosa, this inevitability supports treating faculty-independent vindication as an unreasonable success-condition for epistemology. Epistemic standing can then be assessed in terms of apt performance and reflective endorsement within an ineliminable background of default trust.

5. STROUD'S IMPOSSIBLE STANDARD

5.1 *Stroud's Diagnosis of an Unsatisfiable Demand*

Stroud's writings reveal a sustained tension between the aspiration to philosophical satisfaction and the recognition that such satisfaction may be structurally unavailable. In Stroud (2000a), he frames the predicament in terms that bear directly on the present argument: "once we really understand what we aspire to in the philosophical study of knowledge, and we do not deviate from the aspiration to understand it in that way, we will be for ever unable to get the kind of understanding that would satisfy us" (Stroud, 2000a, p. 100). Stroud does not say that satisfactory understanding is difficult to achieve, or that it has not yet been achieved. He says that we will be *for ever unable* to achieve it.

The obstacle, as Stroud presents it, arises from the structure of the epistemological enterprise itself. Epistemology as traditionally conceived demands that we vindicate our knowledge from a standpoint that presupposes none of that knowledge. Yet any vindication must employ cognitive faculties whose reliability is part of what we sought to establish. In Stroud's own formulation: "That is where I think the inevitable dissatisfaction comes in" (Stroud, 2000a, p. 120). The dissatisfaction is inevitable because it follows from the demands of the project, from the very generality that epistemology requires of itself.

Stroud locates the problem at the level of the enterprise, and for this reason the difficulty affects externalist and internalist theories alike. He also acknowledges that recognising the structural character of the obstacle does not dissolve the dissatisfaction. Even if we come to see that the epistemological enterprise "is not fully valid, or perhaps not even fully coherent, we will then possess a satisfactory explanation of how human knowledge in general is possible. We will have seen, at best, that we cannot have any such thing. And that too, I believe, will leave us dissatisfied" (Stroud, 2000a, p. 121). This passage is remarkable for its candour. Stroud anticipates the therapeutic move that consists in showing that the demand is incoherent, and denies that it would bring relief.

How does this bear on Sosa's virtue perspectivism? Stroud concedes that externalist theories need not depict us as knowing nothing. If reliability conditions are satisfied, knowledge is present, whether or not the subject recognises this. Yet the question for epistemology concerns understanding: can we grasp how we know in a way that satisfies the philosophical demand for generality? An externalist who applies her theory to her own case finds herself "in the disappointingly second-best position" that Stroud describes (Stroud, 2000b, p. 152). She can say that *if* her theory is true, she knows, but she cannot stand outside that conditional to verify its antecedent without relying on the very faculties whose reliability is at issue. Sosa's response to circularity—accepting that "there is no way to support adequately the view that intuition is reliable, or that perception is reliable, without employing those very faculties" (Sosa, 2009, p. 196)—

concedes the point that Stroud presses. By Stroud's lights, this acknowledgment of circularity leaves the original perplexity intact.

5.2 *A Surprising Convergence*

If we apply the operational test proposed in Section 2, Stroud clearly rejects condition (b). He refuses to replace the traditional aim of philosophical satisfaction with an alternative success-standard. Where Sosa argues that reliability and apt belief suffice for epistemic success, Stroud insists that they leave the subject's perplexity intact. Yet the textual evidence canvassed above suggests that Stroud accepts, or is committed to accepting, something close to condition (c), the structural impossibility of meeting the traditional demand. Consider again his acknowledgement that the demand may be "not-fully satisfiable" and that recognising this will not dissolve dissatisfaction but merely leave us with the verdict that "we cannot have" what we sought (Stroud, 2000a, p. 121; 2000b, p. 153).

This yields a surprising convergence. In his reply to Sosa, Stroud writes: "What I have tried to identify as a dissatisfaction that the epistemological project will always leave us with is for him something that simply has to be accepted if we are going to have a fully general theory of knowledge at all. He appears to think, as I do, that it is endemic to the epistemological project itself. We differ in what moral we draw from that thought" (Stroud, 2000b, p. 153). The agreement extends further than Stroud's formulation suggests. Both parties accept that the traditional aspiration cannot be fulfilled without circularity. Both accept that circularity is unavoidable at the level of generality the project demands. The difference lies in how each responds to this shared diagnosis.

Sosa's revisionary moral is that since faculty-independent vindication is unavailable, epistemology should not be measured against it. Apt belief produced by reliable competence is all we can ask and all we need. On the test proposed here, this qualifies as metascepticism because it satisfies conditions (a), (b), and (c). Stroud draws a diagnostic moral. The "not-fully satisfiable demand" reveals something important about the epistemological enterprise, and we should "re-examine the source" of that demand (Stroud, 2000b, p. 153). He refuses to replace the aim, which is why he fails condition (b). Yet by his own account, the aim is one that "we will be for ever unable" to achieve.

How should we classify a position that retains an aim acknowledged to be structurally impossible? Stroud's stance resembles that of Nelson, who concluded that "in a certain sense the theory of knowledge is impossible" (Nelson, 1912/1978, p. 6) without thereby abandoning the significance of the questions it raises. The difference is that Nelson presented his conclusion as an explicit impossibility thesis, whereas Stroud presents his as a diagnosis of ineliminable dissatisfaction. Yet the practical upshot is similar: the traditional project cannot deliver what it promises.

If we read Stroud's demand for philosophical satisfaction as requiring a form of validation that his own analysis shows to be unavailable, his position approaches metascepticism by a different route from Sosa's. While Sosa replaces the aim, Stroud retains it while conceding that it cannot be met. The symmetry is imperfect, because while Stroud insists that the dissatisfaction matters even if it cannot be resolved, Sosa argues that we should stop treating it as a deficiency, but both occupy territory that the operational test marks as metasceptical. The difference lies in whether they acknowledge this explicitly. To be sure, Sosa does, but Stroud, characteristically, pauses at the threshold: "I want to conclude that we should therefore re-examine the source of, and so perhaps find ourselves able to resist, the not-fully satisfiable demand" (Stroud, 2000b, p. 153). The word "perhaps" registers the possibility that resistance may fail, in which case Stroud's own standard would incur the verdict he levels against Sosa.²

6. BOUNDARY CASES: WRIGHT AND PRYOR

The operational test distinguishes metascepticism from reform by asking whether a position retains the first-person aim or replaces it with an incommensurable standard. Wright's entitlement theory and Pryor's perceptual dogmatism occupy an intermediate position that complicates this distinction. Both attempt to honour the first-person aim while lowering what "from within" must deliver. If they succeed, the dilemma between Sosa and Stroud admits a third option. If they fail, Stroud's standard edges closer to the impossible horn.

Wright's proposal turns on a gap he detects in sceptical arguments. The best such arguments show that we cannot acquire evidence for cornerstone propositions such as that there is a material world, that we are not dreaming or that induction is reliable. What they do not show is that we lack warrant for these propositions. The sceptical reasoning "falls short of the needed sceptical lemma. The conclusion is that I can't get evidence to discount the supposition that I'm right now in the midst of a sustained and coherent dream. The needed lemma is that I don't have any warrant to discount that supposition" (Wright, 2004, p. 169). Wright calls this non-evidential warrant "entitlement." An agent is entitled to accept a proposition when doing so is beyond rational reproach even though she can point to no cognitive accomplishment whose upshot would be evidence for its truth (Wright, 2004, p.

2 A defender of Stroud might reply that the diagnostic stance is not equivalent to metascepticism. Showing that epistemology cannot deliver satisfaction is not the same as abandoning its questions. Yet the operational test allows for precisely this asymmetry. The test requires only that condition (c) be satisfied alongside at least one of the others. If Stroud's demand proves structurally impossible, and if he continues to hold epistemology to that demand, then either the demand ceases to function as an operative standard—which would approach condition (b)—or the enterprise is held to a standard that cannot be met—which is condition (c) in its purest form. The choice between these readings determines how Stroud arrives at the metasceptical vicinity, not whether he arrives there.

175). The key move distinguishes acceptance from belief. Entitlement confers warrant to trust a cornerstone for the purposes of inquiry, rather than warrant to believe that the cornerstone is true. “It is in the nature of trust that it may be placed, without stigma, in things for which one has no evidence” (Wright, 2004, p. 204). This targets Stroud’s satisfaction demand directly. The subject can occupy a rational stance from within—entitled trust—without undertaking the validation that triggers circularity. Wright acknowledges that his varieties of entitlement “fall short of the materials needed for a complete execution of the unified strategy” against ontological scepticism (Wright, 2004, p. 205). The proposal forces a choice on Stroud, because if entitled trust counts as philosophical satisfaction, his objection to Sosa loses force, since Sosa also offers a stance the subject can occupy from within. If Stroud deems it insufficient because it does not secure independent validation, his standard excludes even this softened route.³

Pryor’s perceptual dogmatism presses a similar strategy in a different key. Where Wright grounds entitlement in the structure of inquiry, Pryor locates justification directly in experience. The dogmatist holds that “when it perceptually seems to you as if *p* is the case, you have a kind of justification for believing *p* that does not presuppose or rest on your justification for anything else, which could be cited in an argument (even an ampliative argument) for *p*” (Pryor, 2000, p. 519). No prior defeat of sceptical alternatives is required, and no meta-assurance about reliability needs to be in place. The central notion is immediate justification according to which you are immediately justified in believing *p* when “this justification doesn’t rest on any evidence or justification you have for believing other propositions” (Pryor, 2000, p. 532). When asked what justifies the belief that there are hands, the natural response is simply “I can see that there are hands” (Pryor, 2000, p. 536). The experience provides *prima facie* justification that can be defeated but does not depend on antecedent warrant. “[T]o be justified in believing *p*, you do not need to have the antecedent justification the skeptic’s demands. You do not need to have evidence that would enable you to rule the skeptic’s scenarios out, in a non-question-begging way” (Pryor, 2000, p. 537).

3 Sosa has subsequently developed a position that partially converges with Wright’s proposal. In response to Liz’s (2016) argument that virtue perspectivism leads to trust as the ultimate basis of reflective knowledge, Sosa accepts the diagnosis and develops a notion of “default assumptions” as epistemic attitudes distinct from full belief (Sosa, manuscript; cf. Sosa, 2021, ch. 7). Sosa explicitly acknowledges the surface similarity with Wright’s entitlement theory while maintaining that his proposal differs by being embedded in virtue theory. This embedding is what preserves the metasceptical structure. For Sosa, trust is warranted because it is part of an apt performance. The question of whether the subject can validate it from within by independent means does not arise. The trust that Stroud’s standard would require is one the subject could recognise as rationally grounded without relying on the very faculties under scrutiny. Sosa’s trust, by contrast, is justified externally, by the fact that the performance is apt, even when the subject cannot verify this for herself. The vocabulary shifts toward Wright, yet the structure of the position remains intact. Condition (b) remains satisfied, and condition (c) remains in the background as the rationale for treating the traditional demand as unreasonable.

Pryor explicitly declines the task Stroud sets. He pursues the “modest anti-sceptical project,” which aims “to establish to our satisfaction that we can justifiably believe and know such things as that there is a hand, without contradicting obvious facts about perception” (Pryor, 2000, p. 517). This framing is relevant for our purposes because Pryor does not attempt the general explanation Stroud demands. His proposal forces the same choice: if immediate experiential justification counts as philosophical satisfaction, Stroud’s objection to Sosa loses force; if Stroud deems it insufficient, his standard excludes even this minimal route.

What do these cases show? They block an easy inference from “not Stroud” to “metascepticism.” There are reforms that aim at first-person satisfaction without chasing a non-circular general vindication of all our faculties. They also force a choice for Stroud. If he counts entitlement or dogmatist seemings as philosophically satisfying, then his objection to Sosa loses force. If he deems them still insufficient because they do not secure independence in the strong sense, then his standard excludes even these softened routes and edges back toward impossibility.

When we apply the operational test to these proposals, neither qualifies as metasceptical. Wright and Pryor retain the first-person aim throughout, which means that condition (a) remains unsatisfied. And since they do not substitute an incommensurable success-standard, condition (b) fails as well.

7. CONCLUSION

I have argued that the Sosa-Stroud exchange is better understood as a disagreement about standards of success for epistemology than as a technical dispute about epistemic circularity. Section 2 introduced the notion of metascepticism and proposed an operational test with two necessary conditions: treating the first-person aim as dispensable (a) and replacing it with an incommensurable standard (b). A third condition, the claim that the traditional standard is structurally impossible to meet (c), strengthens the diagnosis when present. Section 3 set out the terms of the exchange. Section 4 applied the test to Sosa’s virtue perspectivism. Sosa satisfies both (a) and (b). He treats philosophical satisfaction as an unreasonable demand and substitutes a success-standard grounded in reliability and apt belief. His treatment of circularity as unavoidable brings him close to (c) as well. On the test proposed, this qualifies as metascepticism proper. Section 5 turned the test on Stroud. Stroud rejects (b), since he refuses to replace the traditional aim. Yet since his standard for philosophical satisfaction requires faculty-independent validation, and if such validation cannot be secured, then his position incurs (c) by a different route. The result is a surprising symmetry, namely that both parties may approach metascepticism, though from opposite directions. Section 6 examined Wright’s entitlement theory and Pryor’s perceptual dogmatism as boundary cases. These

proposals retain the first-person aim while lowering what satisfaction requires. They fail conditions (a) and (b) and therefore do not qualify as metasceptical on the present test. Their existence shows that the choice between Stroud's strong demand and Sosa's replacement is not exhaustive.

The diagnostic test does not determine which standard epistemology should adopt. It is intended to make explicit which standard a given view presupposes, and to explain why arguments conducted at the level of circularity fail to move parties who disagree at the level of success-conditions.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- BonJour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Harvard University Press.
- Carter, J. A. (2020). "Virtue Perspectivism, Externalism, and Epistemic Circularity." In A. Creţu & M. Massimi (Eds.), *Knowledge from a Human Point of View* (pp. 123–140). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-27041-4_8
- Descartes, R. (1984). *Meditations on First Philosophy* (J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Trans.). In *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. 2, pp. 1–62). Cambridge University Press. (Original work published 1641)
- Fumerton, R. (1995). *Metaepistemology and Skepticism*. Rowman & Littlefield.
- Goldman, A. I. (1979). "What Is Justified Belief?" In G. S. Pappas (Ed.), *Justification and Knowledge* (pp. 1–23). Reidel.
- Liz, M. (2016). "Virtudes epistémicas reflexivas. El conocimiento como una cuestión de confianza." *Análisis. Revista de Investigación Filosófica*, 3(2), 243–282.
- Nelson, L. (1978). "The Impossibility of the Theory of Knowledge." In R. Chisholm & R. Swartz (Eds.), *Empirical Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology* (pp. 3–20). Prentice-Hall. (Original work published 1912)
- Pappas, G. S. (1978). "Some Forms of Epistemological Skepticism." In G. S. Pappas & M. Swain (Eds.), *Essays on Knowledge and Justification* (pp. 309–316). Cornell University Press.
- Pérez Chico, D. & Sanfélix, V. (2019). "Metaescepticismo." *Estudios de Filosofía*, 60, 187–207. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n60a10>
- Plantinga, A. (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press.
- Pryor, J. (2000). "The Skeptic and the Dogmatist." *Noûs*, 34(4), 517–549. <https://doi.org/10.1111/0029-4624.00277>
- Quine, W. V. O. (1969). "Epistemology Naturalized." In *Ontological Relativity and Other Essays* (pp. 69–90). Columbia University Press.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.
- Sosa, E. (1994). Philosophical Scepticism and Epistemic Circularity. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 68, 263–290.
- Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge* (Vol. 1). Oxford University Press.
- Sosa, E. (2009). *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge* (Vol. 2). Oxford University Press.
- Sosa, E. (2017). *Epistemology*. Princeton University Press.

- Sosa, E. (2021). *Epistemic explanations: A theory of telic normativity, and what it explains*. Oxford University Press.
- Sosa, E. (manuscript). "Radical trust in human knowledge."
- Stroud, B. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford University Press.
- Stroud, B. (2000a). "Understanding Human Knowledge in General". In *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*. Oxford University Press, 99-121.
- Stroud, B. (2000b). "Scepticism, 'Externalism', and the Goal of Epistemology." In *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays* (pp. 139–154). Oxford University Press. (Original work published 1994)
- Stroud, B. (2004). "Perceptual Knowledge and Epistemological Satisfaction." In J. Greco (Ed.), *Ernest Sosa and His Critics* (pp. 165–173). Blackwell.
- Williams, M. (1996). *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Princeton University Press.
- Wright, C. (2004). "Warrant for Nothing (and Foundations for Free)?" *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 78, 167–212.

SECCIÓN MISCELÁNEA

FILOSOFÍA Y UNIVERSIDAD: UNA RELACIÓN POLÉMICA

PHILOSOPHY AND UNIVERSITY: A POLEMIC RELATIONSHIP

EDUARDO GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ

Doctor en Filosofía

Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Europea

Miguel de Cervantes

Valladolid, España

egutierrezg@uemc.es

Orcid: 0000-0001-7809-6530

Recibido: 02/08/2025

Revisado: 30/12/2025

Aceptado: 16/02/2026

Resumen: Durante siglos, la filosofía ha subsistido sin la Universidad, aunque desde luego siempre cabe interpretar las escuelas filosóficas griegas como precedente de la institución universitaria. Hay Universidades concretas en las que no se imparten Grados, Másteres ni Programas de Doctorado en Filosofía. Otra cosa es que en esas Universidades no haya «asignaturas filosóficas», por ejemplo, de ética y deontología para ciertas profesiones técnicas o sanitarias.

Sea como fuere, desde el siglo XVIII son escasísimos los filósofos que no han hecho parte sustancial de su carrera académica en la Universidad, como profesores universitarios. Ahora bien, ¿es la Universidad, cuanto que institución sujeta a las legalidades del Estado y del Mercado, un lugar apropiado para el cultivo de la sabiduría filosófica? ¿Es la Universidad un *locus philosophicus*?

En este artículo recorreremos algunas críticas filosóficas al sistema universitario al efecto de encontrar algunos aspectos comunes con los que tejer un hilo rojo que al menos coyunturalmente una lo disperso y hasta enfrentado históricamente.

Palabras clave: Filosofía; Gustavo Bueno; Kant; Nietzsche; Schopenhauer; Ortega y Gasset; Universidad.

Abstract: For centuries, philosophy has subsisted without the University, although Greek philosophical schools can certainly be interpreted as a historical precedent of the university institution. There are specific universities where no undergraduate, master's, or doctoral programs in philosophy are offered. However, that does not mean there are no "philosophical subjects" taught, for example, ethics and deontology courses designed for technical or healthcare professions.

Be that as it may, since the 18th century, it has been exceedingly rare to find philosophers who have not spent a substantial part of their academic careers within the University, serving as university professors. But is the University—an institution governed by the legalities of the State and the Market—an appropriate place for the cultivation of philosophical wisdom? Is the University a *locus philosophicus*?

This article examines several philosophical critiques of the university system in order to identify some common threads, through which we may weave a provisional red thread linking historically dispersed or even conflicting positions.

Keywords: Philosophy; Gustavo Bueno; Kant; Nietzsche; Schopenhauer; Ortega y Gasset; University.

1. MOTIVO Y PLAN DEL ARTÍCULO

Convengamos en que la filosofía adquiere sustantividad institucional (metodológica, pragmática, textual, etc.) en la Academia de Platón. O si queremos, para no pillarnos los dedos, en el contexto de las polis griegas de los siglos V y IV antes de nuestra era, en el que la Atenas de los sofistas ocupará un lugar destacado. Para algunos historiadores, como Hermann Karl Usener (“Organisation der wiseenschaftlichen Arbeit”, 1884), las escuelas filosóficas son el antecedente organizativo de la Universidad. Suscriben esta tesis Guy Cromwell Field (*Platón and his contemporaries*, 1930) y Leon Robin (*Platón*, 1935).

Mucho tiempo después, tiempo en que tuvieron lugar importantísimos acontecimientos que casi ponen una fecha de defunción a la sabiduría filosófica (la invasión de Atenas por Sila en el 87 antes de nuestra era, que David Sedley califica como “inicio del periodo de descentralización de la filosofía griega”, o el conocido cierre de las escuelas filosóficas ordenado por Justiniano en el 529 de nuestra era), en torno a los siglos XII y XIII, surge una nueva institución educativa, la Universidad, que pronto se convertirá en el nuevo centro de producción y difusión del saber filosófico (además de los saberes técnicos y científicos).

Sin perjuicio de los servicios prestados por la institución universitaria a la socialización de la filosofía, por decirlo en los términos de Ortega y Gasset (*Origen y epílogo de la filosofía*), a su profesionalización, en este artículo trataremos de demostrar por los argumentos de otros filósofos-profesores que la administración universitaria de la filosofía académica, al menos en la tendencia adoptada en los últimos tiempos, la convierte en algo que no es propiamente filosofía, sometida como queda a los proyectos universitarios de especialización de los saberes y las disciplinas. Seguiremos la posición adoptada a este respecto por Gustavo Bueno, de modo que nuestro análisis podría concebirse como una re-exposición de la del padre del materialismo filosófico.

En la Universidad, tal es nuestra tesis, la filosofía académica pierde su conexión crítica con la realidad. Incluso en un contexto hoy llamado “multidisciplinar” o “interdisciplinar”, en el que los profesores de filosofía tienen la oportunidad de cooperar con físicos, químicos, antropólogos y economistas, la filosofía pierde su conexión polémica con los saberes científicos como consecuencia del engolfamiento o “cierre sobre sí misma”.

Pero como nuestro análisis de las relaciones entre filosofía académica y Universidad quiere mantenerse en el plano de lo concreto, evitando las especulaciones genéricas y sobremanera utópicas, concluiremos que una relación *recta* entre filosofía académica y Universidad es posible, siempre que la administración universitaria no contamine los componentes *nucleares* de la praxis filosófica en el sentido estricto. Y que, desde luego, no faltan los ejemplos de profesores universitarios de filosofía que han podido ajustarse a las normas de la praxis crítica; Gustavo Bueno fue uno de esos *rara avis*.

En primer lugar, hacemos una breve introducción al problema de la relación entre la filosofía y la Universidad, con algunas pinceladas históricas. Después, repasaremos algunas de las críticas filosóficas más importantes a la Universidad, para terminar con la que a nuestro juicio es la crítica definitiva a dicha institución: la del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, que recoge muchos de los aspectos centrales de las críticas precedentes. En este punto, estamos obligados a reconstruir la polémica mantenida entre este y Manuel Sacristán a finales de la década de los sesenta del siglo pasado acerca de esta cuestión. Terminamos con unas conclusiones donde reiteramos la conveniencia del mantenimiento de la filosofía administrada por la Universidad, con algunos matices.

2. PROLEGÓMENOS HISTÓRICOS: FILOSOFÍA Y UNIVERSIDAD

El problema capital presenta la forma gramatical de una conjunción entre dos términos o ideas, Filosofía y Universidad, que, suponemos, tienen un correlato real. Por otro lado, este problema bien podría ser interpretado en términos de “Filosofía de la Universidad”; la pregunta introducida por Platón de si el saber filosófico puede enseñarse formaría parte de la batería de problemas incluidos en tal Filosofía. Expresado en esos términos, nuestro problema admite dos interpretaciones, con arreglo a los dos modos del genitivo (“x de”) que ahora conecta las ideas centrales: Filosofía de la Universidad, en el sentido del genitivo objetivo, es una Filosofía que toma a la Universidad como su objeto, campo o problema de estudio, a la manera de una Filosofía del conocimiento o una Filosofía de la religión; en el sentido del genitivo subjetivo, hablaríamos de las ideas filosóficas inmersas en la institución universitaria, bien en su dimensión tecnológica u organizativa, bien en su dimensión ideológica o de fundamentos.

En esta ocasión, nos decantamos por un acercamiento taxonómico al problema capital con arreglo al cual les atribuimos a los términos “Filosofía” y “Universidad” el formato de la lógica de las clases, tal que F y U son clases o conjuntos de elementos muy diversos en cada caso y entre los cuales pueden producirse relaciones internas de compatibilidad e incompatibilidad. Suponemos, en efecto, que hay diversos *elementos* de “Filosofía”, los sistemas filosóficos y los filósofos (disociando dos planos de análisis lógico: el plano objetual de los sistemas y el plano subjetual de los filósofos), y diversos *elementos* de “Universidad” según criterios diacrónicos (modelo medieval, modelo renacentista, modelo napoleónico, modelo humboldtiano, modelo boloñés, etc.) o sincrónicos (modelo español, modelo europeo, modelo estadounidense, etc.), por no hablar de la oposición más bien sociológica entre la Universidad pública y la privada.

Entre los elementos de F y U pueden mediar relaciones muy diversas que haciendo uso del instrumental de la lógica de clases podemos clasificar en las siguientes tres teorías:

- (a) Teorías *disyuntivas*, de acuerdo con las cuales entre la Filosofía y la Universidad no hay elementos comunes: la Filosofía siempre se ha cultivado y difundido al margen de las instituciones universitarias. Desde el punto de vista subjetual, no ha habido filósofos que hayan desempeñado la profesión de profesores universitarios.
- (b) Teorías *conjuntivas*, de acuerdo con las cuales las clases Filosofía y Universidad son idénticas: ambas han aparecido en el mismo momento histórico desarrollándose paralelamente. O mejor, la Filosofía se ha nacido y se ha desarrollado siempre en el interior de la institución universitaria. Desde el punto de vista subjetual, todos los filósofos son o han sido profesores universitarios; esta posición es la negación de la anterior: no ha habido filósofos que no hayan desempeñado la profesión de profesores universitarios.
- (c) Teorías *intersectivas*, de acuerdo con las cuales entre ambas clases hay algunos términos compartidos y otros que no: ha habido sistemas que no se han desarrollado ni enseñado en las Universidades y otros que sí, lo mismo que ha habido filósofos que no han sido profesores universitarios (Bacon, Descartes, Espinosa) y otros que sí (Fichte, Hegel, Ortega, Heidegger).

En las Universidades medievales, constituidas en torno a los siglos XI y XII como *universitas magistrorum et scholarium* a partir de escuelas y abadías catedralicias (París, Bolonia, Oxford, Salamanca, Montpellier, Cambridge), la filosofía no ha encontrado aún su lugar *propio*. Más bien, se hallaba disuelta en la Facultad de Artes, donde se enseñaban el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) o las artes liberales recibidas como herencia de las escuelas clásicas. Una vez superados estos

estudios, de carácter propedéutico, el alumno podía elegir entre las tres Facultades superiores: Teología, Derecho o Medicina.

Fue en la Facultad de Teología donde a partir del siglo XII la filosofía comenzó a desempeñar un importante pero al mismo tiempo oblicuo papel como *ancilla theologiae*, según la famosa expresión atribuida a Filón de Alejandría. Sobre todo a partir del siglo XII, cuando por la mediación de la Escuela de Traductores de Toledo se recuperen y traduzcan al latín los textos de Aristóteles que llegan por la vía árabe (Escuela de Alejandría), y en torno a los cuales se constituirá esa escuela o corriente conocida como “escolástica”: Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Duns Scoto en la cristiana, Averroes y Avicena en la musulmana.

Pero también estuvo presente en las otras dos Facultades, durante la época renacentista: los “médicos filósofos” del siglo XVI, entre los que destacan Gómez Pereira, Oliva Sabuco de Nantes o Huarte de San Juan, y la *philosophia iuris* o *legalis* de tradición romana que comienza a abrirse camino en las Facultades de Derecho del siglo XVII.

Durante el siglo XVIII surgieron voces críticas contra la inutilidad práctica de la Universidad, incapaz de suministrar profesionales útiles para la sociedad. Incapacidad que hoy, según las *nuevas* voces críticas (aliadas del EEES), sería más una muesa que poner en el *haber* que en el *debe* del modelo universitario. Tal y como explica Claudio Bonvecchio, esas críticas estallan contra la lenta adaptación de la Universidad a la nueva sociedad moderna: «El modelo de la universidad tradicional, tal como había sido transmitido en sus rasgos esenciales desde la Edad Media, entra en crisis en el siglo XVIII paralelamente a la crisis del modo de producción agrícola-feudal, que había sido su soporte» (Bonvecchio, 1997, p. 27).

Fueron filósofos de la talla de Schelling (*Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, 1802), Fichte (*Sobre lo que es el erudito y sus manifestaciones en el ámbito de la libertad e Ideas para la organización interna de la Universidad de Erlangen*, 1806; *Plan razonado para erigir en Berlín un establecimiento de enseñanza superior que esté en conexión adecuada con una academia de ciencias*, 1807), Schleiermacher (“Pensamientos ocasionales sobre las universidades en sentido alemán, con un apéndice sobre la erección de una nueva”, 1808) o Hegel (“Sobre la enseñanza de la filosofía en los institutos de secundaria”, 1812) quienes colaboraron, en mayor o menor medida, en el proyecto de la Universidad moderna, conocida como “modelo humboldtiano” (Wilhelm von Humboldt, “Sobre la organización interna y externa de los establecimientos científicos superiores en Berlín”, 1810).

Un modelo de Universidad que se cimentó (tecnológica e ideológicamente), por consiguiente, desde ideas netamente filosóficas; entre otras, la idea de la unidad sistemática de los saberes y la de la centralidad de la Facultad de

Filosofía, ya adelantada por Kant en *El conflicto de las facultades*. Una Universidad *filosófica*, de la que no en vano su primer rector fue Fichte.

Con respecto a la primera idea, Von Humboldt se decantó antes por la sistematicidad abierta a la novedad de Schleiermacher que por la sistematicidad auto-referencial, cerrada y autoritaria de Fichte, que era próxima a un dogmatismo capitalizado por el idealismo alemán como modelo único de pensamiento. Schelling aúna ambas ideas al afirmar que la Filosofía, con las Matemáticas y la Geometría, representa la forma pura de esa unidad del saber (Lección V).

No en vano, Humboldt, quien sin duda estaba al tanto de las aportaciones de los filósofos alemanes, utiliza en su texto la idea de la “ciencia pura”, esto es, inútil (sin una finalidad práctica) y autónoma. Y reconoce la importancia que la filosofía tiene en este nuevo modelo de Universidad:

En la filosofía y en el arte es donde se expresa de un modo más particular y acusado esta aspiración [la unilateralidad]. Pero no sólo degeneran estas fácilmente, sino que se puede esperar poco de ellas si su espíritu no se transmite propiamente a las otras ramas del conocimiento y a los otros géneros de la investigación, o si esto se hace formalmente, de un modo sólo lógico o matemático (Von Humboldt, 2005, p. 286).

Como sostiene Edgar Morin (1998), la Universidad moderna nace con von Humboldt, a quien debemos su laicidad y su centralidad en el mundo de la cultura. Sin embargo, desde entonces hasta ahora ha pasado más de un siglo, y lo que los idealistas esperaban de la institución universitaria no coincide con lo que nosotros esperamos de ella hoy (por ejemplo, el papel de la Universidad en la construcción del Estado nacional). Dice Sergio Sevilla:

No se trata, por tanto, de que la universidad de la «reforma Humboldt» fuese una torre de marfil que desconociera su rendimiento social, y que ahora se trate de vincular ambas realidades. La universidad Humboldt medía su conexión con la sociedad en términos de su contribución al funcionamiento de un estado nacional soberano, y la nuestra lo hace en los términos económicos que hoy utiliza la sociedad para representarse a sí misma (Sevilla, 2009, p. 251).

O quizás sí, porque hoy más que nunca, tras la detonación producida en el seno de las *desfundas* ciencias de comienzos del siglo XX, anhelamos una comunicación, da igual si comandada o auxiliada por la *graciosa señora*, entre disciplinas científicas cada vez más aisladas en el mundo hiperspecializado de la Universidad contemporánea.

La integración de las Universidades europeas en el Espacio Europeo de Educación Superior (EEES), significa, tal y como explica José Luis Pardo en el artículo publicado (2005), la ruptura definitiva, aunque largamente anunciada,

con el modelo humboldtiano de Universidad. El propósito, como afirman sus promotores, no ha sido salvar deficiencias u obsolescencias en la docencia o la investigación, sino puramente económico: había que poner a la Universidad europea a un nivel de rentabilidad que la haga competitiva con la Universidad estadounidense.

La rentabilidad se mide en función del número de alumnos, es decir, de matrículas (y empresas privadas) que la Universidad es capaz de atraer gracias a planes de estudios modernizados por los cánones de la empleabilidad y la eficiencia. Así, la Universidad se ha convertido en un centro de producción de profesionales, atrapada por la lógica del mercado. Aunque esto pueda parecer perjudicial o negativo para la filosofía, es una de las razones por las que todavía se mantienen los estudios universitarios en Filosofía, al menos mientras persistan los estudios en el Bachillerato: como hay asignaturas de Filosofía en el Bachillerato, es preciso formar a los profesores que las impartan.

Negadas, en este brevísimo recorrido histórico, tanto su identidad como su disyunción, el interés de este análisis lógico de la relación entre Filosofía y Universidad es el de dónde se halla, de existir, la verdadera filosofía (F_v): ¿en la intersección entre F y U ($F \cap U$), es decir, en F_u o “filosofía administrada por la Universidad”, o en la diferencia ($F \neq U$)? ¿Qué tipo de filosofía es esa que está allende o al margen de la Universidad? La respuesta a estas preguntas depende del valor que le atribuyamos a las funciones de esa relación lógica; especialmente, a F : ¿qué es o qué entendemos por filosofía? Lo que vamos a hacer a continuación es reexponer las críticas filosóficas a la Universidad moderna, es decir, a partir del siglo XIX, para evaluar los resultados posibles desde diversos valores de F .

3. CRÍTICAS MODERNAS A LA UNIVERSIDAD COMO SEDE ANTIFILOSÓFICA

A partir del siglo XVIII han sido muchos los filósofos que han denunciado la depauperación del saber filosófico producida, no podemos pronunciarnos acerca de si también orquestada, por la institución universitaria en su empeñado afán de administración burocrática.

A grandes rasgos, las críticas filosóficas a la filosofía universitaria que expon-dremos a continuación se clasifican en dos grandes grupos: el grupo de las “críticas estructurales” y el de las “críticas esenciales”.

Por críticas estructurales nos referimos a aquellas que se dirigen contra el lugar que se le ha asignado a la filosofía o a la Facultad de Filosofía en el sistema universitario. Se denuncia la inferioridad o la marginalidad a la que está sometida la filosofía en la Universidad, al tiempo que se reivindica su centralidad en todo plan proléptico que aspire a convertir a la Universidad en *lo que debe ser*,

en lo que quizás fue durante sus primeros siglos de existencia: una Universidad filosófica.

Las críticas esenciales son aquellas que se dirigen contra la manera como se cultiva y enseña la filosofía en la Universidad, acusándola de forma degenerada o degradada de la praxis filosófica tradicional (platónica). A su vez, estas críticas pueden subdividirse en dos grupos: “críticas esenciales externas” de acuerdo con las cuales las causas de tal degradación son extrínsecas a la sabiduría filosófica (por ejemplo, el Estado y sus intereses de control social), y “críticas esenciales internas” según las cuales las causas son internas a la sabiduría filosófica. Estas últimas son corolario de cierta concepción de la praxis filosófica y de su enseñanza.

No vamos a centrarnos en las críticas a la endogamia universitaria, que desde luego afectan a la filosofía lo mismo que al resto de saberes o disciplinas administradas por esta institución. Baste con recordar las palabras de Santiago Ramón y Cajal en 1916 (“El decreto de autonomía universitaria”), según cita de Ruiz Berrio:

Que mis temores no son vanas aprensiones lo persuade el modo lamentable con que ciertas Universidades usaron hasta hoy de algunas prerrogativas de tendencia autonómica otorgadas por el Estado. Limitémonos a recordar: primero, el número alarmante, por lo crecido, de auxiliares hijos o yernos de catedráticos o hechuras de caciques todopoderosos, nombrados por los Claustros en cuanto se han visto libres del freno de la oposición...; tercero, los abusos demasiado numerosos en nombre de la libertad de la cátedra y del programa, en cuya virtud bastantes maestros de la clase de desaprensivos se limitan a explicar una parte exigua de la asignatura...; cuarto, el número de profesores propuestos, a despecho de las garantías de la oposición, no como premio a su ciencia, sino a causa de su filiación política y confesional (Ruiz Berrio, 1986, p. 19).

A continuación, exponemos sintéticamente la crítica de cinco eminentes filósofos académicos:

3.1. Kant y el lugar de la filosofía en el sistema universitario

La de Kant puede clasificarse en el grupo de las críticas estructurales a la administración universitaria de la filosofía, sin perjuicio de que, como sucederá en el resto de las críticas, algunos de sus componentes sean susceptibles de clasificación en el segundo de los grupos explicados. Concretamente, del grupo de las críticas esenciales extrínsecas.

Después de veintiséis años como profesor ordinario en la Universidad de Königsberg (1770-1796), Kant hace una de las primeras críticas modernas de la

Universidad en *El conflicto de las facultades*, libro compuesto por tres ensayos redactados entre 1795 y 1798.

El tema del ensayo es la contienda entre las Facultades superiores (Teología, Derecho y Medicina) y la Facultad inferior (de Artes, donde se aprendían las *facultas artium* que habilitaban al licenciado al ingreso en cualquiera de las tres facultades superiores, y que en 1734 -Universidad de Gotinga- pasa a llamarse Facultad de Filosofía). Dicho conflicto puede analizarse desde el punto de vista de la dialéctica entre el poder del Estado y la razón encarnada en la Universidad, o, por decirlo en los términos contemporáneos, entre la lógica mercadotécnica y el tempo sapiencial de la Universidad: la Facultad inferior actúa como garante de la verdad, y las Facultades superiores como garantes (de segundo orden) del control poblacional que necesita y anhela el Estado (Kant, 2003, pp.76-77).

En efecto, a juicio de Kant el gobierno organizó las Facultades universitarias para poder influir en la población controlando las doctrinas “públicas” que afectan a la salvación (Teología), al orden civil (Derecho) y a la salud (Medicina). En resumidas cuentas, el poder fija lo que deben enseñar. En cambio, la Facultad inferior no está subordinada al gobierno: su tarea es buscar la verdad científica con libertad. Es “inferior” solo en el sentido político-jerárquico: quien manda se coloca por encima de quien no manda, aunque este último sea el realmente libre. La Facultad inferior solamente se ocupa de las doctrinas que no son impuestas por un orden superior. Y en caso de seguirse, su verdad no deriva de su imposición sino de la legislación de la razón, única instancia a la que está sujeta. Por eso, la Facultad de filosofía es la que presta la verdad a las otras tres.

Como explica Reinhard Brandt (2009), el conflicto está fundado en la naturaleza misma de la Universidad como institución: por un lado, la Universidad es creada por un Estado en orden a su interés, por el otro, su creación se sigue de una idea racional (representada por la Facultad inferior). De ahí que el conflicto no sea un aspecto meramente accidental sino consustancial, necesario: la institución universitaria no podría existir como tal sin ese conflicto.

Kant no habla de un conflicto, sino de dos. El primero es el conflicto ilegítimo, *extrauniversitario*: aparece cuando el gobierno se deja llevar por las demandas desmesuradas del pueblo y obliga a las Facultades superiores a plegarse a supersticiones, abusos o formas de vida irracionales. Tal gobierno es un gobierno corrupto que alimentará su propia corrupción conforme incorpore funcionarios formados en Facultades que han claudicado ante el pueblo *idiota*. Este conflicto ilegítimo es señal de decadencia e incluso de destrucción de la institución universitaria. Kant describe a ese pueblo como “menor de edad”, casi salvaje, sin instituciones que le permitan elevarse a la racionalidad; en un ambiente así, sacerdotes, juristas y médicos actúan como hechiceros o adivinos a los que se atribuye un poder mágico. La idea es analógica: la Universidad queda atrapada

entre errores y supersticiones que el propio gobierno puede emplear para sus intereses.

Los funcionarios de las Facultades superiores ofician con sumo gusto de taumaturgos, al menos mientras se ha sujetado al filósofo impidiéndole salir al quite. Acuden raudos al deseo del pueblo de ser guiado o embaucado. En tal estado de corrupción y barbarie, al pueblo no le interesa en absoluto lo que puedan decirle los filósofos, a quienes responderán con la grosería propia del inculto de este modo:

“Lo que parlotean Vds., señores *filósofos*, ya lo sabía por mi cuenta desde hace mucho tiempo; lo que a mí me interesa averiguar de vosotros en vuestra condición de sabios es más bien esto: ¿Cómo podría, aun cuando hubiese vivido como un *desalmado*, procurarme a última hora un billete de ingreso al reino de los cielos?; ¿cómo podría, aun cuando *no tuviese razón*, ganar mi proceso?; y ¿cómo podría, aun cuando hubiese usado y *abusado* a mi antojo de mis fuerzas físicas, seguir estando sano y tener una larga vida? Para eso habéis estudiado y debierais saber más que cualquiera de nosotros (a quienes calificáis de idiotas), cuya única pretensión es la de tener buen juicio” (Kant, 2003, pp. 79-80).

El segundo conflicto es el legítimo, el que se da dentro de la Universidad y que afecta a su relación con los saberes. Este no es síntoma de corrupción, sino parte normal del trabajo intelectual y de la vida universitaria, en la medida en que contribuye al encauzamiento interno de la Universidad por la senda del progreso y de la razón.

La Facultad de Filosofía, encarnación de la razón y de la verdad, debe velar porque una sociedad política no entre en la situación del conflicto ilegítimo (que implicaría la destrucción misma de la Universidad como institución para el progreso ilustrado) y porque ni el gobierno ni las Facultades superiores tropiecen en el ejercicio de las funciones que les son propias.

La preeminencia institucional de la Facultad de Filosofía sobre las demás también será defendida por Fichte en *Institutiones omnis philosophiae*, donde afirma que la filosofía no es *ancilla* de nada ni de nadie, no es sierva de ninguna otra disciplina ni siquiera en la forma tan matizada que lo explicó Kant. Su papel en el sistema de estudios superiores es centra, porque es el fundamento de la universalidad de toda forma de conocimiento. Pero a diferencia de Kant o incluso de Schleiermacher, Fichte no invierte la estructura organizativa de la Universidad medieval poniendo a la Facultad de Filosofía arriba, sino que reconoce que no existe propiamente algo así como una Facultad de Filosofía: la filosofía y los filósofos están allí donde se ha logrado agudeza en el arte de la exposición.

En definitiva, en los integrantes de la conocida como “filosofía clásica alemana” hay una defensa del valor que la Universidad tiene para la realización de la filosofía que no empaña la crítica al depauperado estado de cosas en el

que el saber filosófico se encontraba en la Universidad de su tiempo. Otra cosa es que su proyecto de una Universidad filosófica lograra, no ya éxito, sino un mínimo de realidad.

3.2. *Arthur schopenhauer y la “filosofía de broma”*

La crítica de Schopenhauer a la Universidad es un claro ejemplo de crítica esencial externa. Aunque la versión más depurada de esa crítica aparece en el primer capítulo de *Parerga y paralipómena* de 1851, titulado “Sobre la filosofía universitaria”, por lo menos desde que su doctorado en 1814 Schopenhauer parecía tener claro que la Universidad no es el lugar adecuado para una praxis verdaderamente filosófica.

Mucho se ha hablado sobre las razones psicológicas o personales de la crítica schopenhaueriana a la filosofía universitaria, y, como sostiene Matthias Kossler (2009), con muy poco criterio.

Es cierto que durante sus años de docencia en Berlín no obtuvo éxito en la búsqueda de una cátedra (en Wurzburg y Heidelberg). También es cierto que en el capítulo de 1851 se muestra muy displicente con los profesores de filosofía de la Universidad y el juicio peyorativo que dispensaban hacia su obra, y, como argumento repetido hasta la saciedad, que odiaba a Hegel y a su séquito de alumnos. Pero a los críticos se les olvida apuntar que el odio hacia Hegel no está inspirado en una rivalidad entre profesores que se disputan alumnos como los tenderos compiten por clientes, sino en la reacción a un sistema filosófico que se había implantado como doctrina oficial de la Universidad prusiana de comienzos del siglo XIX.

He ahí la clave de la crítica schopenhaueriana a la Universidad, que ya se percibía en 1814, cuando, después de doctorarse, antepuso la independencia del pensador puro a las obligaciones de la vida práctica (la docencia universitaria): en la Universidad se cultiva una filosofía al servicio del Estado, una “filosofía de broma” incompatible con la “amarga seriedad” de la verdadera filosofía, al servicio de la voluntad y encaminada a la verdad.

Los profesores de filosofía viven de la filosofía y no para la filosofía, se dedican a ella para ganarse cómodamente la vida y están dispuestos a renunciar a un pensamiento propio o crítico para ponerse al servicio de los intereses del Estado. La crítica de Schopenhauer a la Universidad, desarrollada durante la primera mitad del siglo XIX, todavía tiene plena vigencia: para ocultar su falta de vocación y talento, los profesores universitarios abusan de una terminología oscura (esoterismo) y se citan unos a otros para conformar círculos académicos a los que solamente se permite el acceso previo reconocimiento de la superioridad intelectual de sus doctos promotores.

3.3. Friedrich nietzsche y la esclerotización de la filosofía en la universidad

La de Nietzsche es una potente crítica esencial interna al modo como la administración universitaria de los saberes ha degradado la sustantividad de la sabiduría filosófica, con algunos componentes externos que denuncian los factores económicos que ya comenzaban a gobernar la Universidad de finales del XIX.

Durante su juventud Nietzsche escribió dos textos sobre la Universidad: *Sobre el futuro de nuestras instituciones de formación* (1872, basada en recuerdos del año 1860) y la *Tercera Consideración Intempestiva*, titulada *Schopenhauer como educador* (1874). En ambos advierte sobre el principio economicista que comenzaba a dominar en las instituciones educativas alemanas, especialmente en una Universidad orientada a la formación de profesionales eficaces en el objetivo del aumento de ganancias y beneficios. Situación semejante a la que se vive desde el plan Bolonia en España y Europa en general. Huelga decir que la filosofía queda fuera de este proyecto estatal educativo, porque entre sus objetivos no está el de la satisfacción ni el beneficio, como ya anticipó Kant.

Antes, en 1870, siendo catedrático de Filología en Basilea (cátedra a la que accedió un año antes, con veinticinco años), le escribe una carta a su amigo Edwin Rohde donde habla de sus años en la Universidad como un “sufrimiento rico en enseñanzas que ha de soportarse con seriedad y asombro” (cit. Llinares, 2009, p. 356). En esta carta ya suscribe su acuerdo con las tesis de Schopenhauer sobre la Universidad: “Una verdad absolutamente radical no resulta aquí posible. En especial algo verdaderamente revolucionario no podrá tomar aquí su punto de partida” (cit. Llinares, 2009, p. 356). Finaliza con la que a nuestro juicio es la idea más original y potente de la crítica nietzscheana a la Universidad: “Así pues, un día nos quitaremos este yugo, de eso no tengo yo la menor duda. Y formaremos entonces una nueva Academia griega” (cit. Llinares, 2009, p. 356).

En la quinta conferencia de 1872 alude directamente a la relación entre la Universidad y la filosofía. A juicio de Nietzsche, la Universidad ha producido la autodestrucción de la filosofía por la imposición de la “cultura histórica”, lo que más adelante llamaremos “doxografía”:

Así, en lugar de una interpretación profunda de los problemas eternamente iguales, ha intervenido lentamente una valoración histórica o incluso una investigación filológica: ahora se trata de establecer qué ha pensado o no pensado tal o cual filósofo, de ver si tal o cual escrito puede atribuírsele con razón, o bien si hay que preferir tal o cual variante. En los seminarios filosóficos de nuestras universidades, se estimula hoy a nuestros estudiantes a sentir semejante interés neutral por la filosofía; por eso, hace mucho tiempo que me acostumbré a considerar esa ciencia como una rama de la filología, y a valorar a sus representantes según sean buenos o malos filólogos. Por eso ahora la filosofía como tal está desterrada de la universidad [...] (Nietzsche, 2000, p. 150).

En la tercera consideración intempestiva, parágrafo 3, elogia la figura libérrima de Schopenhauer al tiempo que ridiculiza a un Kant que se doblegó a los intereses del Estado y de la Universidad, recuperando algunos puntos de la crítica a la institución universitaria del maestro: los profesores de filosofía han renunciado a la libertad que fue clave en el desarrollo de la filosofía griega. En el parágrafo 8 defiende la tesis de que lo que se hace en la Universidad no es propiamente filosofía sino filología, una “crítica de las palabras a las palabras” (Nietzsche, 1999).

La filosofía administrada por el Estado o la Universidad, al fin y al cabo es lo mismo (crítica esencial externa), se ve reducida a Historia de la filosofía, peor aún, a pura erudición histórica seducida por los fósiles conservados en el ámbar de los antiquísimos textos filosóficos. Una filosofía historicista y libresca consistente en la acumulación de opiniones que aburren a los estudiantes y les privan de la primera y necesaria toma de contacto con la filosofía de verdad, con el filosofar.

Los profesores, pensaba Nietzsche, son parásitos del pensamiento de otros grandes genios filosóficos que necesitan, para alimentarse de ese pensamiento, del auxilio de otros expertos en Historia o Filología a los que luego desprecian, aunque aquí por lo menos el desprecio es mutuo. En realidad les da igual, porque viven cómodamente gracias a las rentas de su profesión burocrática.

Si el profesor de filosofía es un osito de peluche, el filósofo es una carga de dinamita. La filosofía o el profesor universitario de filosofía tiene como gran logro, pacífico logro aplaudido por las autoridades, lamentable para los filósofos auténticos, el de no haber turbado a nadie (*betrüben*). Para terminar con esta caterva de malos filósofos Nietzsche propone alejar a la filosofía de la Universidad, porque al Estado, ya lo dijo Kant, no le interesa la verdad sino la utilidad.

3.4. José Ortega y Gasset y la misión de la universidad

Sin perjuicio de otros artículos, el texto más famoso de Ortega sobre la Universidad es *Misión de la Universidad* de 1930 (2017a). En este texto el filósofo español defiende, de un modo semejante a como lo hicieron los idealistas alemanes, la centralidad de la filosofía en la institución universitaria. La suya es, por consiguiente, una crítica estructural a la administración burocrática de la filosofía en la Universidad.

A juicio de Ortega la Universidad europea de comienzos del siglo XX sufre una crisis que arrastra del siglo anterior, a consecuencia, entre otras cosas, del mal estado de salud de las naciones europeas. Porque Ortega piensa, a diferencia de los filósofos alemanes (para quienes una nación es grande si su Universidad es buena), que una Universidad es buena si su nación goza de un estado de buena salud.

La Universidad es un centro de educación superior cuyas funciones son, por orden de preeminencia: profesionalismo (enseñanza de una determinada profesión: médico, farmacéutico, abogado, juez, notario, economista, administrador, profesor, etc.), investigación científica (aunque en España la preparación científico-académica está todavía en mínimos) y cultura general. Eso que Ortega llama “cultura general” y que en la Universidad decimonónica ha quedado como saber residual fue en la Edad Media, tiempo de constitución de la institución universitaria, un saber central, la enseñanza superior propiamente dicha. La pérdida de centralidad de la “cultura general” es el síntoma más preclaro de la crisis de la Universidad.

La Universidad es esencialmente, no desde la Edad Media, sino incluso antes, desde Platón (lo que para nosotros es un anacronismo no del todo falto de verdad), “cultura general”. El profesionalismo vendrá después, y la investigación científica en los siglos XVIII y XIX, precisamente con el modelo humboldtiano o alemán.

Winfred Böhm defiende la tesis contraria: aunque el objetivo principal de la Universidad medieval era la preparación para teólogo, jurista o médico, había muchos estudiantes que acudían por un mero interés en los saberes. Esto se pudo comprobar claramente cuando surgió la Facultad de Artes, a cuyos estudios menores se limitaban gustosamente muchos alumnos:

En la universidad de Colonia, en relación con la cual existen las mejores estadísticas, pertenecían en la primera mitad del siglo XV más del 70 % de todos los estudiantes a las facultades de Artes. Dos decenas eran juristas y las otras dos decenas se repartían entre teólogos y médicos (Böhm, 1986, p. 27).

Ortega define la “cultura general” como el “sistema de ideas vivas” que ayudan al hombre a salvar el naufragio vital dándole una imagen del mundo de su época. El hombre *culto* es, según esto, aquel que está a la *altura de su tiempo*, que dispone de un sistema de coordenadas plenamente actualizado para orientarse por la vida. La situación de barbarie, salvajismo, primitivismo o, en definitiva, incultura, que como explica en *La rebelión de las masas* es el *fantasma que recorre* Europa en el siglo XX es debida principalmente a la crisis de la Universidad: “De esa barbarie inesperada, de ese esencial y trágico anacronismo tienen la culpa, sobre todo, las pretenciosas Universidades del siglo XIX [...]” (Ortega y Gasset, 2017a, p. 551).

Así pues, la misión de la Universidad es poner al hombre-medio a la altura de los tiempos (sin perjuicio de la importancia de hacer de él un buen profesional), y sacar a Europa de la *barbarie*: “es ineludible crear de nuevo en la Universidad la enseñanza de la cultura o sistema de ideas vivas que el tiempo posee. Esa es la tarea universitaria radical. Eso tiene que ser, antes y más que ninguna otra cosa, la Universidad” (Ortega y Gasset, 2017a, p. 552).

En el proyecto de reforma de la Universidad la filosofía desempeña un papel especial porque es parte fundamental de esa “cultura general” o “sistema vivo de ideas”, articulado en Física (imagen física del mundo), Biología (temas fundamentales de la vida orgánica), Historia (proceso histórico de la vida humana) y Filosofía (plano del Universo o mapamundi). La filosofía no es sino el mapa del mundo en una determinada época.

Por consiguiente, la crisis de la Universidad como sede administrativa de la cultura general es en parte la crisis de la filosofía en el siglo XIX. Siglo que en “¿Por qué se vuelve a la filosofía?” (1930) llama “siglo antifilosófico”. Su reforma vendrá motivada por la “pleamar de la filosofía” que cual tsunami lo inundará todo en el siglo XX.

En efecto, las razones que explican la crisis de la Universidad y las que explican la retirada de la filosofía son las mismas: el “imperialismo de la física”, o lo que es lo mismo, del positivismo. A juicio de Böhm, la interpretación reducida que de la ciencia tiene el positivismo producirá el colapso del modelo humboldtiano de Universidad (1986, p. 25).

El imperialismo de la física también explica el profesionalismo y la especialización que regirán en la Universidad europea durante todo el siglo XIX: de lo que se trata, se pensaba entonces, es de formar profesionales especializados en la aplicación práctico-técnica de los conocimientos científicos, para maximizar el confort social.

Otro filósofo y profesor de Universidad que mantuvo una relación polémica con esta institución educativa, aunque por causas bien diferentes a las de los anteriores, fue Martin Heidegger. Haciendo *epojé* de su polémica incursión en la ideología del III Reich y lo que ello le deparó en el marco de la Universidad alemana, en *¿Qué significa pensar?* (1952) Heidegger dirige su crítica, como Ortega, contra el neopositivismo. En las Universidades, se lamenta, la filosofía se ha reducido a análisis histórico y del lenguaje, olvidándose de pensar el ser.

En la nueva Universidad que está por venir (el Instituto de Humanidades de 1947, por ejemplo) la filosofía ocupa un lugar central semejante al proyectado por Kant o Fichte. Schelling denunció que la Universidad ha tomado lo derivado, las ciencias, como original, desconectándolas de ese saber primero y original que es la filosofía, y que es la fuente de su identidad perdida. *Mutatis mutandis*, Ortega sostiene que la reforma de la Universidad pasa por orientar filosóficamente la investigación científica:

La necesidad de crear vigorosas síntesis y sistematizaciones del saber para enseñarlas en la “Facultad” de Cultura, irá fomentando un género de talento científico que hasta ahora solo se ha producido por azar: el talento integrador. En rigor, significa este -como ineluctablemente todo esfuerzo creador- una especialización; pero

aquí el hombre se especializa precisamente en la construcción de una totalidad (Ortega y Gasset, 2017a, p. 562).

En un artículo escrito durante su época de juventud, con título “La universidad española y la universidad alemana” (1906), señala apunta otra de las causas de la situación problemática que la Universidad española atraviesa desde finales del siglo XIX: el escolasticismo. Vicio este que considera extendido por toda la sociedad española (“*De Re política*”, 1908).

Por “escolasticismo” Ortega entiende una categoría que atraviesa los distintos niveles de la vida histórica del hombre: “escolasticismo filosófico”, “escolasticismo político”, “escolasticismo literario”, “escolasticismo teológico”, etc. Dentro de la especie “escolasticismo filosófico”, lo que llamamos “escolástica” o sistema escolástico de filosofía (aristotélico-tomista) es un tipo más entre otros muchos. El neokantismo es otro ejemplo de escolasticismo filosófico.

La categoría histórica de “escolasticismo” designa situaciones de bloqueo intelectual en las que una sociedad intenta imitar mecánicamente las ideas vivas de otra, surgidas de experiencias, problemas y preocupaciones históricas radicalmente distintas. El resultado es trágico: esas ideas, desgajadas de su contexto vital, se fosilizan y dejan de operar como pensamiento efectivo, dando lugar a una repetición formalista que paraliza la espontaneidad de la vida intelectual. Así, por “escolasticismo filosófico” entiende toda “filosofía recibida” o no creada (originariamente), esto es, pergeñada por un “círculo social distinto y distante” (Ortega, 2017c, p. 1066) al círculo social de recepción y aprendizaje (también en: Ortega, 2017b, p. 823).

En esa recepción, que es un trasplante de ideas de un suelo vital a otro completamente diferente, lo que se “sotopiensa”, allí donde las ideas arraigan, su fondo latente, desaparece y no se puede reproducir. La escolástica cristiana (e islámica) medieval recibió la filosofía griega, pero no pudo jamás comprender el suelo vital en el que arraigó. Por eso el pensamiento escolástico se nos presenta bajo la forma del pensamiento filosófico esclerotizado, petrificado. Más aún cuando esa filosofía escolástica se trasplanta e impone doctrinalmente en el suelo *vital* de la España franquista, doblemente esclerotizada. Filosofía escolástica, por cierto, desde la que en 1958 el padre Ramírez se propuso enterrar bien hondo el *cadáver* del raciovitalismo orteguiano, con el libro *La filosofía de Ortega y Gasset* (Méndez Baiges, 2021, pp. 371-385).

En conclusión, el aspecto decadente de la Universidad española en la primera mitad del siglo XX se debe, además de a las causas ya señaladas, a que los intentos de resolver los problemas estructurales de la institución se realizaron casi siempre desde fórmulas escolásticas. Esto es, mediante la importación acrítica de soluciones elaboradas en otras latitudes (principalmente, Alemania), cuyos problemas institucionales y pedagógicos sólo comparten con las *idioteces* españolas una identidad aparente, más que nuclear.

3.5. Gustavo bueno y la filosofía académica contra la filosofía administrada por la universidad

De Gustavo Bueno podría decirse lo mismo que de Schopenhauer: su reacción crítica contra la Universidad nace de una motivación puramente personal o psicológica, a saber, su destitución como catedrático emérito de la Universidad de Oviedo en octubre de 1998.

Es cierto que cuando el rectorado de dicha Universidad le anuncia una jubilación forzosa ofreciéndole la manzana envenenada de la figura de “catedrático honorario” Bueno pronuncia, a petición de su alumnado, una lección en las escaleras de la Facultad de Filosofía (“Última lección en la Universidad”) cuyo tema es la “muerte burocrática de la filosofía” a manos de la Universidad. Sin embargo, la crítica (esencial e interna) de la administración universitaria de la sabiduría filosófica se encuentra, no sólo *in nuce*, en la “polémica” de 1968 con Manuel Sacristán (*El papel de la filosofía en el conjunto del saber*), así como en textos de los años noventa como *¿Qué es la filosofía?* (1995) o *El sentido de la vida* (1996).

El enfrentamiento entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno constituye uno de los hitos de la historia de la filosofía española del siglo XX y reaparece en el debate académico cuando la relación entre filosofía y Universidad vuelve a adquirir un carácter crítico. Su contexto es la crisis universitaria e ideológica del franquismo tardío por la descomposición del “escolasticismo” oficial del régimen y la creciente politización de la vida universitaria.

Tras el eclipse de Ortega, la filosofía universitaria posbélica estuvo dominada por un tomismo escolástico (Eulogio Palacios, Calvo Serer, Millán Puentes o González Álvarez) cuya referencia principal era Zubiri. Mención especial merece Aranguren, quien poco a poco despertó del *dogmatischer Schlummer* del escolasticismo reuniendo a su alrededor a un nutrido grupo de jóvenes discípulos huérfanos de maestro (Sotelo, Cerezo, Aguirre, Muguerza) (Méndez Baiges, 2021, p. 434).

En los años cincuenta y sesenta el escolasticismo oficial comienza a dar muestras de cansancio, tras la llamada a la renovación del tomismo en el Concilio Vaticano II y el fracaso de *Sobre la esencia* (1962) de Zubiri. Por si eso fuera poco, desde 1964 se desata una oleada de protestas estudiantiles dirigidas contra el anquilosado SEU que alcanzan su cénit el 20 de enero de 1969 (varios meses llevaba el mayo francés resonando en los corazones de los estudiantes), con la muerte en extrañas circunstancias del estudiante de Derecho Enrique Ruano y la declaración del estado de excepción, evidenciando la crisis de legitimidad del régimen y de su Universidad.

Sacristán había comprendido tempranamente que la Universidad no había cambiado en lo esencial y que no era el espacio adecuado para la acción política. Después de perder en 1962 la cátedra de Lógica en Valencia y su plaza en

Barcelona, se consolidó como outsider de la filosofía académica y radicalizó su crítica al escolasticismo universitario: “*Studium generale* para cada día de la semana” (conferencia de 1963), “Un apunte acerca de la Filosofía como especialidad” (1965), “Manifiesto por una Universidad democrática” (1966). Frente a la especialización universitaria, defendió una concepción abierta y no profesionalizada de la filosofía, inspirada en Ortega. Esta posición quedó fijada en *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968), publicado en la colección *Debate Universitario* de la editorial Nova Terra (Méndez Baiges, 2021, p. 391).

Aunque la crítica que hace en el texto de 1968 es esencial e interna, en los citados en el párrafo anterior el Sacristán más contestatario y opositor al régimen hace una crítica esencial externa: el problema de la Universidad española, y del país, es la alarmante supresión de las libertades políticas y civiles, tanto de estudiantes como de profesores.

La tesis principal de Sacristán es que no existe la “filosofía” (los sistemas filosóficos son pseudoteorías indemostrables e irrefutables), sino sólo el “filosofar”, esto es, la reflexión filosófica sobre los fundamentos, métodos y perspectivas del saber teórico o científico.

Los profesores de filosofía han convertido a la filosofía es una especialidad endogámica de la que han hecho monopolio ilegítimo. Los filósofos, si acaso, son especialistas en el Ser y la Nada, es decir, retóricos metafísicos, y la sabiduría universitaria de las secciones de filosofía se reduce a una lógica interna de supervivencia burocrática y autoprotección gremial. Ni la necesidad ideológica de la sociedad ni la supuesta sustantividad metafísica de la filosofía justifican, por tanto, su existencia como especialidad académica, ya superada por la crítica positivista, marxista y sociológica.

De aquí se sigue la propuesta central del texto: “*suprimir las secciones de filosofía de las Facultades de letras -suprimir, esto es, la licenciatura en filosofía, y eliminar, consiguientemente, la asignatura de filosofía de la enseñanza media*” (Sacristán, 1968, p. 17). Lo que se perdería no sería filosofía, sino su caricatura memorística y apologética; perder eso sería, paradójicamente, ganar libertad de pensamiento (Sacristán, 1968, p. 18).

Suprimida la filosofía como especialidad (imposible) o como monopolio endogámico, lo que queda es el filosofar “disperso” en el resto de Facultades, que habrá que atraer hacia un Instituto general de filosofía orientado a la investigación doctoral y no a la docencia magistral, donde la reflexión filosófica se apoye en saberes positivos ya adquiridos.

La crítica de Bueno a Sacristán no debe entenderse como una enmienda a la totalidad. Hay algunas ideas, que por cierto ya estaban en Schopenhauer y Nietzsche, que Bueno podría suscribir perfectamente, como la reducción universitaria de la filosofía a doxografía. Además, el libro con el que Bueno

responde a Sacristán, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (1970), está escrito contra Sacristán pero no sólo contra Sacristán. De un lado, en ese libro Bueno está sentando muchas de las líneas generales de su sistema, cuya carta de presentación se publicará dos años después: *Ensayos materialistas*. Del otro, la defensa de la filosofía como especialidad y de sus funciones sociales o políticas se hace contra Sacristán, en efecto, y contra el positivismo ascendente.

Resume el ensayo “retórico” de Sacristán en tres tesis, que pasa a refutar:

I. La filosofía no es un saber sustantivo

Cuando decimos que la filosofía no es un saber sustantivo conviene aclarar de qué tipo de sustantividad estamos hablando. De los cuatro niveles de sustantividad clasificados (metafísica, psicológica, lógico-epistemológica, doctrinal-gnoseológica), a Bueno le parece que Sacristán le niega la sustantividad doctrinal: en su progreso histórico las ciencias han vaciado de contenido a la filosofía, por lo que no es una doctrina que pueda enseñarse o aprenderse.

Para demostrar la sustantividad gnoseológica del saber filosófico Bueno ofrece una explicación del origen histórico de la sustantividad de los saberes que integra a la especialidad filosófica en la “república de las ciencias” (que no “árbol de las ciencias”, lo que sugiere la existencia de una “ciencia radical”). El saber filosófico aparecerá en este contexto distributivo como un método de totalización dialéctico trascendental que reacciona regresivamente contra otros saberes previos (saberes científicos) para, en el momento progresivo o edificante, levantar una Geometría de las Ideas.

II. La filosofía ha pasado a ser un saber adjetivo

Cabe la posibilidad de aceptar la respuesta que Bueno da a I, y aun así estar de acuerdo con Sacristán en II: conforme las ciencias han ido progresando y ampliando conocimientos en sus respectivos “campos categoriales”, la sabiduría filosófica, que ha podido tener una sustantividad en el pasado, se ha ido vaciando hasta quedar reducida a un estado gaseoso. Este es el “argumento de la reducción del campo filosófico”.

De las cuatro posiciones posibles ante ese argumento, Sacristán se ajusta a la “posición analítica” de acuerdo con la cual se puede filosofar, pero no saber filosofía, porque la filosofía no tiene un campo propio. La posición del naciente “materialismo filosófico” es la dialéctica: las ideas son los materiales de la sabiduría filosófica, que alcanza la condición de institución en la Academia de Platón (descubridor de las ideas como “lo mismo en lo diverso”). En definitiva, la sabiduría filosófica tiene sentido porque las ciencias categoriales no agotan la experiencia: las ideas, material de trabajo de los filósofos, son el resultado trascendental de las contradicciones e incompatibilidades entre las diversas categorías.

III. (Ergo), La filosofía debe suprimirse como especialidad universitaria

La argumentación de Gustavo Bueno en este punto se ha malinterpretado. Se le ha considerado defensor de la filosofía universitaria, cuando lo que en su libro trata de demostrar (y será enfatizado décadas después) es que la “filosofía académica”, cuya función política es la formación crítica de la conciencia social (*paideia* platónica) desborda los márgenes burocráticos de la Universidad:

Bastaría citar a Heidegger, Husserl o Bergson, y sobre todo, no se trata, al hablar de Filosofía académica, de considerarla instalada burocráticamente en un departamento universitario. Sartre no es menos filósofo académico que Heidegger, Adorno o Marcuse. Tampoco la ciencia, para serlo, ha de cultivarse en una Universidad: la mayor parte de la investigación física, biológica o matemática se desarrolla, en algunos países, en las industrias (Bueno, 1972, p. 272).

Porque Bueno separa la “filosofía académica” de la “filosofía administrada por la Universidad”, regresando a la raíz histórico-institucional de las Universidades medievales: las escuelas filosóficas, y, particularmente, la Academia de Platón.

Toma como punto de partida la distinción kantiana (recogida en las lecciones de lógica compiladas por Gottlob Benjamin Jäsche en 1800, conocidas como *Lógica Jäsche*) entre la “filosofía escolar” (*Schulphilosophie*) y la “filosofía cósmica” (*Weltphilosophie*). Como explica María Jesús Vázquez Lobeiras en la traducción del 2000, es preferible traducir el término “cósmica” por “mundana”; Yáñez Baptista (2025) ha mostrado que esa traducción fue propuesta por Ortega y Gasset en “Principios de Metafísica según la razón vital” [Lecciones del curso 1933-1934].

Esa filosofía escolar o *académica* es el enemigo contra el que se dirigen las críticas a la Universidad de la Alemania del siglo XVIII, frente al cual reivindican una filosofía popular entre cuyos representantes destaca el filósofo y pedagogo Johann Jakob Engel (*Der Philosoph für die Welt*, 1775). En sintonía con el proyecto ilustrado, la *Popularphilosophie* es crítica del saber dogmático e hiperespecializado que se está produciendo en la Universidad, de espaldas al mundo.

En la reinterpretación de Bueno la filosofía mundana procede al margen de las disciplinas científicas, lo que no niega su condición como “legisladora de la razón”, según Kant, o, como lo dice Bueno, fuente de donde manan las ideas de la razón. Desde esta filosofía mundana, con arreglo a la cual todos somos filósofos (o, por decirlo con Kant, todos filosofamos), la filosofía académica se erige como una especialidad crítica y sistemática de los saberes de primer grado.

Bueno reconoce que la Academia es el modelo institucional de las Universidades, cuanto que centros de enseñanza y de investigación. Sin embargo, esa

filiación histórico-institucional no es óbice para confundir la filosofía académica con la filosofía que se practica en las Universidades.

Ha habido episodios históricos en los que la filosofía académica del primer nivel se ha producido en las aulas universitarias: Santo Tomás, Kant, Fichte, Hegel, Bergson, Husserl, Heidegger. Como ha habido abundantes ejemplos de filósofos académicos que han ejercitado la crítica platónica del presente allende la Universidad. El propio Kant afirma en *El conflicto de las facultades* la existencia de sabios (filósofos) que no están integrados en las Universidades:

Al margen de este gremio de eruditos cabe hallar sabios que no pertenezcan a la Universidad, sino que simplemente cultiven una parcela del vasto conjunto del saber, ya lo hagan formando parte de ciertas corporaciones independientes (denominadas *Academias* o también *Sociedades Científicas*) o bien vivan, por decirlo así, en el estado de naturaleza del saber, donde cada cual se ocupa de ampliarlo o difundirlo a título de *aficionado* sin seguir pauta o regla algunas (Kant, 2003, p. 62).

Sin embargo, en los últimos tiempos la filosofía administrada por la Universidad se ha alejado de la “filosofía académica” hasta reducirse a un mero fantasma suyo, al recuerdo de lo fue y jamás volverá a ser. Como ya intuyeron Schopenhauer y Nietzsche, en la Universidad la filosofía se vuelve sobre sí misma, es decir, sobre su propia Historia, y se convierte en *doxografía*, una forma degenerada de filosofía que se desentiende de los problemas del presente y naufraga en el pasado de la filosofía.

Se convierte, y en esto Sacristán tenía razón, en una especialidad endogámica, en “una filosofía ‘de profesores para profesores’” (Bueno, 1996, p. 10). Pero, contra Sacristán, eso no quiere decir que no haya especialidad u oficio filosófico allende los muros de la Universidad.

En la Universidad la filosofía se “engolfa”. Ese “engolfamiento”, que en la última lección en la Universidad llama “muerte burocrática de la filosofía”, se inicia en la época moderna, cuando, por el ímpetu de la reforma protestante, la sistematicidad de la filosofía escolástica (practicada en las Universidades medievales) se descompone. La solución ordenada por los profesores de filosofía es el artificio (Steward, 1998) de la “Historia de la filosofía”, que hasta el momento existía como procedimiento filosófico para la determinación de la verdad doctrinal.

Desde entonces, en las Facultades de Filosofía no se enseñará más filosofía sino Historia de la filosofía, doxografía, que es una especialidad valiosa para la propia filosofía siempre que no se hipertrofie, esto es, siempre que no pierda contacto con los problemas filosóficos del presente (que no son sino las contradicciones e incompatibilidades *eidéticas* entre los campos categoriales de las ciencias positivas y otros saberes de primer grado).

En definitiva,

es ridículo identificar filosofía académica y filosofía universitaria, mayormente en las épocas en las cuales donde menos actividad filosófica hay es en las facultades de filosofía de las universidades, cuando han terminado de sepultar a la filosofía en los escombros de su pasado (Bueno, 2007, p. 341).

Si la Universidad, tal y como se administra hasta el momento, no es el *locus philosophicus* o el lugar donde cultivar la filosofía académica, ¿cuál es o dónde está ese lugar? A juicio de Bueno, son tres los ámbitos donde todavía puede hacerse verdadera filosofía: en los Institutos de Enseñanza Secundaria, donde los profesores de filosofía (aun adiestrados doxográficamente en las Universidades) se dirigen a un público no definido profesionalmente (que no va a estudiar ni enseñar filosofía) y convive con profesores de otras disciplinas; en las escuelas filosóficas, verdadera refluencia de la filosofía griega, capaces gracias a las nuevas tecnologías digitales de llegar a un público amplio y también indeterminado profesionalmente; y, naturalmente, en la propia Universidad, siempre que se lleve a cabo una profunda reforma del plan de estudios en Filosofía: “si la Filosofía quiere vivir en la ‘república de las ciencias’, el licenciado en Filosofía debe ser urgentemente formado en la proximidad de estas ciencias” (Bueno, 1970, p. 313).

4. CONCLUSIONES

En este recorrido histórico-filosófico hemos pasado de la enconada defensa de la centralidad de la sabiduría filosófica en el nuevo modelo de Universidad surgido tras la crisis del tomismo a una crítica feroz contra el espectro al que la administración burocrática de la Universidad ha reducido a esa sabiduría.

El hilo rojo que atraviesa las críticas recorridas en este artículo es la afirmación de que la *verdadera* filosofía (que no la filosofía *verdadera*) se abre camino al margen de la Universidad. O, dicho de otro modo, que la filosofía administrada por la Universidad es, por razones muy diversas (inferioridad, marginalidad, doxografía, especialización, profesionalización, etc.), una filosofía degenerada.

Por decirlo en los términos del materialismo filosófico: hay una filosofía académica que sin ser filosofía administrada por la Universidad preserva la sustantividad de la praxis filosófica por los rieles de una tradición que entronca con Platón, fundador de la disciplina. A diferencia de la filosofía universitaria, la filosofía académica mantiene intacta y vigorosa la dialéctica con la filosofía mundana, que es su fuente; o lo que es lo mismo, la dialéctica con el presente, *plataforma* en la que se desenvuelve la sabiduría filosófica.

Nos parece que la distinción introducida por Gustavo Bueno entre filosofía universitaria y filosofía académica, que conecta con la dialéctica kantiana entre la filosofía escolástica y la filosofía mundana, recoge las críticas filosóficas y extrafilosóficas a la administración burocrática que la Universidad hace de la filosofía, al tiempo que recuerda que “académico” viene de la Academia, escuela filosófica de donde brota el poderoso torrente de una praxis filosófica en absoluto alejada de la vida práctica.

Alberguen o no esperanzas en una reforma de la institución universitaria, los filósofos que hemos seleccionado critican que la Universidad no es un lugar donde la filosofía pueda desarrollarse en su verdadera *esencia*: ni como razón ilustrada (Kant) o unidad fundamental de las ciencias (Schelling, Fichte, Hegel), ni como voluntad de verdad (Schopenhauer) o pensamiento subversivo en la intemperie (Nietzsche), ni como baluarte cultural (Ortega y Gasset), pensamiento del Ser (Heidegger) o saber implantado de segundo grado (Bueno).

Quede constancia de que nuestro propósito no es sacar a la filosofía de la Universidad, cosa que hoy por hoy además de imposible sería fatal para la supervivencia del gremio de profesores de filosofía. Esta imposibilidad es probablemente el único éxito que el modelo vigente de Universidad tiene para la filosofía: en una Universidad dedicada casi exclusivamente a la producción de profesores se seguirá impartiendo filosofía, al menos mientras sobrevivan las asignaturas filosóficas de la enseñanza secundaria.

Reformulando la tesis de Bourdieu no más que sintácticamente, sin pretensiones de alterar en lo esencial su valiosa crítica, diríamos que ese hilo rojo consiste en la advertencia sobre la metamorfosis *esclerótica* del filósofo académico en un *homo universitarius* (que no *homo academicus*), extraño espécimen que parasita los despachos facultativos declamando de tanto en cuanto sobre la necesidad de “sacar la filosofía a la calle”, cuando quien debería salir a que le dé un poco el aire fresco de la filosofía mundana es él mismo.

El filósofo se dedica a la producción de discursos orales y escritos que dirige a una suerte de Academia invisible y diacrónica, pero también a un público general. El filósofo universitario, por el contrario, lo mismo que el *homo academicus* de Bourdieu, escribe *papers* y asiste a Congresos dirigidos a sus pares no por el interés escolástico en la disputa, sino para reforzar su estatus académico. En definitiva, el filósofo universitario ha sido cooptado por la lógica del *homo academicus*; en este caso, las reglas del campo filosófico universitario son la doxografía, la neutralidad axiológica, la investigación indexada, la “estandarización de la escritura” que denuncia Garcés Mascareñas.

Como denunciaron Schopenhauer y especialmente Nietzsche, el Estado, organismo encargado de seleccionar a los profesores que necesita la sociedad, no quiere filósofos ni sabios sino expertos sobre lo que otros pensaron: historiadores, filólogos. Para la producción de estos eruditos les impone a los aspirantes

una rutina de investigación semejante a la del oficinista con la que sepulta la creatividad de su pensamiento, a través de la ANECA y las revistas indexadas, como explica Lara Villareal (2019, p. 64).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BÖHM, W., (1986). "El declive de la Universidad". *Historia de la Educación: Revista inter-universitaria*, 5, 1986, 23-39.
- BONVECCHIO, C., El mito de la Universidad. México: Siglo Veintiuno Editores, 1997.
- BOURDIEU, P., Homo academicus. México: Siglo Veintiuno Editores, 2008.
- BRANDT, R., "La contienda de las facultades. Determinación racional y determinación ajena en la Universidad kantiana". En: ONCINA COVES, F. (Ed.). *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)*. Madrid: Dykinson, 2009, 166-197.
- BUENO, G., El papel de la filosofía en el conjunto del saber. Madrid: Ciencia Nueva, 1970.
- BUENO, G., ¿Qué es la filosofía? Oviedo: Pentalfa, 1995.
- BUENO, G., El sentido de la vida. Oviedo: Pentalfa, 1996.
- BUENO, G., "Última lección en la Universidad". Texto mecanografiado de la lección impartida en 1998. <https://www.fgbueno.es/gbm/gb1998ul.htm>
- GARCÉS MASCAREÑAS, M., "La estandarización de la escritura. La asfixia del pensamiento filosófico en la academia actual". *Athenea Digital*, 13:4, 2013, 29-41.
- HEIDEGGER, M., ¿Qué significa pensar? Madrid: Trotta, 2005.
- KANT, I., Lógica. Un manual de lecciones. Madrid: Akal, 2000.
- KANT, I., El conflicto de las facultades. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- KOSSLER, M., "Filosofía a las órdenes de la naturaleza y filosofía a las órdenes del gobierno: la crítica de Schopenhauer a la filosofía universitaria". En: ONCINA COVES, F. (Ed.). *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)*. Madrid: Dykinson, 2009, 297-309.
- LARA VILLAREAL, G., "El filósofo que sólo habla sobre filósofos: la ideología esotérica de la filosofía académica contemporánea". *Logos*, 132, 2019, 61-84.
- LLINARES, J., "Buscando espacios para la verdad: Nietzsche y la filosofía en la Universidad". En: ONCINA COVES, F. (Ed.). *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)*. Madrid: Dykinson, 2009, 311-360.
- MONCADA CERÓN, J.S., "La universidad: un acercamiento histórico-filosófico". *Theoria*, 16:2, 2007, 33-46.
- MORIN, E., "Sobre la reforma de la Universidad". En PORTA, J. y LLADANOSA, M. (Coords.). *La Universidad en el cambio de siglo*. Madrid: Alianza, 1998.
- Méndez Baiges, V., La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973. Madrid: Tecnos, 2021.
- NIETZSCHE, F., Tercera consideración intempestiva: Schopenhauer como educador. Madrid: Valdemar, 1999.
- NIETZSCHE, F., Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas. Tusquets: Barcelona, 2000.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2017a). "Misión de la Universidad". En ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas, tomo IV*. Madrid: Taurus, 2017a, 545-564.

- ORTEGA Y GASSET, J. (2017b). "Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba". En ORTEGA Y GASSET, J. Obras completas, tomo VI. Madrid: Taurus, 2017b, 818-832.
- ORTEGA Y GASSET, J. "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva". En ORTEGA Y GASSET, J., Obras completas, tomo IX. Madrid: Taurus, 2017c, 929-1176.
- PARDO, J.L., "La dudosa modernización de la educación superior". *El País* del 21 de marzo de 2005. www.almendron.com/politica/pdf/2005/spain/spain_2199.pdf
- RUIZ BERRIO, J., "Algunas reflexiones sobre la historia de las Universidades". *Historia de la educación: Revista interuniversitaria*, 5, 1986, 7-22.
- SACRISTÁN, M., Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores. Barcelona: Terra Nova, 1968.
- SCHOPENHAUER, A., Sobre la filosofía de Universidad. Madrid: Tecnos, 1991.
- SEVILLA, S. (2009). "Hegel y los orígenes de la Universidad contemporánea desde su crisis actual". En ONCINA COVES, F. (Ed.), *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)*. Madrid: Dykinson, 2009, 233-251.
- STEWART, M. 1998. La verdad sobre todo: Una historia irreverente de la filosofía. Madrid: Taurus, 1998.
- VON HUMBOLDT, W., "Sobre la organización interna y externa de las instituciones científicas superiores en Berlín". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 38, 2005, 283-291.
- YÁÑEZ BAPTISTA, D., "La razón vital del filosofar kantiano". *Revista De Estudios Kantianos*, 10:1, 2025, 147-179.

SOBRE EL CANON EN LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA: UNA DEFENSA DEL CANON A LA LUZ DE LA MEDIOCRIDAD ESENCIAL DE LAS INSTITUCIONES¹

*ON CANON IN THE TEACHING OF PHILOSOPHY: A DEFENSE OF
CANON IN THE LIGHT OF THE ESSENTIAL MEDIOCRITY
OF INSTITUTIONS*

GERMÁN BULA

Magister en Filosofía, Doctor en Educación
Docente
Universidad Pedagógica Nacional
Bogotá/Colombia
gubulac@upn.edu.co
Orcid: 0000-0002-1296-0610

Recibido: 03/08/2025
Revisado: 24/10/2025
Aceptado: 16/02/2026

Resumen: Este texto se pregunta por el papel del canon en la enseñanza de la filosofía, teniendo como trasfondo 1) las críticas que se le hacen (por ejemplo por sexista o eurocéntrico), y 2) la consideración de que el canon es una institución, y por lo tanto un dispositivo molar. Bebiendo principalmente de las ideas de Deleuze y Guattari, de las reflexiones sobre el canon de Benjamin Barber, y del pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila se defiende el canon como institución que *necesariamente* funciona de manera mediocre (es decir, aproximada, lenta para reformarse, y por debajo de lo deseable), pues así funcionan de suyo las instituciones, entendidas como marco de acción común para muchos actores. Desde este punto de vista, se examina lo que *hace* el canon (en clave de lo que Deleuze llama *etología*), y se muestra tanto sus diversas utilidades como su capacidad de reforma (lenta y torpe, eso sí).

1 El presente artículo es resultado parcial del proyecto de investigación “El problema de la formación: actualización de un concepto fundamental en la educación y su despliegue en la enseñanza de la filosofía.”, y cuenta con apoyo del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colombia.

Palabras clave: Canon, Enseñanza de la filosofía, Institución, Deleuze, Guattari, Barber, Gómez Dávila.

Abstract: This text ponders the role of canon in the teaching of philosophy, against the background of 1) the criticisms made of it for being politically questionable (e.g., for being sexist or Eurocentric), and 2) the consideration that the canon is an institution, and therefore a molar device. Drawing mainly on the ideas of Deleuze and Guattari, the reflections on the canon by Benjamin Barber, and the ideas of Colombian thinker Nicolás Gómez Dávila, the text defends the canon as an institution that necessarily functions in a mediocre way (that is, approximately, slow to reform, and below what is desirable), as this is how institutions (understood as a common framework for action for many actors) function. From this perspective, the text examines what the canon does (in terms of what Deleuze calls *ethology*), and shows both its diverse uses and its capacity for reform (which is, admittedly, slow and clumsy)

Keywords: Canon, philosophy teaching, institutions, Deleuze, Guattari, Barber, Gómez Dávila.

1. INTRODUCCIÓN

En tiempos recientes tanto la idea misma de un canon filosófico como los contenidos que éste suele tener han sido objeto de críticas diversas : por ejemplo, Concha Roldán² critica la exclusión de las mujeres filósofas y científicas en las “historias oficiales”, y propone una historia de la filosofía “inclusiva y contextual” que mire cómo cada época lidia con sus problemas (incluidos los de género), en lugar de presentar una sucesión de genios; Martín³, discutiendo el caso de María Zambrano, reivindica el “exilio”, el estar por fuera del canon, como lugar apropiado para leer ciertos tipos de pensamiento; Gracia⁴ remite la exclusión del pensamiento latinoamericano del canon mundial a la marginación de los latinoamericanos de las comunidades y centros de poder que establecen el canon. La crítica al canon se extiende a otras disciplinas en las humanidades; por ejemplo, Averbach⁵ acusa al canon literario de tener la función de borrar expresiones literarias no-hegemónicas. Con estas críticas como trasfondo vale la pena preguntarse por el papel del canon en la enseñanza de la filosofía.

2 ROLDÁN, Concha. “La ausencia de filósofas en el canon académico” en *Revista Alfa* no. 38, 2023, pp. 86-104

3 MARTÍN, Francisco. “Pensar en/el exilio” en *Bajo Palabra* 25, 2020, p. 58

4 GRACIA, Jorge. “Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas: El caso de la filosofía latinoamericana”. En *Análisis Filosófico*, vol. XXX, núm. 1, mayo, 2010, pp. 17-34

5 AVERBACH, Mágara. “Lo que hace el canon”. *Lenguas vivas*, 15, 2019, pp. 47-58

Para ello parto de una hipótesis: el canon es una *institución*. En lo que sigue, entenderé lo siguiente por *institución*: un dispositivo cuyo funcionamiento depende de ser reconocido por sus usuarios como operante (y este reconocimiento puede depender o no de que la institución cuente con activos como presupuesto, infraestructura o capacidad de coacción), que sirve para i) coordinar las acciones de quienes hacen uso del mismo, ii) estabilizar las expectativas a futuro de los usuarios de modo que puedan hacer planes a largo plazo, y iii) proporcionar una serie de marcos compartidos (conscientes o inconscientes, consentidos o no) que estructuran el pensamiento y comportamiento de los usuarios: “Toda institución impone a nuestro cuerpo, incluso en sus estructuras involuntarias, una serie de modelos, y confiere a nuestra inteligencia un saber, una posibilidad de previsión en forma de proyecto”⁶.

En una primera sección quisiera reflexionar sobre las instituciones en general y sobre su esencial mediocridad en particular: por un lado, las instituciones proporcionan un necesario piso común para la acción coordinada pero, por otro, sólo pueden cumplir su función de forma parcial e insatisfactoria, no por la incompetencia o malas intenciones de quienes las instauran y manejan sino por su naturaleza misma. Con este trasfondo paso a pensar las funciones del canon filosófico habiendo ajustado las expectativas, y en tono antiplatónico: no hablaré de la esencia del canon o del canon *idealiter*, sino de la multiplicidad de efectos (buenos, malos, intencionales y accidentales, etc.) que el canon produce. A partir de esta discusión ofreceré una ponderación del canon como herramienta en la enseñanza de la filosofía.

2. LA MEDIOCRIDAD ESENCIAL DE LAS INSTITUCIONES

¿Por qué fallan las instituciones, por qué funcionan por debajo de nuestras expectativas? Una tendencia humana muy común, llamémosla *voluntarista* es pensar que se debe a la incompetencia o malas intenciones de quienes las manejan. Este tipo de actitud se asocia al populismo que dice que quienes están en el poder han traicionado al pueblo⁷. Otra actitud, también extendida, es desconfiar en general de toda institución, en plan anarquista, que podemos llamar *pesimista*. Étienne de la Boétie pertenece a esta segunda tendencia:

6 DELEUZE, Gilles. *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos, 2005

7 KRIESI, Hanspeter. “Revisiting the Populist Challenge” en *Czech Journal of Political Science* 1/2018, pp. 5-27

“¿acaso no es una desgracia extrema la de estar sometido a un amo del que jamás podrá asegurarse que es bueno porque dispone del poder de ser malo cuando quiere? Y, obedeciendo a varios amos, ¿no se es tantas veces más desgraciado?”⁸

El *voluntarismo* adscribe el mal funcionamiento de las instituciones a una causa contingente, los funcionarios de turno; el *pesimismo* lo adscribe a una causa necesaria, la indeseabilidad básica de que haya instituciones. En lo relativo al canon, la primera tendencia diría que éste es insatisfactorio porque ha sido construido, por ejemplo, por personajes conservadores y prejuiciosos que desean suprimir pensamientos alternativos; y la segunda diría que es necesario abolir el canon.

Si se comprende la función y naturaleza de las instituciones, se comprende que son necesariamente *mediocres*: esto es, que necesariamente van a cumplir su función de manera aproximada, de modo que su funcionamiento deficiente no es argumento ni para el populismo que confía en que todo estará bien si “los otros” llegan al poder, ni para el pesimismo que quiere destruir el poder mismo. Por supuesto, pueden existir y han existido instituciones *malas* (que, a diferencia de las mediocres, no cumplen en absoluto su función, o bien la cumplen a un costo intolerable en relación con otros fines sociales), y esto, ahora sí, por razones contingentes.

Una *institución* tiene por propósito proporcionar un marco de acción común a una multitud de agentes diversos, en diversos tiempos y circunstancias, de modo que puedan coordinar sus acciones. Ejemplos de instituciones, en este sentido, son los semáforos, el orden de las letras en el alfabeto, el domingo, el sistema de notas de 0 a 10 (y los significados que se adscriben a, por ejemplo, “sacarse un seis”⁹), la dirección nacional de impuestos (y las instituciones más pequeñas que la componen). El canon filosófico en general es una institución, y también lo es, por ejemplo, la división entre “empiristas” británicos y “racionalistas” continentales, que es ampliamente reconocida como deficiente y aproximada¹⁰ porque olvida, entre otras cosas, la vena experimental de Descartes¹¹ o el importante papel que Locke atribuye a la razón en el ámbito político¹².

8 DE LA BOETIÉ, Étienne. *El discurso de la servidumbre voluntaria*. La Plata: Terramar, 2009, p.45.

9 Cfr. MIDGLEY, Mary. *How Institutions Think*. Nueva York: Syracuse University Press, 1986

10 MARKIE, Peter. “Rationalism vs Empiricism”. en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/>, 2021

11 Cfr. VASQUEZ, Miguel. “The Role of Sensory Experience in Descartes’ Method” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 2017, 34(3) pp.611-622

12 Cfr. HAZONY, Yoram. “Locke’s Rationalism and the Future of Political Theory”. *The Political Science Reviewer* 2019 vol. 43, no. 1, pp. 256-262.

Como marco general, una institución es una tecnología *molar*, que no molecular¹³ y esto no por falta de ingenio o recursos tecnológicos sino porque su función consiste en ser molar. En efecto, si las instituciones han de proporcionar un marco estable para la coordinación entre múltiples agentes, deben ser masas molares: puntuales, organizadas, fácilmente representadas y expresadas, y no movimientos molares incesantes y descontrolados¹⁴. Hayek, en general más bien antipático al poder de las instituciones, defiende, no obstante, que las normas establecidas tengan pocos cambios y que éstos sean moderados: en efecto, sólo si el marco es estable pueden los agentes que operan en su interior hacer planes a largo plazo¹⁵. En el campo de la ética, el utilitarismo indirecto defiende las normas estrictas e inmutables por razones similares: si bien puede darse que en cada aplicación de la norma no se maximice la felicidad de los involucrados, la existencia de la norma misma, como cosa estable, como institución, tiene como efecto global el maximizar la felicidad¹⁶.

Ahora bien, si las instituciones son *esencialmente* molares, han de ser, también, *esencialmente* *inerciales*. La institución, aún si es creada para responder a una necesidad a largo plazo, es creada con la perspectiva del presente de quienes la crean; pero, como es evidente, el tiempo pasa y las cosas cambian. Y lo que es más, cambian de manera diferenciada para diferentes usuarios de la institución (que, recordemos, debe ser común y estable): lo que para algunos es un atavismo institucional insoportable, es para otros parte del funcionamiento normal y esperado de la misma. Necesariamente habrá una brecha entre los cambios en el entorno de la institución y el cambio en la institución para responder a los mismos; y hay fuerzas propias de la institucionalidad que tienden a demorar este cambio. Las instituciones son mediocres en el sentido de que necesariamente operan de forma desfasada respecto a las exigencias del presente, y de sus múltiples usuarios.

Otra manera en que la eficacia de una institución es lastimada por el devenir es que la lectura misma de la institución cambia con el tiempo. Como ocurre con todo mensaje¹⁷ el sentido original que pretende tener una institución está sometido al devenir de las diversas y cambiantes lecturas de los usuarios. Por ejemplo, la Inquisición católica nació como un órgano más bien académico para mantener la ortodoxia antes de convertirse en un instrumento de opresión de minorías en siglos sucesivos, y luego volver a ser una discreta oficina dedicada a la preservación de la buena doctrina católica¹⁸; a la par de los cambios

13 Cfr. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos, 2004

14 Cfr. MERRIMAN, Peter. "Molar and molecular mobilities: The politics of perceptible and imperceptible movements". *Society and Space*. 2018, 0,0, p. 68

15 HAYEK, Friedrich. *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza: 1976, p.86 y ss.

16 BLACKBURN, Simon. *Ethics: A very Short Introduction*. Nueva York: OUP, 2021, p.70

17 Cfr. ECO, Umberto. *Obra abierta*. Barcelona: Ariel, 1979

18 HARRIS, William. *History of the Inquisition: from Its Establishment in the Twelfth Century to Its Extinction in the Nineteenth*. Madrid: HardPress, 2016

históricos que determinaron este devenir, también se puede argumentar que hubo un cambio en la “lectura” de la Inquisición: ¿qué significa, después de todo, “mantener la ortodoxia”? Del mismo modo, los canones disciplinares, al margen de los múltiples y contingentes motivos por los que fue instituido, pasa a ser leído como instrumento de opresión o de conformismo, como parte de un relato nacional, como teniendo un peso normativo, etc¹⁹. Las instituciones solo tienen un control limitado de su propio sentido.

Este devenir del sentido de las instituciones pone de relieve su carácter esencialmente *histórico*. Necesariamente, las instituciones son creadas en momentos históricos específicos por personas específicas, que comparten las perspectivas y sesgos de su momento histórico. Por ello, reflejarán tanto las limitaciones gnoseológicas, propias de vivir en un momento histórico, de quienes las crean. De aquí se sigue que toda institución, necesariamente, reflejará estos sesgos en su operación (que ha de ser, por tanto, más o menos deficiente). Por ejemplo: el DSM, el manual de diagnóstico y estadística de la American Psychological Association (APA) cumple la importante función de regular y estandarizar los diagnósticos psicológicos y psiquiátricos; pero al mismo tiempo, y por muchas décadas, arrastró consigo la clasificación del homosexualismo como enfermedad, lo que implicó y aún implica un enorme costo en términos de sufrimiento humano²⁰. Teniendo en cuenta nuestra propia historicidad, el hecho de que también nosotros tenemos limitaciones cognitivas por estar parados en el lugar de la historia en que estamos, podemos predecir con seguridad que aún hay errores en el DSM, que las generaciones posteriores juzgarán como crueldades injustificadas²¹ (y teniendo en cuenta el carácter inercial de las instituciones, es probable que éstas crueldades permanezcan por un tiempo luego de haber sido detectadas).

De aquí dos corolarios: primero, no es un accidente, sino un rasgo necesario de las instituciones, el hecho de que codifiquen errores gnoseológicos; segundo, es absolutamente crucial que las instituciones tengan la capacidad de cambiar, una vez que estos errores se han hecho patentes. De aquí se sigue que las instituciones deben tener una *estabilidad ambigua*: en cuanto coordinan la actividad de diversos agentes, deben ser estables; pero en cuanto son esencialmente fallibles, esta estabilidad debe ser como el amor: “eterno mientras dura”.

Estos rasgos están presentes en la institución del canon filosófico. Por una parte, el canon ha excluido valiosos autores femeninos, no-europeos, o que tratan temáticas importantes pero tradicionalmente desatendidas (un ejemplo,

19 BARBER, Benjamin. *An Aristocracy of Everybody*. Nueva York: OUP, 1992

20 DRESCHER, Jack. “Out of DSM: Depathologizing Homosexuality”. *Behav Sci* (Basel). 2015 Dec 4;5(4 pp. 565-75.

21 cfr. p.ej, para el tema específico de la heteronormatividad, HECTORS, Arin, “Homosexuality in the DSM: A Critique of Depathologisation and Heteronormativity”. *New Zealand Sociology Special Issue: Theorising Mental Health* 2023, Issue 38, 2023 No. 1, 18–28

a mi juicio, notorio de exclusión con base en género es lo poco conocida que es Phillipa Foot en contraste con lo ampliamente diseminado que está el experimento mental que inventó, el dilema del tranvía); pero, por otra, el canon evolutiva²² y ha evolucionado, si bien lentamente: por ejemplo, el feminismo ha ganado inclusión en el canon filosófico y ha ampliado los horizontes del mismo²³, al punto que Judith Butler se ha convertido en una figura icónica reconocible, a la par de Descartes o Foucault. Al mismo tiempo hay autores que se han “caído” del canon porque ya no parecen interesantes: hoy en día no es raro pasar por un pregrado de filosofía sin leer una sola página de Cicerón y mucho menos de Petrarca; en cambio en el renacimiento eran autores obligados²⁴.

Aquí vale la pena hacer notar que la inclusión de temáticas feministas en el canon de filosofía tuvo como origen una dura crítica al canon imperante; y que la importancia de Cicerón en el renacimiento *también* tuvo como fuerza motriz una rebelión contra el canon de la escolástica medieval. Esto indica dos dinámicas importantes: 1) las anquilosadas instituciones de hoy son el fruto de las frescas rebeliones de ayer, y 2) estas rebeliones *necesitan* de las instituciones como blanco y punto de referencia. Las rupturas respecto a un código son, por esencia, relativas al mismo, de modo que código y descodificación son inseparables: “el código es inseparable de un proceso de descodificación que es inherente a él”²⁵. El canon, dice Barber, ha producido sus propios detractores²⁶.

En suma, el canon (en cuanto institución, y que comparte todos los rasgos esenciales a una institución) es necesariamente *molar* (y, por tanto, relativamente inflexible e impreciso), *inercial* (y por tanto relativamente conservador), *histórico* (y por lo tanto, cargado de sesgos cognitivos del pasado), y dotado de una *estabilidad ambigua* (siendo importante tanto su permanencia como su devenir). Teniendo en cuenta estos rasgos del canon, pasamos a hablar de su operación.

3. LOS EFECTOS DEL CANON FILOSÓFICO

Quisiera proceder antiplatónicamente. No quisiera preguntar qué es el canon, sino describir qué *hace*, desde un punto de vista etológico²⁷. No es sólo que el platonismo tiende a llevar a aporías, sino que tiende a esencializar; y por esta vía a polarizar. Si se pregunta por el *qué* es del canon, puede caerse en una

22 BARBER, *An Aristocracy of Everybody*, p.27

23 BĂLAN, Ana. “Against the (main) stream: feminist thinkers and the philosophical canon”. *Interdisciplinary Research in Counseling, Ethics, and Philosophy*. Vol. 3, no.7 (2023). pp. 1-12

24 MARSH, David.. “Cicero in the Renaissance” en Steel (ed). *The Cambridge Companion to Cicero*, Nueva York: Cambridge University Press, 2013, pp. 306-317

25 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix, *Mil Mesetas*, p.59

26 BARBER, Benjamin, p. 105

27 DELEUZE, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 2009, p. 149 y ss.

batalla campal en torno a una esencia. En cambio, preguntar *qué hace* invita a una descripción granular del asunto, que puede recoger matices diversos del fenómeno. ¿Qué hace, pues, el canon?

3.1. ¿Instaurar, eternizar?

¿Condena el canon a las generaciones venideras a leer un conjunto fijo de textos desactualizados, problemáticos o solo presentes en el canon por la inercia de la historia, mientras excluye pensamientos nuevos e interesantes? Una mirada histórica a lo que ha sido canónico demuestra que el canon no es fijo e inmutable, sino, más bien, un lugar de disputas culturales que responde a los cambios sociales y políticos²⁸. Ahora bien, para cumplir sus funciones de canon, éste debe ser, en cierto sentido, permanente e instaurador, aún si cambia. Si el canon ha de servir como *lingua franca* entre los miembros de la disciplina filosófica, si ha de servir para identificar a alguien como miembro de una profesión, si ha de servir de estructura mínima para la enseñanza de la misma, debe funcionar como si fuese fijo e inmutable (y esto, por supuesto, puede cargar consigo cierta inercia institucional, cierta demora en la actualización del canon que puede resultar molesta). Examinemos las funciones del canon filosófico, para tener una idea más clara de la naturaleza precisa del conservadurismo ínsito en el canon.

3.2. Servir de lingua franca

Quien habla supone una serie de conocimientos en quien escucha, y habla de acuerdo con esta suposición (cuando hablo con un niño, no le pongo ejemplos sobre la guerra de 1812 sino sobre *Dragon Ball*). El discurso entre miembros de una disciplina está mediado por la presencia y suposición de saberes comunes, y esto permite que sea un discurso especializado²⁹. Si una disciplina desarrolla un lenguaje particular, es porque resulta útil para hablar de la misma: los términos técnicos de la filosofía recogen, denotativa y connotativamente, una serie de distinciones, problemas, discusiones y herramientas para el pensamiento. Así, pues, una asimilación del canon 1) me permite comunicarme con otros en mi disciplina, y 2) me dota de una caja de herramientas para realizarla. Esto no excluye ni que pueda aprender a hablar con otros campos del saber (e incluso, desarrollar lenguajes-puente para hacerlos compatibles con mi propio

28 BARBER, Benjamin, p.78 y ss.

29 KUHN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996

campo³⁰), ni que la “dotación básica” de herramientas del canon no se pueda complementar con herramientas nuevas, ni que algunas de la vieja caja de herramientas comiencen a resultar obsoletas.

3.3. *Servir de identificador profesional*

Graduar a una persona con el título de filósofo o licenciado en filosofía es, entre otras cosas, un acto perlocucionario por el que una institución garantiza a una sociedad que un determinado individuo cuenta con un mínimo de habilidades y saberes relativos a su profesión. Las instituciones que contratan a los egresados (por ejemplo, un colegio), confiando en la garantía que da la institución que gradúa, asumen que éste conoce estos mínimos. En el caso de un profesional en filosofía, estos mínimos incluyen un conocimiento del canon.

3.4. *Servir de guía para la enseñanza*

Para Nicolás Gómez Dávila “La inteligencia se capacita para descubrir verdades nuevas redescubriendo viejas verdades”³¹. El trabajo de descifrar autores difíciles, de pensar sus ideas respectivamente en su contexto y el nuestro, es un entrenamiento en el pensar filosófico que resulta difícilmente soslayable. Una de las razones por las que hemos de estudiar autores de lugares y tiempos lejanos es porque es difícil, y porque superar esta dificultad nos hace mejores pensadores. El canon sugiere un conjunto de picos que el aspirante a montañista podría escalar si desea hacerse hábil en este quehacer: retomando la distinción kantiana entre aprender filosofía y aprender a filosofar³², habría que decir que aprender filosofía sirve para aprender a filosofar (y aún habría que preguntar cómo se podría aprender a filosofar sin tener por objeto un cuerpo de pensamiento).

No sólo da el canon un orden y estructura a la enseñanza de la filosofía, sino que en torno al canon se han desarrollado herramientas pedagógicas consagradas por la tradición (que sólo transmite lo que de alguna manera resulta útil). Sabemos, por ejemplo, que el *Eutifrón* es un buen texto de introducción para el primer Platón; que es mejor aprender de silogismos con ejercicios antes de leer el *Organon*; que trabajar a Husserl es buen entrenamiento para la descripción fenomenológica precisa; que trabajar a Spinoza cultiva la mente deductiva, etc. Hay toda una tradición de buenos ejemplos, buenos textos de enseñanza,

30 BULA, Germán y VERDUGO, Luis, “¿Para qué sirven los metalenguajes? Sobre la interdisciplinariedad, la traducción literaria y el papel de las humanidades”. *Revista Filosofía UIS*, 20(2), 2021, 47–68. <https://doi.org/10.18273/revfil.v20n2-2021003>

31 GÓMEZ DÁVILA, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas, 2001, p. 291

32 Cfr. MACDONALD, Ross. “Kant on teaching philosophy”. *Discourse: Learning and Teaching in Philosophical and Religious Studies*, 2005 5 (1). pp. 65-82.

buenos ejercicios que ha crecido en torno al canon. Si por cualquier azar de la historia leyéramos a Malebranche y no a Leibniz, a Feijoo y no a Voltaire, la acumulación de esfuerzos educativos en torno a estos autores también hubiera producida una colección de buenos ejemplos y prácticas pedagógicas.

Ahora bien, es muy posible que la actividad histórica, humana y falible de creación de canon (a través de la escritura de manuales e historias de la filosofía, la formulación de syllabus y programas académicos, etc.) deje por fuera pensamientos valiosos, o incluya algunos comparativamente poco interesantes. Es crucial para la vitalidad de la filosofía el denunciar y corregir estas fallas. Y para esto también sirve el canon.

3.5. *Servir para oponérsele*

Para quien quiere criticar el logocentrismo occidental o el liberalismo anglosajón, el canon resulta una herramienta de gran utilidad: sirve de blanco, de punto de referencia, de compañero de *sparring*. El ejercicio del pensamiento crítico necesita de algún otro pensamiento para criticar (por ejemplo, pero sólo por ejemplo, el pensamiento hegemónico; ahora bien, si el pensamiento crítico no aprende a criticar, también, al pensamiento crítico, está condenado a caer en la peor de las ingenuidades, la de creerse crítico sin serlo). La creación de conceptos necesita de *intercesores*, de interlocutores, aún si son ficticios³³; o, en el caso del canon, convenciones o entes de razón.

Este oponerse al canon sirve, a su vez, para renovarlo y darle vida: Spinoza, expulsado del canon como “perro muerto” (según la expresión de Lessing) regresó al mismo a través de un ejercicio de pensamiento crítico: la oposición romántica de autores como Goethe, Novalis o Hegel al empirismo, y la recuperación que para este propósito hicieron del hereje holandés³⁴. El canon sirve, pues, para bregar a entrar en él.

3.6. *Servir para ser actualizado, y para liberarnos del mismo*

Quienes se oponen al canon no sugieren que se deje de leer filosofía, ni carecen de textos cuya lectura recomiendan. Esto quiere decir que, frente a una configuración determinada del canon sugieren otra. Dicen: “no vale la pena leer esto, mejor leamos aquello”; sin ese “aquello”, la sugerencia es otra: dejar de practicar la filosofía. En ese sentido, y en pro de la salud y permanencia del canon, éste es un campo disputado, y la disputa anima la discusión filosófica. El canon es aquello con lo que nos vemos cuando buscamos pensar de nuevas

33 DELEUZE, Gilles. *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos, 1999, pp. 199 y ss

34 NEUMANN, Hardy. “De Spinoza a Hegel. Una rehabilitación productiva de la negación”. *Revista de Filosofía*. Vol. 73 (2017).

maneras (y como ya hemos dicho, como instrumento en este mismo trabajo de oposición). Este pensar de nuevas maneras puede incluir un pensar de nuevo. Volvemos a Spinoza o a Hegel porque encontramos allí potencialidades creativas para decir cosas nuevas (p.ej una lectura de Spinoza desde la neurobiología actual³⁵, o una visión del racismo colonialista a la luz de Hegel³⁶). Si un autor o corriente de pensamiento agota sus posibilidades, se deja de hablar del mismo, y poco a poco se va “cayendo” del canon. Un pensamiento sigue siendo vigente, y permanece en el canon, si todavía da de qué hablar, aún para oponérsele: resulta notable el caso de Jean Baudrillard, quien encuentra que Foucault no habla del poder operante sino de un simulacro: “Cuando tanto se habla del poder es que ya no existe en ningún sitio”³⁷

Recordemos el “procedimiento antiplatónico” que mencionamos al inicio de la sección: si aún estamos a la sombra de Platón y hay que desmarcarse, entonces aún vale la pena hablar de Platón. Si Platón sigue en el canon es, por ejemplo, porque, desde la derecha, Strauss³⁸ se sirvió de éste para formular la filosofía política que animó a la administración del segundo Bush; y porque, desde la izquierda, Badiou escribió una “hiper-traducción” de *La república* a manera de diagnóstico de los males del liberalismo³⁹. Si Platón aún da de qué hablar quiere decir que dijo alguna cosa inteligente, aún para nuestros postmodernos oídos. Y es que no hay razón para pensar que esta generación es la más iluminada y la más inteligente, y que todas las demás son un montón de prejuiciosos e ignorantes. Este prejuicio se supera estudiando el canon.

3.7. Servir para vacunar contra el cronochovinismo

Es una tendencia muy humana el considerar que la propia nación, etnia, religión o tiempo detenta la verdad de forma exclusiva; si a esto sumamos el mito del progreso muy propio de nuestro tiempo (según el cual cada generación se hace más inteligente y menos supersticiosa que la anterior⁴⁰), es muy de esperarse que a veces caigamos en el prejuicio de que la nuestra es la única generación que vale la pena escuchar. Pero si leemos las finas, sensibles y prolijas razones de pensamientos de antaño que se han conservado, discutido y amado a lo largo de los siglos, podremos ver por qué es que se han conservado. Y podremos, quizás, detectar los sesgos propios de nuestro tiempo, nutriendo así nuestro pensamiento. Dice Gómez Dávila, por ejemplo: “La creencia en la solubilidad fundamental de los problemas es característica propia al mundo

35 DAMASIO, Antonio. *En busca de Spinoza*. Madrid: Destino, 2009

36 FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009

37 BAUDRILLARD, Jean. *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-Textos, 2001

38 Ver por ejemplo STRAUSS, Leo. *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Chicago: UOCP, 1998

39 BADIOU, Alain. *La République de Platon*. Paris: Hachette, 2014

40 Cfr. WRIGHT, Ronald, *A short History of Progress*. Nueva York: Carroll & Graf, 2005

moderno. Que todo antagonismo de principios es simple equívoco, que habrá aspirina para toda cefalgia”⁴¹.

Al mismo tiempo, hay mucho que el tiempo ha dejado en el olvido: a veces por azar o violencia, pero muchas veces porque no ha habido quién considere que tales ideas o textos valgan la pena para conservar o discutir. Siguiendo a Deleuze, podríamos decir que los textos que no despiertan interés tampoco tienen sentido.⁴²

La sola antigüedad no garantiza una entrada en el canon: recientemente ha habido esfuerzos por defender la relevancia del pensamiento bizantino⁴³, pero hasta ahora se trata de un campo más bien marginal en la historia de la filosofía. ¿De qué dependerá que los bizantinistas tengan éxito? De si logran mostrar que entre los bizantinos había ideas interesantes, bien argumentadas, relevantes para nuestro presente. Los académicos quieren pensar (y además les pagan por pensar y les dejan de pagar si no lo hacen): si hay entre los textos bizantinos pensamientos que despierten pensamientos, el pensamiento bizantino entrará al canon (tras cierta inercia institucional; habrá que abrir la materia de Medieval II, por ejemplo, y una reforma curricular toma tiempo); si no es así, seguirá siendo un asunto de especialistas. Si el pensamiento bizantino es europeo o no, cristiano o no, históricamente desatendido o no, a fin de cuentas son consideraciones que pesarán bien poco.

¿Y si el pensamiento del pasado no se ajusta a nuestras intuiciones morales? Esto no es algo que debiera sorprendernos: todo pensamiento refleja las intuiciones y preocupaciones morales de su propio tiempo, no del nuestro. Una mente crítica sabe tomar de un texto lo bueno y descartar lo malo; no es un asunto de contaminarse pasivamente de las ideas contenida en el tomo: el lector es y debe ser agente y rector de la manera en que lee. De hecho, los textos complejos de otros tiempos resultan un excelente entrenamiento para construir una mente crítica, justamente porque nos incomodan.

Todo lo humano es frágil: una mente sabia reconoce que toda persona (y toda manera de pensar) con la que se topa tendrá algo de incoherente, de contrario a la propia sensibilidad moral, de incompleto. Quien exige plena concordancia consigo mismo tendrá a lo sumo un solo amigo, al que podrá visitar en el espejo. Quien no aprende a aprender de maestros imperfectos, se queda sin maestros. Este tipo de cosas también se aprenden estudiando el canon.

41 GÓMEZ DÁVILA, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*. p.174

42 DELEUZE, Gilles. *Conversaciones 1972-1990*. pp. 207y ss

43 Ver por ejemplo TATAKIS, Basil. *Byzantine Philosophy*. Indianapolis: Hackett, 2003

3.8. Servir para vacunar contra el maniqueísmo

Si no se comprende bien el pensamiento al que uno se opone, la oposición tendrá la forma de atacar a una caricatura, de cometer la falacia del hombre de paja. En palabras de Gómez Dávila “Para comprender la idea ajena es necesario pensarla como propia”⁴⁴. Enfrentarse de veras a un pensamiento implica comprenderlo en su coherencia interna, aún en su belleza, y exigirse a uno mismo encontrar una coherencia mayor y una belleza más alta desde la cual rechazarlo. Pero en el proceso se ha cultivado un respeto por el rival, y se ha difuminado la dañina y caricaturesca visión del mundo que opone a “los buenos” contra “los malos”, como en película de Hollywood. Y es sólo en la lógica de Hollywood que se puede pensar que el bien se consigue “matando a los malos”⁴⁵. Si se considera que tal o cual cosa del canon es criticable, el paso siguiente es desarrollar una crítica bien argumentada. No tiene sentido intentar matar al canon en cuanto tal.

¿Y qué hay del colonialismo, del sexismo, de la exclusión y silenciamiento de las minorías? Como hemos mostrado en la primera sección todo esto es 1) de esperarse en una institución, y 2) susceptible de corrección. No obstante, vale la pena abordar el tema del papel político del canon.

4. POLÍTICA Y CANON

¿Tiene el canon, o debe tener, un papel político? Hay, en principio, dos posibilidades: a) el canon puede encarnar una *apuesta política explícita*: aparte de las funciones ya reseñadas, el canon incluiría una apuesta política explícita, en aras de la mejora de la sociedad (esto ha ocurrido, por ejemplo, en la Unión Soviética donde cierto marxismo fue filosofía de estado⁴⁶, o bien con el conservadurismo católico en la España franquista⁴⁷); o bien b) puede encarnar una *apuesta política implícita*. De acuerdo con esta alternativa, la función política del canon está implícita en las funciones que ya hemos mencionado: sirve como *lingua franca*, como identificador profesional, como guía para la enseñanza, como objeto de oposición y actualización, como vacuna contra el cronochovinismo y el maniqueísmo, etc. Es decir, la opción b) diría que al dar a los

44 GÓMEZ DÁVILA, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*, p.100

45 DALTON, Russell. Dalton, R. (2015). “(Un)Making Violence Through Media Literacy and Theological Reflection: Manichaeism, Redemptive Violence, and Hollywood Films”. *Religious education*. Volume 110, 2015 - Issue 4 pp. 395-408

46 STEPANIANS, Marietta. “Teaching Philosophy: Reflections on the Soviet Experience”. *Philosophy East and West*, Vol. 46, No. 3, Seventh East-West Philosophers’ Conference (Jul., 1996), pp. 381-388

47 RIBAS, Pedro. “Años de penitencia: la filosofía en España durante el franquismo” en Couceiro-Bueno, J. (ed) *Pensar en tiempos de oscuridad Homenaje al profesor Sergio Vences*. A Coruña: Universidade da Coruña, 2006, pp. 32-47

estudiantes un lenguaje, una entrada a una comunidad de debatientes, una serie de herramientas para pensar, se está empoderando a los estudiantes, dándoles herramientas para que articulen sus propias posiciones políticas de manera coherente y fundamentada tanto de cara a la república de las letras como al gran público. Optar por una apuesta política implícita implica, por ejemplo, un reconocimiento de la falibilidad de quienes diseñan un currículo o ayudan a configurar un canon: en lugar de decir “jóvenes, esta es la verdad que han de promulgar” dice “he aquí las mejores herramientas que podemos brindarles, les queda a ustedes la tarea de usarlas para pensar un mundo mejor”.

Una defensa de la apuesta política explícita podría decir que todo currículo, todo canon, implica una tendencia política (por ejemplo, se denuncia que los currículos universitarios de filosofía son eurocéntricos⁴⁸, racistas, sexistas y humanistas⁴⁹- esto último en sentido peyorativo-), y no sólo un brindar herramientas a los estudiantes. De ser esto así, mejor que la apuesta ideológica sea explícita y fundamentada, que no soterrada. Esta es una cuestión que valdría la pena examinar.

Como paso previo, habría que disipar una ilusión que podría contaminar esta discusión: la idea de que leer a un autor implica adoptar sus posiciones. Esta posición rara vez se articula de manera explícita, pero parece hacer parte del trasfondo de ciertas posturas en torno al consumo de medios que están basadas en modelos de pureza y de miedo a la contaminación⁵⁰. La exposición a ideas políticamente indeseables puede, bajo ciertas condiciones, ayudar a desarrollar herramientas críticas de lectura, y hacer de los estudiantes personas menos manipulables. En efecto, un canon amplio, variado y en evolución, en aulas con estudiantes activos y acompañado de la enseñanza del pensamiento crítico tendría por efecto producir la capacidad de contemplar ideas de diferentes fuentes y sesgos ideológicos de manera ponderada⁵¹.

En el contexto de un aula viva, en el que las ideas no son transmitidas como contenidos estáticos sino puestas en discusión con nuevos contextos y nuevas discusiones, el canon evolucionará de suyo (si bien, como se ha mostrado, con cierta lentitud): aquello que deje de ser interesante dejará de leerse, y hará

48 BERNAL, Laura. “El anglo-eurocentrismo en los currículos universitarios de filosofía: una revisión sistemática de la literatura” *Revista de Filosofía UIS* (2024), 23 (1), pp. 158-197

49 BERNAL, Laura. “Cuatro injusticias epistémicas en los currículos universitarios de filosofía en Colombia: anglo-eurocentrismo, racismo, sexismo y humanismo”, *Cuadernos de filosofía latinoamericana* (2022), vol 43, 126

50 Cfr. BENNETT, Jessica. “What if Instead of Calling People Out, We Called Them In?” *The New York Times*, nov 19, 2020. https://sites.lsa.umich.edu/globalfeminisms/wp-content/uploads/sites/787/2020/11/What-if-Instead-of-Calling-People-Out-We-Called-Them-In_-The-New-York-Times.pdf y también BULA Germán y GARAVITO, María, “Innerarity and Immunology: Difference and Identity in selves, bodies and communities”. *Journal of Arts and Humanities*. Vol 2, no.2, 2013, pp. 9-16

51 BARBER, Benjamin, *An Aristocracy of Everybody*, p.106

campo a nuevas preocupaciones. Esta evolución espontánea del canon (de nuevo, toda vez que el discurso académico sea vivo y abierto) tendría que reflejar las preocupaciones cambiantes de una comunidad académica. Si la autodefinición de preocupaciones y horizontes de una comunidad se confina a un subgrupo de la misma comunidad en lugar de ser una decisión distribuida ampliamente entre sus miembros, se puede dar una escisión dentro de la comunidad misma⁵². La decisión en torno al canon no puede confinarse ni a grupos cerrados de estudiantes activistas, ni a un sector patricio de la academia, ni mucho menos a una burocracia ajena a la misma.

En suma: el canon, efectivamente, es de suyo político. Pero, salvo que sea un asunto impuesto por parte de una minoría en una comunidad, su valencia política depende principalmente del uso que se haga del canon. En la siguiente sección abordaremos el asunto del uso de los textos.

5. EL USO DEL CANON

Hay dos dilemas objeto de disputa académica que, propongo, son falsos dilemas, basados en una mala comprensión de lo que son los contenidos filosóficos y de lo que es el canon: el dilema, de origen kantiano⁵³, entre si se deben enseñar problemas o más bien historia de la filosofía⁵⁴ y el dilema de si se debe enseñar según el canon o si este debe ser superado de alguna manera. La mala comprensión tiene que ver con considerar que los filosofemas (nombre genérico que le damos a un trozo de filosofía de tamaño arbitrario pero con sentido completo: puede ser la Crítica de la Razón Pura, todo Santo Tomás, o un aforismo de Cioran) son “contenidos”, cosas estáticas que pasan, según el modelo bancario, del libro a la mente de quien lo lee. Proponemos que hay que ver los filosofemas, más bien, como dispositivos⁵⁵, cosas que hacen cosas, herramientas.

Por ejemplo: los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx⁵⁶ pueden servir a quien trabaja en un trabajo explotador para pensar sobre su propia alienación; pueden servir, junto con otras herramientas, para pensar proyectos emancipatorios a futuro, o para pensar el cruce entre filosofía y economía, o la naturaleza disciplinar de eso que hoy se llama “economía política”; pueden servir para entender mejor a Marx, o incluso como puerta de entrada a Hegel. Es decir, no hay unos *Manuscritos* fijos que se aprenden como se descarga un archivo, sino una amplia serie de posibles lecturas intencionadas, que hacen cosas

52 Cfr. BULA, Germán "Academia and the World Brain: The role of academia in society considered as a higher-order cognitive system", *Kybernetes* Vol. 47 No. 9, 2018, pp. 1821-1835.

53 Cfr. MACDONALD, Ross. "Kant on teaching philosophy", pp. 65-82.

54 AGUILAR, Floralba. "Didáctica de la Filosofía". *Rev. estud. exp. educ.* vol.18 no.38, 2019 https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-51622019000300129

55 MORO, Oscar. "¿Qué es un dispositivo?". *Empiria* no. 6, 2003, pp. 29-46

56 MARX, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 2013

diferentes. Si intento enseñarlo bancariamente como un contenido inamovible, hago una cosa también: aburrir a mi auditorio.

De nuevo, la *Monadología*⁵⁷ de Leibniz puede servir (junto con otras herramienta) para pensar el concepto de la virtualidad, para entender la música barroca, para pensar la naturaleza de los fractales; o bien para entender a Wolff y de este modo al joven Kant, o cualquier cantidad de cosas. ¿Tengo que ponerle atención a aquello de “el mejor de los mundos posibles”? No, si no estoy usando la herramienta para eso. Los filosofemas no son como almuerzos escolares de primaria que hay que comerse todo, son como un buffet: se puede escoger qué comer y no comer.

La metáfora de la herramienta funciona con un par de salvedades: hay herramientas que se pueden usar sobre otras herramientas (leer a Platón a la luz de Agustín, o viceversa), y las herramientas pueden funcionar, en conjunto, como una herramienta (examinar un problema a la luz de la escuela de Frankfurt; o de la tensión entre Kierkegaard y Hegel). Los cánones de la filosofía son, al mismo tiempo, cajas de herramientas y herramientas. Se puede, por ejemplo, pensar la relación entre la historia de occidente y el canon filosófico; o bien comparar el canon de la filosofía china con el canon occidental, etc. Como he mostrado, la oposición al canon usa el canon como herramienta: sin canon no hay anti-canon. Y lo que es peor, para cierta sensibilidad anarquista, es que lo contrario no es cierto, el canon puede existir perfectamente sin referencia a lo anti-canónico: como dice Syme, protagonista de *El hombre que era Jueves*, al anarquista Gregory, que exalta el creativo y desordenado verde del árbol frente al estéril y funcional poste de luz, “ (...) you only see the tree by the light of the lamp. I wonder when you would ever see the lamp by the light of the tree”⁵⁸.

Esta visión del canon contrasta con aquella que apunta vagamente a cierta conspiración para incluir y excluir autores con criterios políticos. Si bien en su tiempo ciertos autores son exaltados o silenciados por su identidad o por lo conveniente de sus ideas para los poderosos, esta presión sobre el canon no es ni la más poderosa ni la más duradera; apenas se acaba la coyuntura que sostiene artificialmente a un autor en un lugar de importancia, éste desaparece del canon (con más o menos inercia, cosa propia de toda institución): es el caso de Giovanni Gentile (ministro de educación, presidente de la Real Academia Italiana, director de la Escuela Normal Superior de Pisa y sin lugar a dudas el filósofo más poderoso de Italia en los años 20 y 30), cuyo lugar en el canon italiano se acabó más o menos cuando una turba enfurecida linchó a Benito Mussolini. Y no es porque haya apoyado al facismo (al nazi Carl Schmitt se le lee todavía, por ser una herramienta poderosa para pensar el derecho), sino porque el “actualismo” que desarrolló Gentile es una herramienta débil, que no tiene muchos usos más allá

57 LEIBNIZ, G.W. *Monadología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001

58 CHESTERTON, G.K. *The Man who was Thursday*, Nueva York: Capricorn, 1960

de justificar el fascismo⁵⁹. A la larga, lo que determina la pertenencia al canon es si un pensamiento es potente o inocuo, si sirve o no para pensar muchas cosas, y para pensar problemas pertinentes en un contexto determinado.

La pregunta de Simone de Beauvoir, ¿“Hay que quemar a Sade?”⁶⁰ es, desde este punto de vista, la pregunta por la potencia de Sade. De Beauvoir invita al gremio de la filosofía a hacerle un lugar limitado a Sade por la potencia que tiene para pensar problemas como la hipocresía burguesa frente a sistemas de opresión, o el choque entre la ley universal y el individuo particular. Es de esta manera que se debe proponer cualquier autor para el canon, mostrando para qué sirve (y no, por ejemplo, diciendo que es injusto que se le excluya).

Si se entiende esta visión del canon, se ve cómo la enseñanza por problemas implica la enseñanza del canon; se ve cómo ciertas herramientas ayudan a entender ciertos problemas, o bien ciertas otras herramientas. Si se quiere pensar algún problema se ve que, por razones inmanentes al mismo, tengo que acudir a tales y cuales elementos de la caja de herramientas. El canon deja de aparecer como una exigencia trascendente a la tarea de pensarse a uno mismo y al mundo, sino como una ayuda a esta misma.

Al mismo tiempo, se disuelve cierto dualismo maniqueo a la hora de concebir el canon y lo que está por fuera. Como se ha venido mostrando, el canon y los retos al canon operan de manera solidaria en el proceso de la formación filosófica.

6. PARACANON, PERICANON, ANTICANON

¿Qué quiero decir con “retos al canon”? Me refiero discursos que se ubican por fuera del canon de diferentes maneras. Vale la pena intentar una clasificación: el *anticanon* son discursos que atacan la noción misma de canon (por ejemplo, a partir de alguna reivindicación política), el *pericanon* serían discursos que aspiran a ser canónicos pero por lo pronto no lo son, y el *paracanon* serían discursos que, sin aspirar al canon, hacen parte del arsenal de la enseñanza de la filosofía, p.ej, películas o comics.

Estos tres elementos son esenciales para que la filosofía tenga un canon sano y vivo (aún si se ha argumentado en contra de posturas excesivamente anticanónicas). En efecto, el anticanon (con buenas o malas razones) dinamiza la renovación del canon; el pericanon es el material que lo refresca, y el paracanon es un punto de contacto entre la academia y la sociedad más amplia, cuyas preocupaciones debería reflejar. Desde un punto de vista operativo, el canon y los elementos externos al canon son parte de un sistema que, en su conjunto, contribuye a la formación filosófica rigurosa y pertinente.

59 MARCUSE, Herbert. *Razón y revolución* 1976, Madrid: Alianza. p.391 y 22

60 DE BEAUVOIR, Simone. *¿Hay que quemar a Sade?*. Madrid: Machado, 2000.

7. ¿HAY QUE QUEMAR EL CANON?

Las instituciones son necesariamente mediocres en un sentido preciso: para funcionar en cuanto tales deben ser estables, pero deben, también, responder a un entorno cambiante (en lo cultural, político, gnoseológico, etc.). Por ello, siempre tienden a llegar tarde. Esta dinámica puede formularse desde la cibernética de las organizaciones: las instituciones son sistemas que funcionan al interior de sistemas sociales más amplios; los cambios en éstos introducen perturbaciones en aquellas, perturbaciones que solo pueden abordarse después de un *tiempo de relajación*, esto es, después de un período de ajuste en que la institución encuentra cómo sostenerse en el tiempo en un entorno cambiado⁶¹. Decir *las instituciones son esencialmente mediocres* es una manera de pedir paciencia y ecuanimidad con las mismas, a partir de la comprensión de su naturaleza.

Desde este punto de vista se ha pretendido defender la institución del canon (que no su configuración actual; al contrario, defender el canon implica defender, también, su carácter cambiante). No se pretende sacralizar o entronizar los contenidos actuales del canon; al contrario, se entiende el canon como una herramienta útil para independizar el pensamiento, en la medida en que este adquiere una base amplia y diversa de ideas que sirven de suelo para formular las propias. John Henry Newman defendía la universidad, como lugar de educación liberal, desde argumentos similares, y entendiendo que la asimilación de conocimientos ajenos no es un asunto pasivo sino que implica el hacer propias las ideas que se asimilan, el compararlas y ponderarlas⁶².

Desde un punto de vista empírico, el canon actualmente operante en la filosofía arrastra consigo numerosos sesgos y lagunas. Como se ha argumentado, esto es un rasgo necesario del canon, en tanto institución tanto necesitada de cierta estabilidad como sometida al devenir. No obstante, el canon cumple una serie de importantes funciones en la formación filosófica, de la única manera en que puede; esto es, mediocrementemente. Ahora bien, esta mediocridad es una enfermedad crónica pero controlable; la manera de controlarla es mantener abierta la discusión en torno a los contenidos del canon; y, lo que es más importante, cultivar comunidades académicas abiertas a la sociedad más amplia y a las discusiones y problemas pertinentes que surgen en esta⁶³, así como prestatas a reformar sus materiales y modos de enseñanza. En conclusión, no hay que quemar el canon, hay que cuidarlo.

61 BEER, Stafford. *Designing Freedom*. Toronto: Wiley, 1994

62 NEWMAN, John Henry. *The Idea of a University Defined and Illustrated*. Londres: Longman, Green and Co. 1955.

63 Cfr. BULA, Germán "Academia and the World Brain: The role of academia in society considered as a higher-order cognitive system"

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, F. (2019). "Didáctica de la Filosofía". *Rev. estud. exp. educ.* vol.18 no.38, https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-51622019000300129
- Averbach, M. (2019). "Lo que hace el canon". *Lenguas vivas*, 15, pp. 47-58
- Badiou, A. (2014). *La Republique de Platon*. Paris: Hachette
- Bâlan, A. "Against the (main) stream: feminist thinkers and the philosophical canon". *Interdisciplinary Research in Counseling, Ethics, and Philosophy*. Vol. 3, no.7 (2023). pp. 1-12.
- Barber, B. (1992). *An Aristocracy of Everybody*. Nueva York: OUP
- Baudrillard, J. (2001) *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-Textos
- Beer, S. (1994). *Designing Freedom*. Toronto: Wiley.
- Bennett, J. (2020). "What if Instead of Calling People Out, We Called Them In?" *The New York Times*, nov 19, 2020. https://sites.lsa.umich.edu/globalfeminisms/wp-content/uploads/sites/787/2020/11/What-if-Instead-of-Calling-People-Out-We-Called-Them-In_-The-New-York-Times.pdf
- Bernal, L. (2022). "Cuatro injusticias epistémicas en los currículos universitarios de filosofía en Colombia: anglo-eurocentrismo, racismo, sexismo y humanismo", *Cuadernos de filosofía latinoamericana* (2022), vol 43, 126
- Bernal, L. (2024). "El anglo-eurocentrismo en los currículos universitarios de filosofía: una revisión sistemática de la literatura" *Revista de Filosofía UIS*, 23 (1), pp. 158-197
- Blackburn, S. (2021) *Ethics: A very Short Introduction*. Nueva York: OUP
- Bula. (2018). "Academia and the World Brain: The role of academia in society considered as a higher-order cognitive system", *Kybernetes* Vol. 47 No. 9, pp. 1821-1835.
- Bula y Garavito, M. (2013). "Innerarity and Immunology: Difference and Identity in selves, bodies and communities". *Journal of Arts and Humanities*. Vol 2, no.2, pp. 9-16
- Bula y Verdugo, L. (2021). "¿Para qué sirven los metalenguajes? Sobre la interdisciplinariedad, la traducción literaria y el papel de las humanidades". *Revista Filosofía UIS*, 20(2), 47-68. <https://doi.org/10.18273/revfil.v20n2-2021003>
- Chesterton, G.K. (1960). *The Man who was Thursday*. Nueva York: Capricorn
- Dalton, R. (2015). "(Un)Making Violence Through Media Literacy and Theological Reflection: Manichaeism, Redemptive Violence, and Hollywood Films". *Religious education*. Volume 110, 2015 - Issue 4 pp. 395-408
- Damasio ,A. (2009). *En busca de Spinoza*. Madrid: Destino
- De Beauvoir, S. (2000). *¿Hay que quemar a Sade?*. Madrid: Machado
- De la Boetie, E. (2009). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. La Plata: Terramar.
- Deleuze, G. (1999). *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos
- Deleuze, G. (2009). *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos
- Drescher, J. (2015). "Out of DSM: Depathologizing Homosexuality". *Behav Sci* (Basel). 2015 Dec 4;5(4):565-75.
- Eco, U. (1979). *Obra abierta*. Barcelona: Ariel
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal
- Gómez Dávila, N. (2001). *Escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas
- Gracia, J. (2010). "Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas: El caso de la filosofía latinoamericana". *Análisis Filosófico*, vol. XXX, núm. 1, mayo, 2010, pp. 17-34

- Harris, W. (2016). "History of the Inquisition: from Its Establishment in the Twelfth Century to Its Extinction in the Nineteenth". Madrid: HardPRESS
- Hayek, F. (1976). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza
- Hazon, Y. (2019). "Locke's Rationalism and the Future of Political Theory". *The Political Science Reviewer* vol. 43, no. 1, pp. 256-262.
- Hectors, A. (2023). "Homosexuality in the DSM: A Critique of Depathologisation and Heteronormativity". *New Zealand Sociology Special Issue: Theorising Mental Health 2023*, Issue 38, No. 1, 18-28
- Kriesi, H. (2018). "Revisiting the Populist Challenge". *Czech Journal of Political Science* 1/2018, pp. 5-27
- Kuhn, T. (1996). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Leibniz, G. (2001). *Monadología*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Macdonald, R. (2005). "Kant on teaching philosophy". *Discourse : Learning and Teaching in Philosophical and Religious Studies*, 5 (1). pp. 65-82.
- Marcuse, H. (1976). *Razón y revolución*. Madrid: Alianza
- Markie, P. (2021). "Rationalism vs Empiricism" en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/>
- Marsh, D. (2013). "Cicero in the Renaissance" en Steel (ed). *The Cambridge Companion to Cicero*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 306-317
- Martín, F. (2020). "Pensar en/el exilio". *Bajo Palabra* 25, pp. 55-64
- Marx, K. (2013). *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza
- Merriman, P. (2018) "Molar and molecular mobilities: The politics of perceptible and imperceptible movements". *Society and Space*, 0,0, p. 65-82
- Midgley, M. (1986). *How Institutions Think*. Nueva York: Syracuse University Press
- Moro, O. (2003). "¿Qué es un dispositivo?". *Empiria* no. 6, pp. 29-46
- Neumann, H. (2017). "De Spinoza a Hegel. Una rehabilitación productiva de la negación". *Revista de Filosofía*. Vol. 73 (2017). <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/47732/57424>
- Newman, J.H (1955). *The Idea of a University Defined and Illustrated*. Londres: Longman, Green and Co
- Ribas, P. (2006). "Años de penitencia: la filosofía en España durante el franquismo" en Couceiro-Bueno, J. (ed) *Pensar en tiempos de oscuridad Homenaje al profesor Sergio Venes*. A Coruña: Universidade da Coruña
- Roldán, C. (2023). "La ausencia de filósofos en el canon académico" *Revista Alfa* no. 38, pp. 86-104
- Stepanians, M. (1996). "Teaching Philosophy: Reflections on the Soviet Experience". *Philosophy East and West*, Vol. 46, No. 3, Seventh East-West Philosophers' Conference (Jul., 1996), pp. 381-388
- Strauss, L. (1998). *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Chicago: UOCP
- Tatakis, B. (2003). *Byzantine Philosophy*. Indianapolis: Hackett
- Thomson, J. (1985). "The Trolley Problem". *The Yale Law Journal*, vol 94, pp. 1395-1415
- Vasquez, M. (2017). "The Role of Sensory Experience in Descartes' Method" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 34(3) pp.611-622
- Wright, R. (2005). *A short History of Progress*. Nueva York: Carroll & Graf

FUNDAMENTOS PARA UNA ÉTICA PROFESIONAL DE LA MÚSICA: REVISIÓN CONCEPTUAL Y PROPUESTA DEONTOLÓGICA MÍNIMA

FOUNDATIONS FOR A PROFESSIONAL ETHICS IN MUSIC: A CONCEPTUAL REVIEW AND A MINIMAL DEONTOLOGICAL PROPOSAL

JUAN GONZÁLEZ-CASTELAO MARTÍNEZ-PEÑUELA

Doctor en Historia del Arte (Especialidad de Musicología)
Universidad Internacional de La Rioja
Logroño, La Rioja, España
Profesor Contratado Doctor/Profesor de Universidad Privada
juan.gonzalez-castelaomartinez-penuela@unir.net
Orcid: 0000-0003-2160-9088

Recibido: 19/09/2025
Revisado: 07/01/2026
Aceptado: 16/02/2026

Resumen: En comparación con las profesiones que requieren la pertenencia a un colegio profesional y poseen códigos deontológicos establecidos, el mundo académico y los profesionales de la música han prestado menos atención a la ética de la profesión. Esta investigación se propone contribuir a la fundamentación de una ética profesional de la música mediante una revisión conceptual exhaustiva que permita articular el marco referencial de dicha ética y el diseño una propuesta deontológica mínima. Para ello se aúnan distintas perspectivas, como la sociología laboral y de las profesiones, la ética general, la ética aplicada, la ética de las profesiones, la *Stakeholder Theory* (teoría de los agentes interesados), la ética de roles y la ética de la responsabilidad. Para el diseño de la propuesta deontológica se siguen cuatro pasos: exponer los bienes internos que caracterizan a la profesión; determinar los mecanismos necesarios para promover los bienes internos de la música; precisar los principios fundamentales y valores que tendrían que poner en práctica los músicos en relación con los distintos grupos agentes interesados de las industrias musicales para que se puedan lograr esos bienes internos a través de los mecanismos disponibles; y traducirlos a una propuesta deontológica mínima.

Palabras clave: agente interesado, deontología, ética, industrias musicales, música, profesión, sociología laboral, *Stakeholder Theory*

Abstract: Compared to professions that require membership in professional associations and possess established codes of ethics, academia and musicians have paid less attention to professional ethics. This research aims to contribute to the foundation of a professional ethics of music through a comprehensive conceptual review that allows the articulation of the referential framework of said ethics and the design of a minimum deontological proposal. To this end, various perspectives are combined, such as the sociology of work and professions, general ethics, applied ethics, the ethics of professions, Stakeholder Theory, role ethics, and the ethics of responsibility. The design of the deontological proposal follows four steps: identifying the intrinsic goods that characterize the profession; determining the mechanisms necessary to promote the intrinsic goods of music; specifying the fundamental principles and values that musicians should put into practice in relation to the various stakeholder groups in the music industries so that these internal goods can be achieved through the available mechanisms; and translating them into a minimum deontological proposal.

Keywords: deontology, ethics, music, music industries, occupational sociology, profession, stakeholder, Stakeholder Theory.

1. INTRODUCCIÓN

La ética profesional de la música, o ética de la música como profesión, es un ámbito poco tratado en el mundo académico y está prácticamente ausente como asignatura específica en los planes de estudios de música en España, tanto en conservatorios como en la universidad. Esta carencia se explica en gran medida por las reticencias a considerar la música como una profesión en sentido estricto —frente a la idea de oficio—, por su carácter generalmente no regulado ni colegiado, y por el hecho de que en muchos contextos se trata de una actividad libre y no titulada. No obstante, también en el ámbito musical resulta ineludible una reflexión ética, en la medida en que “lo moral”, o “la moralidad”, constituye una dimensión esencial de la vida humana que nos obliga a tomar decisiones y a dar razón de ellas (Cortina y Martínez, 2001, pp. 17, 22). Una sociedad justa y democrática requiere buenos profesionales (competentes) y profesionales buenos (éticos) (Hortal, 2002).

El estado de la cuestión muestra una notable dispersión de bibliografía específica. Aunque existen algunos códigos éticos promovidos por sindicatos o asociaciones musicales, no existe una investigación académica integral sobre la ética profesional de los músicos, y los estudios encontrados abordan aspectos parciales. Zanudin y Ali (2011) subrayan la necesidad de investigación en este ámbito, mientras que Palazzolo (2024c) sostiene que la práctica musical tiene profundas implicaciones éticas para los músicos como potenciales agentes morales. Su carácter relacional les confiere una responsabilidad moral que remite

a planteamientos propios de la ética del cuidado (Mantie, 2023; Morelli, 2023; Palazzolo, 2024b; Hoegen y Spronck, 2024).

Trondalen (2023) ofrece una aproximación exploratoria basada en casos prácticos de problemas éticos vinculados a la “musicalidad”. Un enfoque similar adoptan Phillips-Hutton y Nielsen (2020) y Cobussen y Nielsen (2012), quienes analizan la música como concepto práctico y su aportación a los debates teóricos en ética. Por su parte, Warren (2014) desarrolla un estudio exploratorio desde la ética de la responsabilidad inspirada en Lévinas.

Otros trabajos se centran en ámbitos específicos del ejercicio profesional. Texeira y Ferraz (2018) y Palazzolo y Giombini (2024) concluyen que la ética de la interpretación musical debe abordarse desde la frónesis (Φρόνησις), mientras que Palazzolo (2024a) analiza la responsabilidad del intérprete en la recreación fiel de la obra a partir de la partitura, destacando la humildad como virtud relevante en el músico (Palazzolo, 2025). La improvisación ha recibido una atención limitada, con estudios aislados como el de Rodríguez (2020). En composición predominan trabajos centrados en cuestiones concretas, como la ética del uso de la inteligencia artificial (Zanzanella, 2020; Wang, Zuo y Zhang, 2025) y del sampleado (Zahradka, David, Leska y Krsa, 2025). La literatura sobre dirección musical es igualmente escasa, con aportaciones puntuales de Scarabino (2012), Ramos (2023) y De Caro y Palazzolo (2024).

Otras investigaciones, como Higgins (2018), remiten a las teorías clásicas del *ethos* y al uso de la música con fines humanizadores, como la promoción de la paz. Cox y Levine (2012) analizan la influencia de la música en el carácter moral, mientras que diversos autores estudian la formación del carácter a través de la música (Sánchez González, 2022; Chung, 2023; Gonzalez-Llopis, 2024), incluso en relación con su potencial transformador en la ética empresarial (Yan, 2022).

Por último, una parte significativa de la actividad profesional de los músicos se desarrolla en el ámbito educativo, donde la reflexión ética ha sido mayor. En los últimos cinco años, Web of Science y Scopus registran más de cincuenta trabajos, y en Dialnet, tras Zaldívar (2015), destacan aportaciones como Lorenzo de Reizábal (2024), Castro (2021), López (2024, con el precedente de Bates, 2004), Bennett (2023), Bowman (2014), Díaz (2022) y Gertrúdx (2025), centradas en la ética, la responsabilidad, la virtud y el impacto de las TIC y la inteligencia artificial en la educación musical.

Esta investigación se propone subsanar este vacío y contribuir a la fundamentación de una ética profesional de la música mediante una revisión conceptual exhaustiva que permita articular el marco referencial de dicha ética y el diseño de una propuesta deontológica mínima. Se trata de un estudio de enfoque cualitativo y diseño no experimental, según la clasificación de Hernández, Fernández y Baptista (2014). Para ello se aúnan distintas perspectivas, como la

sociología laboral y de las profesiones, la ética general, la ética aplicada, la ética de las profesiones, la *Stakeholder Theory* (teoría de agentes interesados), la ética de roles y la ética de la responsabilidad.

La parte de la propuesta deontológica se inspira en los pasos propuestos por Martínez Navarro (2010, pp. 90-94) y Cortina (2005): exponer los bienes internos que caracterizan a la profesión; determinar los mecanismos necesarios para promover los bienes internos de la música, como medios, recursos o instituciones, y así poder valorar la elección de medios y sus consecuencias; precisar los valores y principios que tendrían que poner en práctica los músicos en relación con los distintos grupos agentes interesados para que se puedan lograr esos bienes internos a través de los mecanismos disponibles; y expresar los valores y principios señalados en una propuesta deontológica mínima. El resultado final debe ser revisable a través del debate público en diversas instancias (Cortina, 2003) en un proceso que describe un círculo hermenéutico o de mediación permanente entre los principios y las situaciones y ayuda a incorporar innovaciones y necesidades impuestas por la realidad (Martínez Navarro, 2010, p. 94).

2. MARCO REFERENCIAL

2.1. Trabajo, profesión y ocupación

Este trabajo aborda la ética de la música como profesión y, por ello, el marco referencial parte necesariamente de la definición de trabajo, profesión y ocupación. Desde la perspectiva marxista retomada por Brown (citado en Giner, Lamo y Torres, 2006), el trabajo comprende toda actividad —física o mental— orientada a la producción o distribución de bienes y servicios y a la expansión del conocimiento humano. La profesión es “una característica de la cualificación de la persona, adquirida por formación o experiencia, cuyo reconocimiento social otorga derechos a ejercer ciertas ocupaciones retribuidas” (Giner, Lamo y Torres, 2006, p. 682).

La base teleológica de esta propuesta se apoya en la concepción de la profesión como práctica, siguiendo la distinción de MacIntyre (1987, p. 233) entre actividades y prácticas, entendidas estas como actividades humanas cooperativas orientadas a la consecución de bienes internos ligados constitutivamente a ellas y a la excelencia en su realización.

La ocupación se define como actividad productiva a la que se dedica el tiempo de trabajo remunerado (Giner, Lamo y Torres, 2006, p. 682) y como conjunto de trabajos caracterizados por tareas y funciones similares (International Labour Organization, 2023, p. 15). Las ocupaciones constituyen una herramienta central para el análisis socioeconómico, especialmente mediante la Clasificación Internacional Uniforme de Ocupaciones (CIUO-08), y permiten situar las profesiones en marcos comparables de cualificación y desempeño.

La profesionalización de los oficios, observable desde finales del siglo XIX, está vinculada a la institucionalización de la formación técnica y a la progresiva especialización de los saberes (Giner, Lamo y Torres, 2006, p. 917). En este contexto, Hortal (2002) propone una definición tipológica de profesión basada en la semántica de los prototipos que permite distinguir grados de profesionalización según el cumplimiento parcial o pleno de sus rasgos característicos, en consonancia con los criterios formulados por Millerson (1964) (véase la Tabla 1).

Tabla 1. *Criterios que definen una profesión según Millerson (1964) y Hortal (2002).*

Millerson (1964)	Hortal (2002)
1. Utilización de capacidades basadas en conocimiento teórico.	1. Prestación institucionalizada de un servicio social específico.
2. Educación y formación en estas capacidades.	2. Estabilidad laboral de sus miembros.
3. Garantía de competencia de los individuos debida a exámenes.	3. Existencia de un colectivo que regula el ejercicio profesional.
4. Código de conducta que garantice la integridad profesional.	4. Obtención de una acreditación basada en formación teórica y práctica.
5. Realización de un servicio para el bien público.	
6. Existencia de una asociación profesional que organice a los miembros.	

Fuente: Millerson (citado en Abercrombie, Hill y Turner, 1992, pp. 193-194) y Hortal (2002, p. 51).

Estos criterios permiten evaluar el grado de profesionalización de las ocupaciones y están relacionados con la distinción entre profesionalismo, entendido como búsqueda de estatus, y profesionalidad, referida al conjunto de capacidades, habilidades y procedimientos propios de la práctica profesional (Hoyle, 1975). En esta línea, Calvo (2019) distingue cuatro tipos de profesiones —libres, reguladas, tituladas y colegiadas— según su grado de sujeción al ordenamiento jurídico, la exigencia de titulación y la obligatoriedad de colegiación.

2.2. *Ética, moral y metaética*

Pasando de la sociología a la filosofía, el segundo grupo conceptual abarca ética, moral y metaética. En la introducción se definió “lo moral” como aquello que obliga a tomar decisiones y a dar razón de ellas, en relación con la persona como sujeto moral, capaz de regirse por su conciencia y su libertad, y consciente de las consecuencias sociales y ambientales de sus actos. La distinción entre “ética” y “moral” depende del uso estipulado en cada contexto teórico, pues en la vida cotidiana ambos términos se emplean de forma prácticamente intercambiable (Ortiz, 2016, p. 116). Esta ambigüedad refleja una crisis de valores derivada de la fragmentación moderna y posmoderna de la comprensión del ser humano y la vida social (Morgado, 2022).

La Tabla 2 recoge los conceptos tal como se emplean aquí, mostrando coincidencias entre las propuestas de Cortina y Martínez (2001) y Etxeberria (2008), compartidas por otros autores contemporáneos (Lorenzo, 2024, citando a Calderón, 2013 y Boff, 2003).

Tabla 2. *Los conceptos de metaética, ética y moral.*

	Cortina y Martínez (2001)	Etxeberria (2008, pp. 23-24)
Metaética	“Metalenguaje ocupado en dilucidar los problemas tanto lingüísticos como epistemológicos de la ética”.	Tercer nivel: “analiza el discurso de la ética [segundo nivel] en lo relativo a sus pretensiones y a sus límites”.
Ética	“Disciplina filosófica que constituye una reflexión de segundo orden sobre los problemas morales”; “filosofía moral”.	Segundo nivel: “nivel del pensamiento o filosofía que tiene por objeto de reflexión el primer nivel”.
Moral	“Conjunto de principios, normas y valores que cada generación transmite a la siguiente [...] sobre el modo de comportarse para llevar una vida buena y justa”.	Primer nivel: “conjunto de valores, normas e instituciones morales, existentes en una sociedad dada”.

Fuente: Cortina y Martínez (2001, pp. 22-28) y Etxeberria (2008, pp. 23-24).

En el segundo nivel se incluyen cuatro cuestiones para orientar la acción: precisar lo moral, identificar los bienes o imperativos últimos, fundamentar las propuestas éticas y aplicar los principios éticos a los distintos ámbitos de la vida (Cortina y Martínez, 2001, p. 23; Etxeberria, 2008, pp. 24, 192). Situada entre los saberes prácticos, la ética es un saber orientado a la acción que guía decisiones prudentes y moralmente justas (Cortina, 1994, p. 18). Presenta dos dimensiones complementarias —el bien y la norma—, articuladas aquí mediante una ética de bienes de inspiración aristotélica, complementada por una ética de principios deontológica de base kantiana (Camps, 2013, pp. 395–396; Etxeberria, 2008).

2.3. Éticas aplicadas, ética de las profesiones y deontología profesional

Se acaba de precisar que una de las cuatro cuestiones que aborda la ética es aplicar los principios éticos a los distintos ámbitos de la vida. A este ámbito se lo denomina ética aplicada, o éticas aplicadas, por la especificidad de su objeto de estudio, y está situado en la convergencia entre ética personal y ética social. Atiende tanto a problemas estructurales de la sociedad (p. ej., la bioética), como al ejercicio de actividades profesionales concretas (p. ej., la ética de empresa) (Etxeberria, 2008, p. 192). Se trata de una denominación discutida, ya que toda ética implica aplicación (Hortal (2017).

La ética de las profesiones, como ética aplicada, no se limita a la aplicación de principios generales, sino que incluye también la fundamentación racional de las normas que regulan la práctica profesional (Cortina y Martínez, 2001, p. 157). En este contexto se sitúa la deontología profesional, vinculada al deber (*deon*) y referida a las obligaciones exigibles en el ejercicio profesional, habitualmente recogidas en códigos deontológicos. De este modo, lo relativo al bien tiene un carácter ético general, mientras que lo vinculado al deber posee un carácter específicamente deontológico (Hortal, 2002, p. 193). Aunque ética profesional y deontología pudieron considerarse intercambiables, hoy se distinguen en relación con los enfoques teleológicos y deontológicos. La ética profesional reflexiona sobre lo que los profesionales hacen, deben hacer o es bueno que hagan para ser éticos en su práctica (Hortal, 2007, p. 41), mientras que la deontología se centra en los deberes exigibles (Hortal, 2002, p. 193).

La ética aplicada es necesariamente interdisciplinar y los códigos resultantes han de ser revisables mediante el debate público, siguiendo un modelo discursivo y dialógico (Cortina, 1993, 2003). Desde finales del siglo XX predominan dos metodologías: el principialismo y la casuística (Hall, 2016). Desde la definición de MacIntyre (1987) de la profesión como práctica, el bien de una práctica es aquello a lo que se orienta y por lo que se realiza, siendo ético en la medida en que se integra en el *telos* de la vida buena (Hortal, 2017, p. 75). El buen profesional distingue los bienes internos de los externos —fama, dinero, poder

o prestigio— da prioridad a los primeros. Korsgaard (1996) los denomina bienes intrínsecos y extrínsecos, en línea con Moore (1993), mientras que Ricœur (2008) diferencia entre una ética teleológica de la vida buena y una ética normativa vinculada a la aplicación prudencial de principios.

Por último, el compromiso ético no debe confundirse con el mero cumplimiento de la legalidad vigente, ya que la consecución de los bienes internos exige mecanismos propios de las sociedades modernas y una ética de la responsabilidad (Cortina, 2005, p. 131).

2.4. La ética de roles y la ética de la responsabilidad

De la definición de ocupación de la International Labour Organization (2023) se desprenden dos conceptos clave para el ámbito profesional: el rol y la responsabilidad derivada de asumirlo. El art.º 22 del Estatuto de los Trabajadores (Real Decreto Legislativo 2/2015, de 23 de octubre) exige la descripción de tareas, funciones y responsabilidades, lo cual justifica la importancia de la ética de roles y de la ética de la responsabilidad. Desde la sociología, el rol constituye el nexo entre estructura social y conducta individual (Franks, 2007).

El rol profesional no se limita a una función descriptiva, sino que incorpora una dimensión normativa, al generar expectativas legítimas y compromisos. Se construye en contextos institucionales, culturales y sociales mediante la interacción, y da lugar a criterios de evaluación ética del desempeño profesional (Hortal, 2003; Hindin, 2007).

La ética de roles interpreta las obligaciones éticas en relación con las metas, responsabilidades y bienes asociados al rol desempeñado. Desde una concepción relacional de la persona, este enfoque permite analizar ocupaciones y profesiones como roles con responsabilidades específicas y formas de excelencia vinculadas a virtudes características (Swanton, 2016; Ramsey, 2016).

Por otro lado, la ética aplicada ha de ser una ética de la responsabilidad frente a una ética de la convicción (Weber, 1967). La responsabilidad se entiende como relacional, vivida con y para los otros (Lévinas, 1987, 1991) y de forma inseparable del medioambiente (Jonas, 2008). Se trata de una responsabilidad ineludible, vinculada a un yo de carácter social (Musholt, 2018), que presenta una doble faceta: responsabilidad ante uno mismo, relacionada con la autorrealización, y responsabilidad imputable por las propias acciones (Etxeberria, 2008, pp. 176–183; Imran, 2025).

2.5. Principios, valores y deberes éticos

Siguiendo la mencionada división entre el principialismo y la casuística, este trabajo adopta la primera perspectiva, sin excluir su complementación posterior con otros enfoques. Dado que los hechos no proporcionan por sí mismos pautas de actuación, las éticas aplicadas requieren principios que orienten la deliberación moral sobre lo aceptable o deseable de las acciones (Hortal, 2002, pp. 89, 92). Es un momento normativo de carácter deontológico.

En la ética contemporánea, los principios son afirmaciones o mandatos que sirven de premisa en la argumentación moral (MacIntyre, 2003, p. 12). Son proposiciones universalistas que expresan valores o metas valiosas y pueden concretarse en máximas, deberes o normas, con validez *prima facie*, esto es, válidas inicialmente mientras no entren en conflicto con otros principios o generen consecuencias inaceptables (Hortal, 2002, pp. 92–94; 2017, pp. 69–73). Más que aplicarse, se aducen; y antes de aducirse se invocan (Hortal, 2017, p. 72). Al depender del contexto, es necesario aplicar un círculo hermenéutico o de mediación permanente entre los principios y las situaciones (Hortal, 2017, p. 69), apoyado en formas de razonamiento práctico como la intuición, la experiencia, la abstracción y la frónesis (Hortal, 2017, pp. 72–73). La aplicación de los principios puede seguir razonamientos ascendentes o descendentes, con recurso a la abstracción o la inducción ante cambios sociales y culturales (Hortal, 2017, p. 73).

Para la ética del profesional de la música se toman como referencia los cuatro principios de la bioética —beneficencia, autonomía, justicia y no maleficencia— (Beauchamp y Childress, 1999), a los que se añade el principio de responsabilidad. Este principio está estrechamente vinculado al principio de justicia, entendida como dar a cada uno lo que le corresponde (Hortal, 2007, p. 174), y está orientado al sentido social y a la búsqueda del bien común, del *telos* de una vida plena para toda la sociedad. En este marco se sitúa la idea de *kyosei* (共生), que expresa cooperación y convivencia por el bien común e incluye la relación con el medioambiente (Kaku, 1997, p. 55).

En cuanto a los valores, Josephson (1996, p. 7) sostiene que son más fundamentales que los principios, al derivar de ellos las reglas de conducta. Su conceptualización resulta problemática por la ausencia de una teoría unificada y por su carácter elusivo (Rokeach, 2007; Kaiser, 2024). Pueden adquirir un significado deóntico en el discurso normativo o entenderse como términos evaluativos vinculados al bien (Kaiser, 2024). Según Schwartz (2012, pp. 3–4), son un componente nuclear del ser y se caracterizan por su orientación a objetivos, su función como criterios de evaluación y su ordenación jerárquica, constituyendo un componente central del desempeño profesional. En este marco, los bienes internos y externos de la práctica pueden interpretarse también como valores o beneficios con significado intrínseco o extrínseco para el individuo.

2.6. La Stakeholder Theory theory o teoría de los agentes interesados

Junto a las éticas aplicadas y a las éticas de roles y de la responsabilidad, este trabajo adopta el enfoque de la *Stakeholder Theory*, procedente de la ética de la empresa y adaptado a la actividad económica de los profesionales de la música. El término *stakeholder* se traduce aquí como “agente interesado”, siguiendo el Tesauro de la UNESCO (UNESCO, 2025), para referirse a los grupos o individuos afectados por una actividad profesional (Del Pozo, 2005, p. 554). Esta teoría propone una gestión estratégica centrada en valores, basada en la identificación y el cuidado de las relaciones con los agentes interesados como condición de legitimidad y sostenibilidad (Parmar et al., 2010).

La *Stakeholder Theory* se ha consolidado como enfoque normativo dominante en la ética empresarial, vinculado al planteamiento de R. E. Freeman, que defiende la creación de valor para todas las partes interesadas y no solo para los inversores (Smith, 2023, p. 9). En esta teoría, un agente interesado es “cualquier grupo o individuo que pueda afectar al logro de los objetivos de una organización, o que pueda verse afectado por aquel” (Freeman, 1984, p. 46), superando así la referencia exclusiva a los *shareholders*, o accionistas (Donaldson y Preston, 1995).

Existen diversas clasificaciones de los agentes interesados. Byars y Stanberry (2018) distinguen entre agentes normativos, funcionales, dispersos y habilitantes, e incluyen a los medios de comunicación (Fig. 1). Desde la ética aplicada, Camacho, Fernández y Miralles (2009) y Cortina (1994, p. 134) sitúan a los agentes interesados como referencia central de la ética de la empresa, en relación con la ética de la responsabilidad y con las obligaciones mutuas que impone el marco relacional de la vida social (Kaptein, 2025).

Camacho, Fernández y Miralles (2009, pp. 31–34) identifican como principales agentes interesados (grupos de interés, en su terminología) a propietarios y accionistas, trabajadores, consumidores, competidores, administración pública, entorno inmediato y medio ambiente. Cortina (1994, p. 134) distingue entre agentes internos y externos. En una actividad profesional no existirían *sensu stricto* agentes interesados internos, por ejemplo cuando los músicos actuaran como empresarios o trabajasen por cuenta ajena. Todos estos grupos se recogen en el Anexo I en relación con los músicos y las industrias musicales.

Figura 1. Agrupación de los agentes interesados en categorías significativas según los tipos de relación.



Fuente: adaptado y traducido de Byars y Stanberry, 2018, p. 75.

3. FUNDAMENTACIÓN DE UNA ÉTICA PROFESIONAL DE LA MÚSICA

La ética no es completamente independiente de la concepción que se tenga de la música, del mismo modo que las teorías de la música tampoco son independientes de la concepción que se tenga de la ética en general y de las responsabilidades éticas que tienen quienes se dedican a la práctica de la música. Por ello, siguiendo a Hortal (2007), en esta parte se abordan cinco cuestiones clave con el fin de fundamentar la ética de la música como profesión.

3.1. Terminología y teoría de la música

La diversidad de la música hace que se resista a clasificaciones y definiciones. No obstante, un uso mínimo de la teoría, incluidas definiciones o taxonomías, resulta necesario para la comunicación y el debate académico. En la tradición occidental, la música se ha adscrito tanto a las artes escénicas como a las bellas artes, pudiendo definirse como “el arte de combinar sonidos vocales, instrumentales o ambos a un tiempo, de manera que produzcan un efecto estético o expresivo” (Almarza, 2012, def. 3), entendiendo el arte como “manifestación de la actividad humana mediante la cual se interpreta lo real o se plasma lo

imaginado con recursos plásticos, lingüísticos o sonoros” (RAE, 2014, def. 2). Esta organización de sonidos y silencios se realiza mediante la composición, la improvisación, la interpretación o la dirección.

Desde el punto de vista ético, resulta especialmente relevante la concepción de la obra musical. Frente a la idea tradicional de obra como objeto fijado en la partitura, la musicología contemporánea subraya su carácter procesual y performativo, así como la noción de texto como tejido de significados (Taruskin, 1995). En esta línea se sitúan el modelo tripartito de dimensiones poética, neutra y estética de Nattiez (1975) y Molino (1975), la noción de *musicking* de Small (1998) y las concepciones de la música como interpretación propuestas por Bowen (1993), Cook (2012) y Leech-Wilkinson (2020).

Por último, la música presenta una dificultad derivada de su naturaleza no lingüística, que obliga a recurrir al lenguaje para hablar de ella. De ello se desprenden diversas polaridades, adaptadas de Hortal (2007, p. 68): entre composición e interpretación; entre dimensiones objetivas y subjetivas del lenguaje musical; entre comprender al compositor y reinterpretar la obra desde el propio contexto; y entre el lenguaje musical y la práctica en la que adquiere pleno sentido.

3.2. Tipos de música

La diversidad de la música dificulta también su clasificación. La taxonomía convencional de la musicología occidental distingue tres tipos —tradicional, popular y clásica—, aunque su validez es limitada, ya que los rasgos distintivos suelen solaparse. Además, esta clasificación no resulta adecuada para la música anterior al siglo XVIII y solo se consolida a mediados del XIX, manteniéndose en el siglo XXI con una delimitación cada vez menos clara de significados, funciones y usos (Von Glahn y Broyles, 2012).

Existen múltiples tipos de música y criterios clasificatorios, condicionados por la evolución constante de los estilos, su hibridación, la diversidad de enfoques académicos y los intereses de las industrias musicales. Como señala Martí (2000, pp. 223, 251–252), esta triple subdivisión no se basa en criterios estrictamente sonoros, sino en factores socioculturales: la tradición en las músicas tradicionales, la academia en la música culta y la noción de pueblo en la música popular.

Cada uno de estos ámbitos presenta particularidades poéticas, neutras y estéticas que inciden en la definición de su bien interno y en sus problemas éticos específicos (Nattiez, 1975; Molino, 1975). De este modo, las músicas tradicionales se apoyan en la transmisión oral; las populares están mediadas por los medios y las industrias musicales; y la música clásica depende de la tradición escrita y de la diferenciación funcional entre compositor, intérprete y director.

Por todo ello, se adopta aquí la triple taxonomía como referencia mínima, entendida como un continuo en torno a tres espectros en constante intersección e hibridación, intensificada por la globalización y los medios (Martí, 2000).

3.3. *La necesidad de la música*

El tercer aspecto tiene que ver con la necesidad de la música. La música cumple un papel fundamental en numerosas sociedades, especialmente como marco de integración de actividades sociales, formando parte de un comportamiento humano prácticamente universal (Merriam, 2001; Blacking, 1973/2015). Merriam (2001, pp. 285–295) identifica funciones como la expresión emocional, el goce estético y el refuerzo de instituciones y ritos sociales.

Desde las teorías de las necesidades humanas, la música está relacionada con la afiliación, la seguridad y el reconocimiento, y de forma especialmente intensa con la autorrealización y la creatividad (Maslow, 1991), así como con el ocio, la creación, la participación y el entendimiento, en función de la persona y el contexto (Max-Neef, 2010, p. 23).

3.4. *La música como práctica profesional*

Un cuarto elemento importante es la constatación de la música como profesión. Aunque “músico” se define como la persona que se dedica a la música, especialmente de forma profesional (Almarza, 2012, def. 1), pocas definiciones precisan su esencia como intérprete, compositor o director (Webster’s New World, 2014, def. 4), a lo cual se añaden la improvisación y el carácter frecuentemente colaborativo de la práctica musical.

Su reconocimiento profesional queda respaldado por su inclusión en la Clasificación Internacional Uniforme de Ocupaciones, en la cual “Músicos, cantantes y compositores” constituyen el grupo primario n.º 2652 (Organización Internacional del Trabajo, 2007, p. 9), y en la Clasificación Nacional de Ocupaciones española, que define la ocupación “Compositores, músicos y cantantes” (n.º 2932) por tareas como componer, interpretar o dirigir música (Instituto Nacional de Estadística, 2011, pp. 113–114), dejando ocupaciones afines como la docencia musical en otros grupos.

La música cumple varios de los criterios de profesionalización explicados antes, como el uso de conocimientos especializados, la formación y la orientación al bien público (Millerson, 1964), y satisface parcialmente los requisitos propuestos por Hortal (2002), si bien se trata en general de una profesión no regulada ni colegiada y, salvo en la música clásica, no titulada.

El ejercicio profesional de la música exige atender a los tipos de música practicados, a los conocimientos y habilidades requeridos y a los procesos

formativos. La actividad se desarrolla en el mercado de las industrias musicales, bajo condiciones laborales diversas según el régimen profesional y el contexto de mercado (Hortal, 2002, 2007).

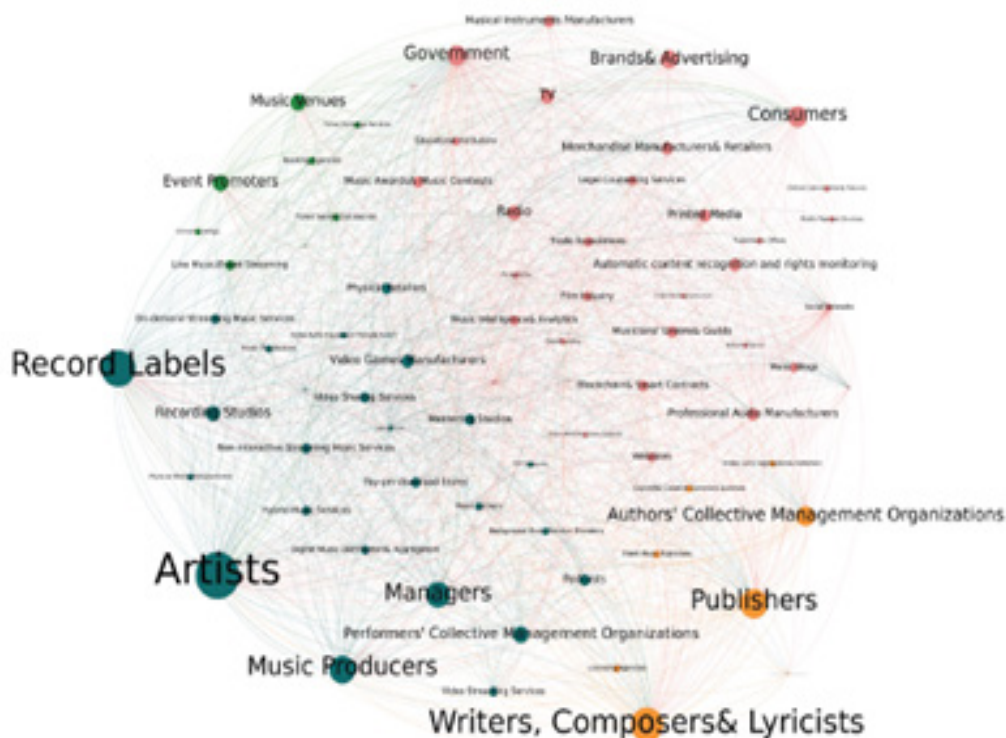
3.5. Los contextos de la práctica profesional

El quinto y último elemento clave para comprender la práctica profesional de la música es el análisis de sus contextos, en particular el de las industrias musicales, entendidas en plural (Nordgård, 2018; Williamson y Cloonan, 2007; Jones, 2012). Están integradas en las industrias culturales y creativas (ICC), definidas por la UNESCO como sectores dedicados a la producción, difusión y comercialización de bienes y servicios culturales o artísticos protegidos por la legislación de propiedad intelectual (UNESCO, 2010, p. 17).

Las industrias musicales comprenden las actividades económicas vinculadas a la creación, gestión y explotación de la propiedad intelectual musical, e incluyen a personas físicas y jurídicas y a los diversos agentes que intervienen en sus procesos. El músico ocupa una posición central en estas industrias, que transforman su creatividad en bienes simbólicos comercializables (Jones, 2012). Entre sus principales ámbitos se encuentran la edición musical, la industria fonográfica, la música en directo, la representación artística, la construcción de instrumentos, la educación musical y la gestión colectiva de derechos. Su análisis suele apoyarse en la idea de cadena de valor (Porter, 1985), así como en la teoría de sistemas y de redes.

Desde esta perspectiva se han propuesto modelos como el de las cuatro redes de Leyshon —creatividad, reproducción, distribución y consumo— (Leyshon, 2001), vinculadas al circuito de la cultura (Du Gay et al., 1997), ampliado posteriormente al modelo de red de valor de Álvarez (2017; véase anotación anterior), que identifica una amplia diversidad de agentes interesados. En este último, los músicos constituyen el nodo central de la red de la creatividad y generan el principal *input* de las industrias musicales.

Figura 2. Red de valor genérica de la industria musical.



Fuente: Álvarez, 2017, p. 30.

El contexto profesional se completa considerando la diversidad de situaciones laborales y formas de ejercicio —autónomos, asalariados o funcionarios—, los distintos sectores y perfiles artísticos, tipos de música, grado de especialización, modos de producción y difusión, y la creciente autogestión posibilitada por las tecnologías digitales. Para delimitar plenamente este contexto resulta necesario aplicar la *Stakeholder Theory* e identificar los agentes interesados de los músicos profesionales. Partiendo de la clasificación de Álvarez (2017) y de las distinciones entre agentes internos y externos propuestas por Cortina (1994), Camacho, Fernández y Miralles (2009) y Byars y Stanberry (2018), se ha elaborado un listado detallado que se recoge en el Anexo I.

4. HACIA UNA ÉTICA DE LA MÚSICA COMO PROFESIÓN: PROPUESTA DEONTOLÓGICA MÍNIMA

Una vez establecido el marco referencial y los cinco pilares de fundamentación relacionados con la música como profesión, se procede a la formulación de una propuesta deontológica mínima para la música como profesión, siguiendo los pasos metodológicos expuestos en la parte final de la Introducción.

4.1. *El bien interno de la profesión musical*

El primer paso consiste en determinar el bien interno que persigue la profesión musical. Desde un punto de vista tradicional, el ejercicio profesional de la música tiene como fin proporcionar a la sociedad música —experiencias musicales o *musicar*— que contribuya tanto al desarrollo de la profesión como al *telos* de una vida humana digna y plena para músicos y sociedad. Este bien interno se concreta en partituras, interpretaciones, improvisaciones y grabaciones, según se trate de compositores o de intérpretes (cantantes, instrumentistas o directores). En el ámbito de la música clásica o académica, en el cual existe una partitura cuya plasmación depende de una interpretación adecuada, la dimensión ética de la práctica interpretativa adquiere especial relevancia.

No obstante, la definición del bien interno de la música presenta dificultades específicas, ya que las funciones de la música son múltiples y frecuentemente independientes de la intención original del compositor. Como advierte Davies (2012, p. 8), la función no resulta un criterio estable para definir la música. Por ello, el bien interno debe formularse de manera general como “proporcionar a la sociedad música (experiencias musicales o ‘musicar’) acorde con el uso o función a la que vaya destinada”, en aquellos casos en que la música haya sido concebida expresamente para un uso o función determinados, como, por ejemplo, música litúrgica, de danza o ceremonial.

4.2. *Mecanismos para la promoción de los bienes internos de la música*

Una vez identificado el bien interno de la profesión musical, el siguiente paso consiste en analizar los mecanismos, instituciones y recursos necesarios para promoverlo en las sociedades pluralistas contemporáneas. En primer lugar, desempeñan un papel fundamental los mecanismos jurídicos, como la legislación sobre propiedad intelectual, la libertad de empresa y el libre mercado. En segundo lugar, las industrias musicales y su red de agentes interesados actúan como filtros de acceso (*gatekeepers*) que permiten la puesta a disposición de los bienes internos de la música en el mercado (Jones, 2012). A través de este entramado institucional —que incluye editoriales musicales, eventos de música en directo, fonogramas, plataformas de difusión, auditorios, orquestas, estudios de

grabación, sociedades de gestión colectiva, concursos y centros de difusión—, la música llega al público. A estos mecanismos se suman las tecnologías de sonido y audiovisuales, las TIC, la construcción de instrumentos, los medios de comunicación y las instituciones educativas, en las que se forman los músicos y con las que colaboran en la transmisión de conocimientos y valores a futuros profesionales y ciudadanos.

4.3. Principios fundamentales de la ética de la música como profesión

El tercer paso se centra en el análisis de los principios fundamentales que deben orientar la ética del músico profesional, siguiendo el apartado 2.3. En relación con el bien interno definido, destaca en primer lugar el principio de beneficencia, inseparable de su reverso, la no maleficencia. Este principio exige proporcionar música que contribuya al bien de la profesión y a una vida humana digna y plena, respetando además la dignidad del compositor, letrista o arreglista en el proceso interpretativo. Implica además un compromiso con la preservación y transmisión.

El principio de autonomía implica el respeto a la capacidad de decisión, la dignidad y los derechos de todas las personas implicadas en la práctica musical. Concretamente, conlleva respetar la obra del compositor y ensayarla diligentemente, actuar con cortesía hacia el público, evitar el paternalismo respecto de clientes y consumidores, respetar los acuerdos contractuales y los derechos de propiedad intelectual, así como garantizar la calidad y seguridad de los productos y servicios ofrecidos.

El principio de justicia se manifiesta de manera diversa según el tipo de relación considerada. En el plano contractual, exige el cumplimiento de acuerdos, obligaciones fiscales y cotizaciones sociales. En el plano de la justicia social, implica contribuir, con sentido social, a una sociedad más justa y evitar prácticas que generen o perpetúen situaciones de injusticia. Este principio se extiende más allá de los agentes directamente implicados e incluye todas las personas potencialmente afectadas por la actividad musical, así como el medioambiente.

Por último, el principio de responsabilidad está vinculado a la asunción del rol profesional del músico. Dado que la profesión tiene un sentido social y genera expectativas legítimas, el músico debe responder de sus acciones y de sus consecuencias, proporcionando el bien interno de su práctica en beneficio del bien común. Esta responsabilidad exige evitar daños, rechazar el corporativismo y el paternalismo corporativista, y se mantiene con independencia de la situación laboral concreta del músico, ya sea como autónomo, trabajador por cuenta ajena, funcionario o empleador.

4.4. *Propuesta deontológica mínima*

La formulación de orientaciones deontológicas para los músicos profesionales exige evitar tanto el normativismo excesivamente concreto como la vaguedad. Finalmente, se propone aquí una deontología mínima que permita alcanzar los bienes internos de la profesión y asumir el rol profesional de forma responsable ante los agentes interesados, basada en el análisis de la práctica musical, sus valores, los principios éticos fundamentales, la ética de los roles y la ética de la responsabilidad.

4.4.1. Deberes derivados de los roles profesionales

La ética profesional de la música se concreta en primer lugar en deberes específicos vinculados a los distintos roles que los músicos pueden asumir.

Sin perjuicio de la vigencia general de los principios fundamentales —beneficencia, no maleficencia, autonomía, justicia y responsabilidad—, cada rol genera obligaciones particulares moduladas por la función desempeñada y por la relación con los agentes interesados. Antes de pasar a detallarlos, sobresalen algunos deberes comunes: integridad, honestidad, confidencialidad, competencia y excelencia (formación y mejora continua), transparencia y lealtad a clientes, empleadores y compañeros.

a) Los intérpretes

Los intérpretes deben orientarse al bien interno de la práctica musical y realizar una interpretación diligente y competente, lo cual exige preparación adecuada y un nivel técnico y artístico suficiente (beneficencia). Deben respetar la obra y la voluntad de los creadores cuando sean discernibles (autonomía y justicia). Dado el carácter cooperativo de la interpretación, han de actuar con lealtad, cooperación, transparencia y respeto mutuo, cumpliendo los acuerdos artísticos y organizativos y evitando conductas negligentes que perjudiquen a colaboradores, público u organizaciones (beneficencia, no maleficencia y responsabilidad). La conducta escénica y extramusical debe ajustarse a criterios de respeto y profesionalidad, atendiendo a la dimensión social de la actuación.

b) Los compositores

Los compositores deben ejercer su actividad creativa con responsabilidad respecto a las consecuencias culturales y sociales de su obra (responsabilidad y sentido social), facilitar indicaciones claras cuando el contexto lo requiera (transparencia) y respetar los derechos de terceros, evitando el plagio y el uso indebido de materiales ajenos (justicia, integridad y autonomía).

c) Los directores musicales

Los directores asumen una responsabilidad específica de coordinación y liderazgo, que debe ejercerse con respeto a la dignidad y autonomía de los músicos. Les corresponde promover la cohesión interpretativa y distribuir funciones de manera equitativa, orientando su autoridad al bien interno de la práctica colectiva (beneficencia y justicia). Cualquier trato coactivo o vejatorio vulnera el principio de no maleficencia.

d) Los músicos docentes y formadores

Los músicos docentes deben ofrecer una orientación rigurosa y honesta, respetuosa con la autonomía del alumnado y orientada a su desarrollo musical y personal (beneficencia y autonomía). Han de atender a la diversidad, evitar discriminaciones injustificadas (justicia), fomentar el juicio crítico y la honestidad intelectual, impulsar su carrera y proporcionar orientación ética para el ejercicio profesional.

4.4.2. Deberes en relación con los agentes interesados

Una vez expuestos los deberes derivados de los distintos roles profesionales, a continuación se abordan sus deberes en relación con los distintos agentes interesados, en el marco de su actividad en el seno de las industrias musicales. Tomando como referencia las categorías generales de agentes interesados recogidas en el Anexo I, los deberes de los músicos se organizan aquí en torno a los agentes externos e internos —cuando existan estos—.

4.4.2.1. Agentes interesados externos

En primer lugar, se enumeran los deberes para con los agentes externos.

4.4.2.1.1. Clientes

En la música como práctica profesional, la relación con los clientes —tanto el público o consumidor final como los demandantes profesionales e institucionales— exige deberes éticos mínimos orientados a la justicia, la calidad y la responsabilidad en la prestación musical.

De cara al público, los músicos deben obrar con justicia y equidad, ofreciendo productos y servicios a precios justos, proporcionando información clara sobre sus condiciones y atendiendo, cuando proceda, a la reparación de daños, las garantías y los mecanismos de reclamación. Los productos y servicios musicales han de responder a intereses económicos equitativos, velando por la veracidad y la seguridad antes, durante y después de la prestación.

La comunicación y la publicidad asociadas a la actividad musical deben respetar los principios de legalidad, veracidad, autenticidad y libre competencia, permitiendo al destinatario identificar claramente la naturaleza del producto o servicio y ejercer su autonomía sin engaños ni coacciones.

Asimismo, los músicos deben cumplir plazos y compromisos, actuar con diligencia y transparencia en la comunicación y fomentar relaciones basadas en la confianza y la reciprocidad. En relación con las instituciones contratantes, compartir información relevante, colaborar lealmente y, cuando proceda, establecer alianzas profesionales contribuye a la consecución de objetivos comunes y a la sostenibilidad de la práctica musical. La excelencia y la originalidad del trabajo artístico constituyen, en este marco, una exigencia ética derivada de los roles profesionales de los músicos.

4.4.2.1.2. Proveedores

La relación de los músicos profesionales con sus proveedores debe basarse en la beneficencia, la autonomía, el respeto mutuo y la responsabilidad compartida. Esto implica actuar con justicia y veracidad en todas las transacciones, especialmente en lo relativo a precios, licencias y derechos, evitando cualquier forma de coacción o conflictividad innecesaria. Asimismo, los músicos deben contribuir a relaciones estables y duraderas, basadas en la calidad, la competencia y la seriedad profesional, favoreciendo la cooperación mediante el intercambio transparente de información y la integración razonable de los proveedores en los procesos de planificación. El cumplimiento puntual de los pagos conforme a las condiciones pactadas constituye una exigencia básica de justicia contractual, al igual que la selección de proveedores cuyas prácticas respeten la dignidad humana. En conjunto, estos deberes expresan valores como integridad, honradez, diligencia, confianza y responsabilidad social.

4.4.2.1.2.1. Servicios profesionales, técnicos y de representación

Los músicos deben actuar con honradez, transparencia y buena fe con managers, representantes, agentes, técnicos y estudios, respetar su competencia y autonomía profesional, evitar exigencias irrazonables pongan en riesgo la seguridad (no maleficencia, prudencia), mantener un trato respetuoso y cumplir las condiciones contractuales y plazos acordados (legalidad).

4.4.2.1.2.2. Sellos, producción discográfica y distribución musical

Los músicos deben garantizar la originalidad y calidad del material entregado (integridad, beneficencia), respetar compromisos de confidencialidad y exclusividad con lealtad y responsabilidad, declarar con veracidad su participación en

las obras y evitar conductas que perjudiquen la explotación legítima de los fonogramas (no maleficencia). Al contratar a otros músicos, deben respetar su autonomía, incentivar la colaboración y asegurar una remuneración justa, transparente y conforme a la legalidad laboral.

4.4.2.1.2.3. Editorial musical y licencias

Los músicos deben respetar la autoría y la integridad de las obras, evitar usos no autorizados respetando la legalidad, actuar con lealtad en los acuerdos editoriales y declarar de forma correcta y veraz las obras y ejecuciones.

4.4.2.1.2.4. Tecnología y equipamiento

Los músicos deben utilizar tecnologías conforme las licencias y condiciones de uso (legalidad), respetar con honestidad la propiedad ajena, devolver los materiales en buen estado (responsabilidad) y colaborar en el mantenimiento adecuado de los recursos técnicos (diligencia, cooperación).

4.4.2.1.2.5. Distribución y promoción de eventos

Los músicos deben cumplir horarios, ensayos y condiciones técnicas (responsabilidad, diligencia), comunicar con antelación sus necesidades (transparencia), evitar cancelaciones injustificadas (no maleficencia, integridad) y cooperar en el buen desarrollo de los eventos (beneficencia).

4.4.2.1.2.6. Marketing, comunicación y financiación

Los músicos deben evitar prácticas engañosas en la promoción (honradez, no maleficencia), mantener coherencia entre imagen pública y práctica profesional (integridad), utilizar responsablemente los recursos financieros y no instrumentalizar causas éticas con fines oportunistas (honestidad).

4.4.2.1.3. Inversores externos y patrocinadores

Los músicos deben actuar con honestidad respecto a los riesgos y expectativas de los proyectos, utilizar los recursos invertidos conforme a los fines acordados (responsabilidad), evitar conflictos de interés (integridad) y rendir cuentas cuando proceda (justicia). Deben respetar los acuerdos de patrocinio e inversión sin que peligre su autonomía o integridad artística, evitar asociaciones que vulneren principios éticos básicos (no maleficencia) y mantener transparencia en el uso del apoyo recibido. Asimismo, han de preservar la coherencia entre el

patrocinio y el bien interno de la profesión (responsabilidad), atender justamente las sugerencias y reclamaciones de inversores y patrocinadores, proporcionar información relevante y legalmente aceptada para la consecución de objetivos comunes (transparencia), así como conservar, proteger e incluso incrementar en la medida de lo posible sus bienes.

4.4.2.1.4. Competidores

Los músicos deben abstenerse de prácticas de competencia desleal (justicia), respetar la reputación y el mérito profesional de sus compañeros, evitar la apropiación indebida de obras o ideas (integridad) y contribuir a un entorno profesional basado en el reconocimiento mutuo y la buena fe (cooperación, equidad). Asimismo, deben respetar el libre mercado, evitando monopolios, oligopolios y cárteles, y abstenerse de publicidad agresiva o denigratoria de la competencia.

4.4.2.1.5. Administraciones públicas

Los músicos deben reconocer la función del Estado de velar por los intereses generales y su competencia para recaudar impuestos de forma equitativa. Asimismo, han de cumplir la legislación vigente, atender sus responsabilidades fiscales, actuar con veracidad y honradez ante los organismos públicos, colaborar con las políticas culturales orientadas al interés general (responsabilidad social) y evitar cualquier forma de fraude o simulación (integridad).

4.4.2.1.6. Medios de comunicación

Los músicos deben comunicar con veracidad, transparencia y diligencia información sobre sí mismos, sus servicios y productos, evitando la difamación o manipulación de terceros (no maleficencia, justicia) y respetando la privacidad ajena. Deben ejercer prudencia y responsabilidad en el uso de las redes sociales, tanto en nombre propio como cuando faciliten información a medios de comunicación, crítica musical, prescriptores o profesionales del marketing, la publicidad y las relaciones públicas. Asimismo, han de respetar la autonomía y el deber de verdad de los medios, evitar conflictos de interés y abstenerse de comisiones, gratificaciones o sobornos.

4.4.2.1.7. Asociaciones profesionales y sindicatos

Los músicos deben respetar los estatutos y normas internas (lealtad institucional), participar de forma responsable en los procesos deliberativos (responsabilidad cívica) y contribuir al fortalecimiento ético y profesional del sector (beneficencia, cooperación).

4.4.2.1.8. Sociedad

En su relación con la sociedad, los músicos profesionales tienen el deber de contribuir al bien cultural común (beneficencia) mediante una práctica responsable que promueva el desarrollo humano, la convivencia democrática y el respeto a la dignidad de las personas. Esto exige evitar contenidos discriminatorios u ofensivos, respetar los derechos humanos, la diversidad cultural y la integridad de las culturas locales, así como ejercer responsabilidad educativa cuando actúen como formadores o referentes sociales. Este compromiso implica también cumplir las obligaciones cívicas y legales, incluida la contribución fiscal justa, y colaborar con las instituciones educativas, culturales y sociales en la mejora de la calidad de vida colectiva. En conjunto, los músicos deben mantener una conducta coherente con la dignidad del rol profesional, basada en la integridad, la responsabilidad y el sentido social.

4.4.2.1.9. Medioambiente

Los músicos tienen el deber de minimizar el impacto ambiental de su actividad (no maleficencia), promover prácticas sostenibles (responsabilidad) y utilizar los recursos naturales de forma consciente (prudencia).

4.4.2.2. Agentes interesados internos

Tal como se ha explicado en el marco referencial, los agentes internos aparecen cuando los músicos son empresarios o cuando trabajan por cuenta ajena en una empresa o institución. A continuación, se expresan los deberes mínimos desde estos dos puntos de vista.

4.4.2.2.1. Directivos

Como asalariados, los músicos deben actuar con lealtad institucional, respeto y obediencia hacia las decisiones adoptadas por los órganos directivos dentro de la legalidad y la justicia, realizar sus tareas con diligencia y calidad, mantener confidencialidad y transparencia, evitar la competencia desleal, y observar las normas de higiene y seguridad.

Como empresarios, si son directivos, deben realizar con diligencia y profesionalidad las funciones de liderazgo, planificación, organización y control. Son responsables del cumplimiento legal y normativo, guardar la confidencialidad mínima exigida, proporcionar condiciones de trabajo y remuneraciones justas, establecer una comunicación clara, abierta y veraz con los trabajadores, incentivar el desarrollo personal y profesional de estos, y contribuir a un clima de cooperación y respeto en el entorno de trabajo (respeto, integridad, igualdad).

4.4.2.2. Propietarios, socios y accionistas

Los deberes de los músicos como trabajadores hacia los propietarios, socios y accionistas están centrados en la lealtad, diligencia, integridad y buena fe, buscando el beneficio de la empresa. Esto incluye cumplir con el trabajo asignado con profesionalismo y cumplimiento legal y normativo, cuidar los recursos (responsabilidad), guardar confidencialidad, no competir de forma desleal y actuar con honestidad para proteger y aumentar el valor de la empresa, cumpliendo también normativas de seguridad y salud y las instrucciones del empleado. Por supuesto, deben evitar conductas que perjudiquen injustificadamente a los proyectos artísticos o empresariales (no maleficencia). De ser propietarios, socios o accionistas, los músicos deben lealtad a la empresa, anteponiendo el interés social al propio, diligencia, transparencia, evitación de conflictos de interés y contribución responsable (aportación de capital y cumplimiento de obligaciones estatutarias).

4.4.2.3. Trabajadores y empleados

Los músicos deben mantener un trato respetuoso hacia el personal técnico, administrativo y artístico, evitar abusos derivados del prestigio o la autoridad artística (integridad, no maleficencia) y reconocer el valor del trabajo ajeno como condición necesaria para la consecución del bien interno de la práctica musical. Como asalariados, debe actuar con diligencia, lealtad y responsabilidad, tratar a sus compañeros con respeto y dignidad, colaborar honradamente, mantener tanto una buena comunicación como la confidencialidad debida, y velar por la salud propia y ajena. Si son empresarios, deben tenerse en cuenta sus obligaciones como directivo para con los trabajadores.

5. CONCLUSIONES

Este trabajo ha partido de la constatación de un vacío significativo en la bibliografía académica sobre la ética profesional de la música, especialmente si se la compara con otras profesiones consolidadas que cuentan con marcos deontológicos explícitos y sistematizados. Frente a esa carencia, el objetivo principal ha sido realizar una revisión conceptual exhaustiva para articular el marco referencial de una ética profesional de la música y diseñar una propuesta deontológica mínima.

Desde este planteamiento, el estudio ha mostrado que la música puede analizarse legítimamente como práctica profesional, aun tratándose de una profesión no regulada, no colegiada y con un alto grado de heterogeneidad interna, con pluralidad de trayectorias laborales, roles y marcos contractuales. El análisis desde la sociología laboral y de las profesiones permite situar la actividad

musical en distintas escalas de profesionalización, lo cual hace posible abordar su dimensión ética sin exigir modelos institucionales propios de profesiones clásicas como la medicina o el derecho.

El trabajo ha partido de la delimitación del bien interno de la práctica profesional musical, entendido como provisión responsable de experiencias musicales competentes y contextualizadas, acordes con los fines, usos y expectativas legítimas de los distintos contextos de práctica. Los ‘buenos músicos’ son quienes logran ese bien interno. Los ‘músicos buenos’ saben distinguir los bienes internos de los bienes externos (fama, dinero, poder, estatus, prestigio) y centrarse primero en la consecución de los bienes internos.

Sobre esta base teleológica se ha articulado una propuesta de ética profesional apoyada en principios universalizables y de validez *prima facie*, que resultan aplicables a la diversidad de situaciones profesionales de los músicos. La identificación de los principios de beneficencia, no maleficencia, autonomía, justicia y responsabilidad permite ofrecer un marco normativo suficientemente general, pero a la vez operativo, para orientar la toma de decisiones éticas en el ejercicio profesional, sin caer en un moralismo maximalista ni en un relativismo acrítico.

La incorporación de la *Stakeholder Theory*, o teoría de los agentes interesados, ha permitido ampliar el alcance de la reflexión ética más allá de la relación directa entre los músicos y la obra, situando la práctica musical en una red compleja de relaciones económicas, sociales, institucionales y culturales. Ha permitido hacer una propuesta deontológica mínima basada en los deberes de los músicos, y en los valores en los que se fundamentan, para con sus principales agentes interesados.

Desde el punto de vista metodológico, el trabajo se ha desarrollado en forma de estudio teórico-conceptual de carácter sistemático para articular el marco referencial de una ética profesional de la música y diseñar una propuesta deontológica mínima. Se trata de un estudio de enfoque cualitativo y diseño no experimental, que aúna distintas perspectivas, como la sociología laboral y de las profesiones, la ética general, la ética aplicada, la ética de las profesiones, la *Stakeholder Theory* (teoría de agentes interesados), la ética de roles y la ética de la responsabilidad.

Entre las principales limitaciones del estudio cabe señalar la ausencia de contrastación empírica de las expectativas y percepciones de los distintos agentes interesados. Estas limitaciones abren líneas claras para futuras investigaciones, orientadas tanto a estudios de caso como a estudios cuantitativos y cualitativos con encuestas y entrevistas semiestructuradas a representantes de los distintos agentes interesados, que permitan el debate público.

En conjunto, este trabajo aspira a contribuir a la consolidación de la ética profesional de la música como campo legítimo de investigación dentro de la ética aplicada, ofreciendo un marco conceptual que permita avanzar desde la

reflexión teórica hacia la construcción dialogada de referentes éticos compartidos por la profesión. En un contexto de profundas transformaciones de las industrias musicales y de creciente complejidad de las prácticas profesionales, disponer de estos referentes resulta no solo pertinente, sino necesario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abercrombie, N., Hill, S. y Turner, B. S. (1992). *Diccionario de sociología*. Cátedra.
- Almarza, N. (Dir.) (2012). *Diccionario Clave: diccionario de uso del español actual*. SM.
- Álvarez, R. R. (2017). *The Music Industry in the Dawn of the 21st Century*. Rapport 05/2017. ElverumKunnskapsverket/National Centre for Cultural Industries.
- Bates, V. (2004). Where Should We Start? Indications of a Nurturant Ethic for Music Education. *Action, Criticism & Theory for Music Education*, 3(3), 1–16.
- Beauchamp, T. L. y Childress, J. F. (1999). *Principios de Ética Biomédica*. Masson, 1999.
- Bennett, C. (2023). A Grounded Theory of Culturally Responsible Music Teaching. *Journal of Research in Music Education*, 71(2), 229-259.
<https://doi.org/10.1177/00224294231165681>
- Blacking, J. (2015). *How Musical is Man?* Alianza. (Trabajo original publicado en 1973).
- Boff, L. (2003, julio 4). *Ética y moral*. <https://servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=020>
- Bowen, J. A. (1993). The History of Remembered Innovation: Tradition and Its Role in the Relationship between Musical Works and Their Performances. *The Journal of Musicology*, 11(2), 139–173. <https://doi.org/10.2307/764028>
- Bowman, W. (2014). The Virtues of Philosophical Practice in Music Education. En C. Randles (Ed.), *Music Education. Navigating the Future* (pp. 43-60). Routledge.
- Byars, S. M. y Stanbeery, K. (2018). *Business Ethics*. OpenStax. <https://openstax.org/details/books/business-ethics>
- Calderón, J. (Coord.) (2013). *Teoría y desarrollo de la investigación en educación comparada*. Plaza y Valdez.
- Calvo, L. (2019). El derecho y las profesiones. *Revista Española de Educación Física y Deportes: REEFD*, (425), 65-91. <https://doi.org/10.55166/reefd.vi425.742>
- Camacho, I., Fernández, J. y Miralles, J. (2009). *Ética de la empresa* (6 ed.). Desclée de Brouwer.
- Camps, V. (2013). *Breve historia de la ética*. RBA.
- Castro León, E. (Coord.) (2021). *Oportunidades y retos para la enseñanza de las artes, la educación mediática y la ética en la era postdigital*. Dykinson.
- Chung, F. M. Y. (2023). Implementing moral and character education policy through music integration: Perspectives of school leaders in Hong Kong. *Cogent Education*, 10(2). <https://doi.org/10.1080/2331186X.2023.2286416>
- Cobussen, M. y Nielsen, M. (2012). *Music and Ethics*. Routledge.
- Cook, N. (2012). *De Madonna al canto gregoriano. Una muy breve introducción a la música*. Alianza Editorial.
- Cortina, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos.
- Cortina, A. (1994). *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*. Trotta.

- Cortina, A. (2000). El sentido de las profesiones. En A. Cortina y J. Conill (Dirs.), *El sentido de las profesiones* (pp. 14-28). Verbo Divino.
- Cortina, A. (2003). El quehacer público de las éticas aplicadas: ética cívica transnacional. En A. Cortina y D. García Marzá (Eds.), *Razón pública y éticas aplicadas* (pp. 13-44). Tecnos.
- Cortina, A. (2005). El estatuto de la ética aplicada. *Hermenéutica crítica de las actividades humanas. Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, VI(12), 7-22.
- Cortina, A. y Martínez, E. (2001). *Ética*. Akal.
- Cox, D. y Levine, M. (2012). Music and ethics: The very mildly interesting view. En Oxford Handbooks Editorial Board (Ed.), *The Oxford Handbook Topics in Music* [edición en línea, Oxford Academic, 1 Apr. 2014].
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935321.013.145>
- Davies, S. (2012). On Defining Music. *The Monist*, 95(4), 535-555. <https://www.jstor.org/stable/42751232>
- De Caro, M. y Palazzolo, C. (2024). The ethical model of orchestra conducting: a psychological and philosophical perspective. *Philosophical Psychology*, 39(2), 497-521.
<https://doi.org/10.1080/09515089.2024.2417980>
- Díaz Morillo, F. (2022). La educación musical y las TIC. La práctica docente en los conservatorios de música. *Educare*, 26(3), 366-378. <https://doi.org/10.46498/reduipb.v26i3.1726>
- Donaldson, T. y Preston, L. E. (1995). The Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implications. *The Academy of Management Review*, 20(1), 65-91.
<https://doi.org/10.5465/amr.1995.9503271992>
- Du Gay, P., Hall, S., Janes, L., Mackay, H. y Negus, K. (1997). *Doing cultural studies: The story of the Sony Walkman*. Sage.
- Etxeberria, X. (2008). *Temas básicos de ética*. Desclée De Brouwer.
- Franks, D. D. (2007). role theory. En G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 3959-3962). Blackwell Publishing.
<https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeosr076>
- Freeman, R. E. (1984). *Strategic Management: A Stakeholder Approach*. Harpercollins College.
- Gertrúdx, F. (2025). De las TIC a la IAchatbot en la didáctica de la música. *PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 116, 184-197.
<https://doi.org/10.33349/2025.116.5930>
- Giner, S., Lamo, E. y Torres, C. (Eds.). (2006). *Diccionario de Sociología*. Alianza.
- González-Llopis, D. (2024). Instrumental practice to shape character: Educational possibilities from a perspective of musical craftsmanship. *Revista Española de Pedagogía*, 82(287), 67-77. <https://doi.org/10.22550/2174-0909.3928>
- Hall, R. T. (2016). Casuística y principialismo. *Dilemata*, 20, 33-48. <https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/421>
- Hernández, R., Fernández, C. y Baptista, M. P. (2014). *Metodología de la investigación* (6.ª ed.). McGraw Hill/Interamericana Editores.
- Higgins, K. M. (2018). Connecting music to ethics. *College Music Symposium: Journal of the College Music Society*, 58(3). <https://doi.org/10.18177/sym.2018.58.sr.11411>
- Hindin, M. J. (2007). role. En G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 3953-3956). Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeosr078>
- Hoegen, P. y Spronck, V. (2024). How We Wish to Work: An exchange on participation, connectivity and care. *Performance Research*, 29(2), 82-87.

- <https://doi.org/10.1080/13528165.2024.2417566>
- Hortal, A. (1999). Sobre lo que viene llamándose ética aplicada. En J. J. Alemany y X. Quinzà (Comp.), *Ciudad de los hombres. Ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado* (pp. 77-90). Universidad Pontificia de Comillas.
- Hortal, A. (2002). *Ética general de las profesiones*. Desclée De Brouwer.
- Hortal, A. (2003). Ética aplicada y conocimiento moral. En A. Cortina y D. García-Marzá, *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista* (pp. 91-119). Tecnos.
- Hortal, A. (2017). Chapter 4. Applied Ethics and Moral Knowledge. En A. Cortina y D. García Marzá (Eds.), *Public Reason and Applied Ethics. The Ways of Practical Reason in a Pluralist Society* (pp. 63-83). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315602967>
- Hortal, A. (2007). *Ética profesional de traductores e intérpretes*. Desclée De Brouwer.
- Hoyle, E. (1975). *Professionalism, professionalism and control in teaching*. Ward Lock Educational y Open University Press.
- Imran, M. H. (2025). Responsibility toward the “Other”: A critical examination of Levinas's ethical philosophy. *Metaphilosophy* 56(5): 551–567. <https://doi.org/10.1111/meta.70011>
- International Labour Organization (2023). *The International Standard Classification of Occupations (ISCO-08) companion guide*. Department of Statistics, International Labour Organization.
- Instituto Nacional de Estadística (2011). *Clasificación Nacional de Ocupaciones 2011 (CNO2011)*. https://www.ine.es/daco/daco42/clasificaciones/cno11_notas.pdf
- Jonas, H. (2008). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Jones, M. L. (2012). *The Music Industries. From Conception to Consumption*. Palgrave Macmillan.
- Josephson, M. (1996). *Making Ethical Decisions*. Josephson Institute of Ethics.
- Kaku, R. (1997). The Path of Kyosei. *Harvard Business Review*, (julio-agosto), 55-63.
- Kaptein, M. (2025). Stakeholder ethics: Defining the ethical responsibilities of stakeholders to and for companies. *Business and Society Review*, 130(2), 209–232. <https://doi.org/10.1111/basr.70010>
- Korsgaard, C. M. (1996). Two Distinctions in Goodness. En *Creating the Kingdom of Ends* (pp. 249-274). Cambridge University Press.
- Leech-Wilkinson, Daniel (2020). *Challenging Performance: Classical Music Performance Norms and How to Escape Them*. Versión 2.3 (junio de 2025). <https://challengingperformance.com/the-book/>
- Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme.
- Lévinas, E. (1991). *Ética e Infinito*. Visor.
- Leyshon, A. (2001). Time-Space (and Digital) Compression: Software Formats, Musical Networks, and the Reorganisation of the Music Industry. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 33(1), 49-77.
- Lorenz, E. N. (1972, diciembre 29). Predictability: Does the Flap of a Butterfly's Wings in Brazil Set off a Tornado in Texas. *American Association for the Advancement of Science*. Publicado como Appendix 1. The Butterfly Effect en Lorenz, E. N. (1999), *The Essence of Chaos* (pp. 181-184). University of Washington Press.

- Lorenzo de Reizábal, M. (2024). Ética, moral, códigos y valores en los conservatorios superiores de música. *Revista Internacional de Educación Musical*, 12(1), 15-25. <https://doi.org/10.1177/23074841241270315>
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la Virtud*. Crítica.
- MacIntyre, A. (2003). *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*. Ediciones Internacionales Universitarias.
- Mantie, R. (2023). The ethics of care in community music. *International Journal of Community Music*, 16(3), 233–236. https://doi.org/10.1386/ijcm_00085_2
- Martí, J. (2000). *Más allá del arte. La música como generadora de realidades sociales*. Sant Cugat del Vallès: Deriva Editorial.
- Martínez Navarro, E. (2010). *Ética profesional de los profesores*. Desclee de Brouwer.
- Maslow, A. H. (1991). Una teoría de la motivación humana En A. H. Maslow, *Motivación y personalidad* (pp. 21-48). Ediciones Díaz de Santos.
- Max-Neef, M. A. (2010). *Desarrollo a escala humana. Opciones para el futuro*. Biblioteca CF+S.
- Mendívil, J. (2016). *En contra de la música. Herramientas para pensar, comprender y vivir las músicas*. Gourmet Musical.
- Merriam, A. P. (2001). Usos y funciones de la música. En F. Cruces et al., *Las culturas musicales* (pp. 285-295). Trotta.
- Millerson, G. (1964). *The Qualifying Associations*. Routledge & Kegan Paul.
- Molino, J. (1975). Fait musical et sémiologie de la musique. *Musique en Jeu*, 17, 37-62.
- Moore, G. E. (1993). *Principia Ethica. Revised Edition*. (T. Baldwin, Ed.). Cambridge University Press.
- Morelli, J. (2023). (Un)caring: A framework for understanding care in community music(k)ing1. *International Journal of Community Music*, 15(3), 323–340. https://doi.org/10.1386/ijcm_00066_1
- Morgado, M. (2022). Ética ou Moral, ou Ética e Moral? *Revista Portuguesa de Ciência Política*, 17, 39-52. <https://doi.org/10.33167/2184-2078.RPCP2022.17/pp.39-52>
- Musholt K. (2018). Self and others. *Interdisciplinary Science Reviews*, 43(2), 136-145. <https://doi.org/10.1080/03080188.2018.1453245>
- Nattiez, J.-J. (1975). *Fondements d'une sémiologie de la musique*. Union Générale d'Éditions.
- Nordgård, D. (2018). *The Music Business and Digital Impacts. Innovations and Disruptions in the Music Industries*. Springer Nature Switzerland.
- Organización Internacional del Trabajo. (2007, diciembre 6). *Resolución sobre la actualización de la Clasificación Internacional Uniforme de Ocupaciones*. <https://webapps.ilo.org/public/spanish/bureau/stat/isco/docs/resol08.pdf>
- Palazzolo, C. (2024a). It's Not Just Music: The Ethics of Musical Interpretation, *Argumenta*, 1-16. <https://doi.org/10.14275/2465-2334/20240.pal>
- Palazzolo C. (2024b). Philosophy of Musical Relationships: Care Ethics and Moral Responsibility of Musical Agency. *Philosophies*, 9(6):183. <https://doi.org/10.3390/philosophies9060183>
- Palazzolo, C. (2024c). Playing with Virtue: Exploring Musical Expertise Through Julia Annas's Lens. *International Journal of Philosophical Studies*, 1–21. <https://doi.org/10.1080/09672559.2024.2427592>
- Palazzolo, C. (2025). Music and the Virtue of Humility Philosophical and Psychological Foundations. *Intersezioni* 45(1), 57-79. <https://doi.org/10.1404/114610>

- Palazzolo, Ch. y Giombini, L. (2024). Classical music as ethical practice: A professional perspective, *Journal of Moral Education*, Mayo, 1-16.
<https://doi.org/10.1080/03057240.2024.2342273>
- Parmar, B. L., Freeman, R., Harrison, J. S. et al. (2010). Stakeholder Theory: The State of the Art. *Management Faculty Publications*. 99.
<https://doi.org/10.5465/19416520.2010.495581>
- Phillips-Hutton, A. y Nielsen, N. (2020). Ethics. En T. McAuley, N. Nielsen, J. Levinson y A. Phillips-Hutton (Eds.), *The Oxford Handbook of Western Music and Philosophy* (pp. 117–135). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199367313.013.15>
- Pozo, J. R. del (2005). *Diccionario de expresiones y términos económicos y financieros Inglés-español/español-inglés*. Marcial Pons.
- Porter, M. E. (1985). *Competitive Advantage. Creating and Sustaining Superior Performance*. Los Ángeles, CA: The Free Press [ed. cast.: *Ventaja competitiva. Creación y sostenibilidad de un rendimiento superior*, Ediciones Pirámide, 2010].
- Ramos Franco, G. (2023). *La ética en las prácticas de directores de coro. Un acercamiento desde las perspectivas filosófica y de la teoría fundamentada* [Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Institucional UNAM Biblos-e Archivo. <https://repositorio.uam.es/entities/publication/7fb9afaf-5915-4cd1-a0cb-f2c6fb95ccc6>
- Ramsey, J. (2016). Confucian Role Ethics: A Critical Survey. *Philosophy Compass*, 11, 235–245. <https://doi.org/10.1111/phc3.12324>
- Real Academia Española (2014). Arte. En *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed. [versión 23.4. en línea]. <https://dle.rae.es/arte>
- Ricoeur, P. (2008). De la moral a la ética y a las éticas. En *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada* (pp. 47-57). Editorial Trotta.
- Rokeach, M. (2007). *The Nature of Human Values*. Free Press.
- Rodríguez, F. (2020). Notas para una ética de la improvisación: una aproximación desde la ecología del sujeto. Panambí: Revista de investigaciones artísticas, 11. Panambí: *Revista de investigaciones artísticas*, 11, 17-27 <https://doi.org/10.22370/panambi.2020.11.2100>
- Sánchez González, M. G. (2022). Music as a tool for ethics. *Multidisciplinary Journal for Education Social and Technological Sciences*, 9(2), 81–102.
<https://doi.org/10.4995/muse.2022.17497>
- Scarabino (2012). 1. Ethics of Conducting. En *Theory of Conducting*. Editorial de la Universidad Católica Argentina.
- Schwartz, S. H. (2012). An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values. *Online Readings in Psychology and Culture*, 2(1). <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1116>
- Small, C. (1998), *Musicking: The Meanings of Performing and Listening*. Wesleyan University Press.
- Smith, J. (2023), Academic Business Ethics in the United States. En D. C. Poff y A. C. Michalos (Eds.), *Encyclopedia of Business and Professional Ethics* (pp. 8-11). Springer Nature Switzerland.
- Swanton, C. (2016). A virtue ethical theory of role ethics. *The Journal of Value Inquiry*, 50(4), 687–702. <https://doi.org/10.1007/s10790-016-9582-5>
- Taruskin, R. (1995). *Text and Act. Essays on Music and Performance*. Oxford University Press.
- Teixeira, W. y Ferraz, S. (2018). Musical performance ethics. *Debates in UNIRIO*(20), 27–47.

- Trondalen, G. (2023). *Ethical Musicality*. Routledge.
- UNESCO (2010). *Política para la creatividad. Guía para el desarrollo de las industrias culturales y creativas*. División de Expresiones Culturales e Industrias Creativas, Sector de la Cultura, UNESCO. <https://acortar.link/BfomGA>
- UNESCO (2025, noviembre 10). *Tesoro de la UNESCO*. <https://vocabularies.unesco.org/exports/thesaurus/latest/20251110-160126-unesco-thesaurus-es.pdf>
- Von Glahn, D. y Broyles, M. (2012). Art music. *Grove Music Online*. <https://doi.org/10.1093/gmo/9781561592630.article.A2227279>
- Wang, Y., Zuo, Y. y Zhang, X. (2025). The Practice and Challenges of “Human-AI Co-creation” in Music Composition. En: H. Degen y S. Ntoa (Eds.), *Artificial Intelligence in HCI. HCII 2025. Lecture Notes in Computer Science*, vol. 15820. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-93415-5_13
- Warren, J. R. (2014). *Music and Ethical Responsibility*. Cambridge University Press.
- Weber, M. (1967). La política como vocación. En *El político y el científico*. Alianza.
- Webster's New World (2014). Musician. En *Webster's New World College Dictionary, 4th Edition* [version en línea]. Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company. Versión en línea: <https://www.yourdictionary.com/musician>
- Williamson, J. y Cloonan, M. (2007). Rethinking the Music Industry. *Popular Music*, 26(2), 305–322. <https://doi.org/10.1017/S0261143007001262>
- Yan, L. (2022). 14. Music brings business ethics alive. En C. C. Glen y T. L. Fort Eds.), *Music, Business and Peacebuilding*. Editorial: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003017882>
- Zahradka, P., David, I., Leska, R. y Krsa, M. (2025). Copyright and the ethics of sampling: The lesson of the Czech music scene. *Popular Music and Society*, 48(2), 169–193. <https://doi.org/10.1080/03007766.2024.2448927>
- Zaldívar, A. (2015). Nulla aesthetica sine ethica: los retos de una nueva, solidaria y colaborativa formación artística superior. *Revista Internacional de Educación Musical*, 3, 59–67. <https://doi.org/10.12967/RIEM-2015-3-p059-067>
- Zanudin, H. y Ali, A. Z. Y. (2011). Towards a Code of Ethics in Music: Issues in Education, Music Business And Industrial Practice. *Sarjana*, 26(2), 87-100.
- Zanzarella, I. (2020, septiembre). The Problem of Musical Creativity and its Relevance for Ethical and Legal Decisions towards Musical AI. (Seminar paper, Faculty of Philosophy and Education Science, Ruhr University Bochum). <https://philpapers.org/archive/ZANTPO-12.pdf>

ANEXO I. LOS AGENTES INTERESADOS DE LOS MÚSICOS PROFESIONALES

Categorías de agentes interesados*	Agentes interesados	Grupo en la clasificación de Álvarez (2017)	Grupo en la clasificación de Byars y Stanberry (2018)	Ámbitos profesionales
1. AGENTES EXTERNOS				
1.1. Clientes	Directores musicales	Ø	F	PG, PA
	Promotores de eventos	IMD	F	PG, PA
	Festivales	IMD	F	PG, PA
	Compañías de distribución y venta de entradas	IMD	F	PA
	Recintos/escenarios musicales	IMD	F	PG, PA
	Compositores y letristas	IEM	F	PG, PA
	Consumidores	AIS	F	PG, PA
	Fabricantes de videojuegos	AIS	F	PG, PA
	Industria cinematográfica	AIS	F	PG, PA
	Intérpretes	AIS	F	PG, PA
	Proveedores de servicios de música de fondo	AIS	F	PA
1.2. Proveedores				
1.2.1. Servicios profesionales, técnicos y de representación	Directores musicales	Ø	F	PG, PA
	Agencias de contratación de intérpretes	IMD	F	PG, PA
	Representantes/managers de compositores y letristas	IEM	F	PG, PA
	Estudios de grabación	ID	F	PG, PA
	Estudios de masterización	ID	F	PG, PA
	Productores de música	ID	F	PG, PA
	Servicios de sellos discográficos	ID	F	PG, PA
	Intérpretes	AIS	F	PG, PA
	Representantes/managers de intérpretes	AIS	F	PG, PA
	Servicios de asesoría fiscal y legal	AIS	F	PG, PA

1.2.2. Sellos, edición y distribución musical	Servicios de mensajería instantánea	AIS	F	PG, PA
	Servicios financieros y de contabilidad	AIS	F	PG, PA
	Bases de datos de música online	ID	F	PG, PA
	Distribuidores de música	ID	F	PA
	Distribuidores y agregadores de música digital	ID	F	PA
	Fabricantes de soportes físicos	ID	F	PA
	Minoristas de formato físico	ID	F	PA
	Redes P2P	ID	F	PG, PA
	Sellos discográficos	ID	F	PG, PA
	Servicios de música híbrida	ID	F	PA
	Servicios de <i>streaming</i> a la carta	ID	F	PA
	Servicios de <i>streaming</i> de vídeo	ID	F	PA
	Servicios de transmisión de música no interactivos	ID	F	PA
	Servicios para compartir vídeos	ID	F	PG, PA
	Taquillas de música	ID	F	PA
	Tiendas de pago por descarga	ID	F	PA
	Tonos de llamada de móviles	ID	F	PG, PA
1.2.3. Editorial musical y licencias	Agencias de licencias y representantes de sincronización	IEM	F	PG, PA
	Agregadores de letras y editores online	IEM	F	PA
	Compositores y letristas	IEM	F	PG, PA
	Editores de música	IEM	F	PG, PA
	Editores en soporte papel	IEM	F	PG, PA
	Licencias Copyleft y Creative Commons	IEM	F	PG, PA
	Organizaciones de gestión de derechos de autores	IEM	F	PG, PA
	Servicios <i>online</i> de recaudación de licencias y regalías	IEM	F	PA
1.2.4. Tecnología y equipamiento	Constructores de instrumentos musicales	AIS	F	PG, PA

	Criptomonedas	AIS	F	PG, PA
	Fabricantes de equipos de audio para el hogar	AIS	F	PG, PA
	Fabricantes y vendedores de productos musicales/merchandising	AIS	F	PG, PA
	Reconocimiento automático de contenidos	AIS	F	PA
	Smart Contracts	AIS	F	PG, PA
	Tecnología AIDC	AIS	F	PA
	Tecnología Blockchain	AIS	F	PG, PA
1.2.5. Distribución y promoción de eventos	Guías de espectáculos/conciertos	IMD	F	PA
	Streaming de música y eventos en directo	IMD	F	PG, PA
	Vendedores y revendedores de entradas	IMD	F	PA
1.2.6. Marketing, comunicación, financiación	Blogs de música	AIS	F	PG, PA
	Marcas y publicidad	AIS	F	PG, PA
	Organizaciones de gestión colectiva de derechos de intérpretes	AIS	F	PG, PA
	Plataformas de <i>crowdfunding</i>	AIS	F	PG, PA
	Plataformas multimedia	AIS	F	PA
	<i>Podcasts</i>	AIS	F	PG, PA
1.3. Inversores externos	Inversores externos	Ø	H	PG, PA
	Patrocinadores	Ø	H	PG, PA
1.4. Competidores	Directores musicales	Ø	N	PG, PA
	Compositores y letristas	IEM	N	PG, PA
	Intérpretes	AIS	N	PG, PA
1.5. Administraciones Públicas	Órganos y organismos gubernamentales	AIS	N, H	PG, PA
1.6. Asociaciones profesionales	Asociaciones profesionales	Ø	N, H	PG, PA
	Sindicatos	Ø	N, H	PG, PA

1.7. Medios de comunicación	Guías de espectáculos/conciertos	IMD	D	PA
	Blogs de música	AIS	D	PG, PA
	Listas de éxitos musicales	AIS	D	PA
	<i>Podcasts</i>	AIS	D	PG, PA
1.8. Sociedad	Sociedad en general	Ø	D	PG, PA
	Organizaciones no gubernamentales	Ø	D	PG, PA
	Concursos y premios musicales	AIS	D	PG, PA
	Instituciones educativas y alumnado	AIS	D	PG, PA
	Instituciones científicas	Ø	D	PG, PA
1.9. Medioambiente	Medioambiente (aire, tierra, agua; planeta; sistema solar)	Ø	D	PG, PA
2. AGENTES INTERNOS				
2.1. Directivos	Directivos y consejos de administración	Ø	H	PG
2.2. Propietarios	Accionistas	Ø	H	PG, PA
	Socios	Ø	H	PG, PA
2.3. Trabajadores	Trabajadores (empleados)	Ø	F	PG, PA

* Clasificación propia, inspirada en Cortina (1994) y Camacho, Fernández y Miralles (2009), teniendo en cuenta Álvarez (2017) y Byars & Stanberry (2018).

Leyenda: Ø = ausente en la clasificación (añadido aquí); IMD = industria de la música en directo; IEM = industria de la edición musical; ID = industria discográfica; AIS = agentes interesados secundarios; N = normativo; F = funcional; D = disperso; H = habilitante; PG = ámbito profesional general; PA = ámbito profesional autogestionado.

RESEÑAS

IMPLICACIONES FILÓSOFICAS DE LA ÉTICA DELIBERATIVA

PHILOSOPHICAL IMPLICATIONS OF DELIBERATIVE ETHICS

Reseña de: GRACIA, Diego, *El animal deliberativo. Teoría y práctica de la deliberación moral*, Madrid, Triacastela, 2025, 675 pp.

ANTONIO PINTOR-RAMOS

Doctor en Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca
Salamanca/España
apintorra@hotmail.com
Orcid:0000-0002-6289-2855

Recibido: 18/11/2025
Aceptado: 16/02/2026

En el año 2019 Diego Gracia publicaba un libro, *Bioética mínima*, en el que resumía en un estilo didáctico la madurez de un tema como la bioética que, en su caso, al interrogarse reiteradamente por los fundamentos, desembocaba en una ética general y obligaba a una profunda reflexión a las éticas filosóficas dominantes. Aquel libro estaba estructurado en cinco breves capítulos: los dos primeros trataban de la realidad moral del hombre y de la estructura de los proyectos humanos, los dos últimos eran modelos de aplicación de razonamiento prudente a los muy conflictivos temas relacionados con el comienzo y el final de la vida humana; en el centro un capítulo denso dedicado a la deliberación, que se cobijaba bajo la guía de Aristóteles, como camino universal para llegar a decisiones razonables y prudentes en un campo tan complejo como el de los actos humanos. ¿De qué se trataba exactamente y cuál era su alcance?

A esto responde amplia y casi exhaustivamente el libro, cuyo título encabeza esta reseña. El orden cronológico de publicación no es el de elaboración; por el

contrario, el presente libro es el resultado de más de treinta años de trabajo, que cristalizaron en numerosas publicaciones, las cuales permiten una gran síntesis en la que se integran elementos muy heterogéneos en torno a un grupo de ideas-fuerza, cuyas implicaciones sinuosas son morosamente escrutadas y conducidas a buen puerto con mano firme. Consciente de la magnitud de la tarea, el autor propone dos lecturas para su libro: a la lineal (que será la normal, por algo el autor habrá elegido un orden) la puede substituir otra que, comenzando por la introducción y saltando al epílogo, afronte luego cada uno de los capítulos como estudios con cierta suficiencia; creo que el resultado no va a ser muy distinto si no se utiliza esta segunda sugerencia como justificación para una *ignava ratio* que dejaría fuera el valor fundamental de la obra; si se quisiera ir directamente a la doctrina de la deliberación aquí propuesta, que no es la “liberal”, ni la “republicana” ni siquiera la “democrática, habría que encaminar al lector al acápite 8 (pp. 507-580), pero es de temer que esta vía corta, si el lector no está familiarizado con los escritos del autor, deje fuera toda la riqueza del contexto en el que su desarrollo tiene pleno sentido. El posible desajuste viene de cierto carácter híbrido que, en un sistema muy compartimentado de saberes, lleva a que quede algo difuminado el lector al que se dirige: “No he escrito un libro para moralistas. No es un libro de ética, o solo para quienes se ocupan de ética. Trato de lo que todos y cada uno de los seres humanos hacemos necesaria y constantemente. Somos animales deliberantes” (p. 22). Esta reseña no busca ofrecer un resumen suficiente de los amplios temas tratados, tampoco examina la solidez de su construcción y, en consecuencia, mucho menos inicia ningún debate con el libro que “no cierra un tema, más bien lo abre” (p. 23); simplemente busca informar a filósofos del calibre de la propuesta del autor.

Fijémonos en el título. A nadie se le oculta que dice alguna relación con el “animal racional”, expresión discutida como traducción del dicho de Aristóteles, pero en todo caso naturalizada incluso en la cultura popular por un triunfante estoicismo, hoy de nuevo vendido en algunas de sus obras clásicas bajo el rótulo de autoayuda; “animal deliberante” podría significar una precisión o una rectificación de aquella popular expresión, incluso podría ser las dos cosas: una rectificación por vía de precisión. “Más que *animal rationale*, la traducción [de Aristóteles] debería haber sido *animal rationabile*. Y como la razonabilidad es deliberativa, cabe decir que *zôon lôgon êkhon* significa *animal deliberativum*, o *animal deliberans*, el animal deliberador o deliberante” (p. 274). Por tanto, el hilo conductor de la actividad humana es la deliberación, cuya accidentada historia a lo largo de más de veinticinco siglos, así como sus efectos, conforman el núcleo del presente libro.

La deliberación se torna imprescindible en los ámbitos en los que no se pueden alcanzar verdades apodícticas y, por tanto, al no cumplir los criterios estrictos de la ciencia (*epistême*), cae en el ámbito de lo opinable (*dôxa*). El error inveterado está en pensar que la opinión es el reino de lo irracional y, por tanto,

resulta irrelevante por indiferente, abriendo así la espita de un relativismo, que en coherencia debería desembocar en el escepticismo. Por el contrario, Aristóteles defiende una “racionalidad práctica”, cuya lógica específica no es la de los juicios apodícticos, sino los que él llama “dialécticos”, cuyo método es la deliberación (*boúleusis*) con el claro objetivo de llegar a decisiones razonables y prudentes: “En el haber de Aristóteles está el mérito de ser el primer sistematizador de la lógica del razonamiento práctico” (p. 239).

Esta centralidad de la deliberación tiene detrás una historia y la exigencia de la consideración de la prudencia, no como otra virtud moral: “La prudencia es la virtud ética por antonomasia. Todas las demás virtudes, o son prudentes, o no son virtudes” (p. 565). Si “la deliberación es un uso de la inteligencia humana, probablemente el más importante” (p. 557), estaríamos hablando de una necesidad biológica que, en el caso de un ser biológicamente tan “desajustado” a su medio como el hombre, necesita para su supervivencia el ejercicio de la inteligencia con el fin de transformar el medio adaptándolo a él. Si se trata de una exigencia fenotípica, puede parecer extraño que haya tenido su desarrollo en un medio cultural y en momentos y etapas concretas haya conocido largos períodos de guadianización. Pero una cosa es la exigencia, en última instancia biológica, y otra muy distinta el desarrollo de prácticas concretas, que ponen en juego pautas y habilidades en su ejercicio, algo que no solo no está dado de un modo connatural, sino que necesita de un aprendizaje por la complejidad de los componentes en juego y su choque con otras fuerzas primitivas en el ser humano que, al rehuir cualquier margen de incertidumbre, propicia constantes “sesgos” en distintas fases, que hacen que el proceso pueda descarrilar antes de llegar a la meta. Siempre permanece como referencia el caso de las decisiones en los comités hospitalarios de bioética que, por definición, se mueven en un reino de incertidumbre y con frecuencia están apremiados para adoptar una decisión concreta que nunca puede aspirar a borrar todo margen de incertidumbre.

Si hablásemos en terminología epistemológica, nos moveríamos en el reino de lo plausible (*éndoxos*) o, como suele decirse hoy, de la probabilidad. Es un campo distinto del de la ciencia, marcada por juicios deductivos y demostrativos regidos por la lógica clásica bivalente (verdad/falsedad), que caracteriza lo probable como perteneciente al reino de la opinión. Sin embargo, esto siempre ha tenido límites insalvables: una ciencia demostrativa parte de unos primeros principios, que, a su vez, no son demostrables; además, la universalidad de la ley científica solo alcanza al ámbito de lo específico y tiene que dejar fuera al individuo, cuya ausencia de universalidad por definición, lleva a tener que sentenciar que del individuo no puede haber ciencia. En el campo práctico, el peso de la libertad, entendida de muchas maneras, va apareciendo como determinante de las acciones humanas y esto explica los intentos de introducir

algo de inteligibilidad en el ámbito de lo probable para establecer grados de certeza en lo opinable a fin de que no se confunda con el caos de la anomia.

Si la deliberación es una necesidad natural, pero su ejercicio requiere aprendizaje; si, por otra parte, el campo de la deliberación es fundamentalmente la vida práctica, cabría sacar a la luz una historia de la “teoría y práctica de la deliberación moral”, de hecho una Historia de la ética filosófica que, al revés que las Historias habituales, no es rectilínea ni una parte de nombres descollantes en la Historia general de la filosofía, de los que se selecciona su parcela ética. Llena de matices, con una línea muy sinuosa, esta Historia ocupa la mayor parte del presente libro con profusión y extensión generosa de textos originales y que debería resultar de gran utilidad para todos los interesados en la ética filosófica.

Históricamente, la deliberación saltó al primer plano con la democracia ateniense, es decir, a partir del siglo V a. C., y es la *pólis*, en este caso la ateniense, la que exige y da soporte a la deliberación, lo cual explica que en los grandes clásicos que son Platón y Aristóteles la *Política* preceda como marco a la ética, aunque de todos es conocido que nuestro término “política” traduce mal el término griego. Desde los sofistas, la deliberación va ocupando un lugar cada vez más decisivo en la racionalidad práctica, hasta culminar en Aristóteles que la lleva a su plenitud.

Pero inmediatamente después casi desaparece. Los estoicos detestan cualquier inseguridad y ponen en el centro la *ley natural*, que tendrá valor ontológico y deontológico y reducirá la deliberación a un ámbito irrelevante: “Así se explica que inmediatamente después de Aristóteles [...], la doctrina aristotélica de la deliberación acabará difuminándose, hasta prácticamente desaparecer [...]. Esta contienda se salvó con una victoria aplastante del estoicismo [...]. A partir de ese momento, el dogmatismo moral se hará fuerte tras la categoría de ‘ley’, ‘ley natural’, claramente ajena a la tradición socrática” (pp. 274-275). El autor explicará con una claridad desusada la diferencia entre esos dos enfoques y la clara postergación del aristotelismo en la tradición occidental.

El apoyo fundamental que consolidará la victoria del estoicismo vendrá por su adopción en las tres grandes religiones monoteístas: “La ética que imperará en el Occidente europeo de ahí en adelante será la estoica, pronto santificada por las tres religiones del libro” (p. 287). Es de gran interés seguir de la mano del autor a través del pensamiento medieval los cambios y los matices que va adquiriendo el *consilium*, cuyo margen se va reduciendo aun conservando la identidad léxica. El carácter suplementario del consejo frente a la apodicticidad de la ley atravesará las disputas entre las escuelas e incluso su disolución por el nominalismo; permanecerá básicamente inalterable ante la introducción del aristotelismo, ofrecido ahora como un *Corpus* sistemático completo en el que la

ética depende y deriva del pensamiento teórico y está necesitada del refuerzo de la prioridad de la ley y del deber.

Aunque apoyado en la recuperación del aristotelismo desde la segunda mitad del siglo XIX, incluso anotando interpretaciones que apoyan el primado de la razón práctica, de la cual el razonamiento apodíctico sería un campo limitado, el desarrollo aquí propuesto no pretende ser ninguna forma de neoaristotelismo. El acto de deliberación se hace muy complejo porque el deber se apoya en hechos y en valores, cada uno de ellos con su lógica propia, pero no me detendré en ello porque en este mismo medio dediqué atención a la postura del autor en el tema de los valores (47, 2020, pp.541-583). Va a ser la doctrina de la razón de Zubiri la que dé soporte a esta propuesta. Sabido es que el autor es un destacado intérprete de Zubiri y en este libro eso confluye con su dedicación a la bioética.

La deliberación puede ser el método de la razón en todos sus usos porque una razón sentiente no puede ser “pura” y tampoco absoluta. No parte de sí, sino que necesita ser activada desde fuera por un *campo* de realidad que *sugiere* alguna vía para concretar el desbordamiento de lo dado. A esa sugerencia responde elaborando un *esbozo*; pero si nos quedásemos en este punto, nos encontraríamos con una pluralidad de esbozos cuya rivalidad no podría ser resuelta y acabaría en alguna forma de relativismo. Sin embargo, para que el esbozo ofrezca conocimiento tiene que ser sometido a prueba analizándolo a la luz de su capacidad para responder a la sugerencia del campo; si el esbozo llenase sin residuo la sugerencia, tendríamos una perfecta adecuación que permitiría un conocimiento apodíctico, pero eso, si dejamos fuera algunas partes de disciplinas puramente formales, no se da nunca y la “verificación” es siempre provisional y revisable en la tarea interminable de una “probación física de realidad”. Por tanto, la deliberación no conduce a ningún relativismo y, en el caso de la ética, no se lo pone fácil porque, siguiendo a Zubiri, en este caso el tipo de prueba que necesitan los componentes éticos es la “compenetración”, es decir, la prueba será la plenitud de vida que emane de los actos.

Por tanto, lo que aquí se ofrece es no solo el momento culminante del tema de la deliberación en la obra de su autor, sino una propuesta ética, notablemente desarrollada, que quiere evitar los peligros mortales y seculares del dogmatismo y del relativismo, los dos extremos entre los cuales se ha desplegado gran parte de la reflexión ética occidental. No es un tipo de libro frecuente hoy; merecería una lectura atenta.

LAS CARTAS DE ZUBIRI

THE ZUBIRI'S LETTERS

Reseña de: Zubiri, Xavier, *Epistolario*. Selección y edición de Jordi Corominas y Joan Albert Vicens. Alianza-Fundación X. Zubiri, Madrid, 2024. XXV+949.

ANTONIO PINTOR-RAMOS

Doctor en Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca
Salamanca/España
apintorra@hotmail.com
Orcid:0000-0002-6289-2855

Recibido: 18/11/2025
Aceptado: 16/02/2026

Esta voluminosa entrega dentro de la serie “Obras de Zubiri” presenta unas características muy peculiares. Esta selección de cartas de y para Zubiri es obra de sus acreditados biógrafos, quienes tras rebuscar durante años en archivos de todo tipo han reunido más de medio millar de piezas -en un recuento rápido exactamente 575-, resultado de una selección en la que no se publican “la mayoría de las cartas familiares, ni las cartas meramente administrativas y, en general, la correspondencia que no tiene relevancia biográfica, filosófica, histórica o cultural” (p. XII); conociendo la laboriosidad y meticulosidad de los editores, podemos estar seguros que no habrán sido restrictivos en este criterio.

Zubiri en su ancianidad no tenía ninguna conciencia de la amplitud y el interés histórico de su correspondencia; creía haber escrito pocas cartas y entre sus corresponsales era un tópico que la respuesta de Zubiri siempre se hacía esperar; un dicho, que probablemente es una leyenda, ponía en boca de Ochoa y de Schrödinger que “es mucho más fácil ganar un premio Nobel que tener una carta de Zubiri”; algo de verdad debe haber porque Zubiri comienza

muchas cartas pidiendo disculpas por el retraso. Ciertamente ya no estábamos en la época dorada de los grandes epistolarios como en los siglos XVII y XVIII - ¿qué sería del pensamiento de Leibniz si le amputásemos la “correspondencia”, incluidos múltiples “tratados” transmitidos epistolarmente?- , pero todavía estamos antes del desarrollo de internet y, por tanto, el tema no carece de interés. Los editores en buena medida buscaban poder editar esta correspondencia como apoyo documental de su magna biografía *Xavier Zubiri. La soledad sonora* (2006), pero la prudencia respecto a personas aún vivas y aquí aludidas imponía posponerla, al mismo tiempo que en este intervalo seguían trabajando en el tema con descubrimientos que no esperaban. No puede pasarse por alto la dedicación, el esfuerzo, la perseverancia en desempolvar archivos de todo tipo -al comienzo hay una lista con los más de 75 archivos consultados, en lugares tan dispares como Maryland, Escocia y Berlín y donde no todo son “facilidades”-, contando además con la tortura de descifrar la letra de Zubiri, tortura que conocemos todos los que hemos trabajado sobre manuscritos suyos y para la cual no se ha encontrado todavía la correspondiente “piedra Rosetta”; luego resta identificar a los autores y destinatarios, poner fechas a través a veces de indicios muy indirectos porque no siempre consta la fecha en los documentos examinados y armar toda la arquitectura de una temática diversa con el único centro, a veces mediato, de Zubiri. ¿Valían la pena todo ese esfuerzo y todos esos desvelos?

Vayamos por partes. Si se hace una lista de los nombres que aquí aparecen como remitentes o destinatarios, en abstracto la lista impresiona mucho: el papa Pío XI, el cardenal Pacelli (futuro Pío XII), Severo Ochoa, E. Schrödinger, A. Einstein, M. Bataillon, E. Benveniste, el cardenal Cicognani, M. Eliade, H.-G. Gadamer, M. Heidegger, E. Latourelle, G. Marcel, K. Rahner, entre otros muchos extranjeros ilustres; si nos fijamos en hispanos, la lista sería interminable, comenzando por Ortega y Gasset, el cardenal Tarancón, el cardenal Javierre, B. Cabrera o Rey Pastor. Pero estos datos secos son poco significativos porque en casi la totalidad de los casos se trata de asuntos protocolarios o administrativos y no sirven como guía para evaluar sus relaciones intelectuales; pongo el ejemplo de Ortega y Gasset con el cual la relación es mucho más intensa y amplia de lo que reflejan sus cartas porque se trataban presencialmente y, además, parece que no aceptaban intermediarios en su relación. Aun así, el descubrimiento de unas cartas de y a Julián Marías a partir de 1941 (pp. 313-318, 320-321, 325-332) muestran una estrecha familiaridad (es importante observar cómo se firma en cada caso la carta) que luego acabó en distancia, pero faltan cartas para seguir en detalle ese proceso; esto cambia el relato normal en las historias de la filosofía española. Sin embargo, el mayor número de entradas son cartas de todo tipo a su mujer Carmen Castro, sin que exista ninguna en la dirección inversa, no porque no se hayan escrito, sino probablemente porque no se han conservado.

Lo que nadie pondrá en duda es el interés biográfico. No se puede reconstruir la biografía de Zubiri solo a partir de su correspondencia, pero esta aporta datos insubstituíbles y fija fechas precisas. Las más determinantes pertenecen a la primera mitad de su vida, documentan su crisis de fe con la excomunión por “modernista” a partir de una larga carta firmada por el pseudónimo “Rourix” (pp. 31-51), que puede ser un fleco del sistema de delatores anónimos organizado con la aquiescencia oficial durante el pontificado de Pío X y ya abandonado en el breve pontificado de Benedicto XV, pero, de refilón, quizá es uno de los pocos documentos en los que se intenta fijar con alguna coherencia esa vaguedad que se denominó en el mundo católico de la primera mitad del siglo XX “modernismo”. Es importante la carta quejosa en su despedida de Heidegger (pp. 132-138), aunque en mi opinión la más trágica es la confesión dos días antes de su ordenación sacerdotal a su íntimo amigo E. Ímaz de que se ordenaría sin fe (pp. 28-29), fe que tardaría un tiempo en recobrar; por el contrario, la más hilarante es la invitación a una sesión de la Asociación de filósofos jóvenes cuando Zubiri estaba a punto de cumplir 79 años. La cima de los momentos angustiosos de su vida intelectual podría ser la carta (pp. 443-446) a Juan Lladó para nombrarle depositario y albacea de todos sus inéditos ante la enésima prórroga de su prometido “libro” relevante. Aquí aparecen todos los documentos decisivos de su crisis religiosa y del largo proceso de secularización ante la curia romana; incluso al margen de esta finalidad, algunas de estas cartas son extensas y personales autobiografías de Zubiri, hasta un nivel de intimidad que ya después no aparecerá nunca. La muy complicada relación con su familia está perfectamente documentada y no deja de sorprender en aquella época la soltura de sus padres (sobre todo de su padre) en su manera de expresarse por escrito.

Respecto al interés “filosófico” podríamos decir que es mediano. Aporta datos sobre los procesos de su evolución intelectual en los largos períodos de silencio editorial, pero no hay una verdadera discusión con filósofos coetáneos a través de cartas, en este punto por la buscada “soledad” de Zubiri. La carta de I. Ellacuría con ocasión de su lectura de *Sobre la esencia* (pp.497-501) es relevante, pero la práctica totalidad de los que han recibido como regalo un ejemplar del libro cumplen con una nota de agradecimiento que no entra en materia. Hay al menos dos propuestas de establecer por vía epistolar un diálogo filosófico: una procede del filósofo español J. M. Rubert Candau, escritor en aquel momento muy activo (pp.495-496), otra llega desde México de parte de su viejo conocido E. Nicol (pp.374-376), sin que existe ningún síntoma de que Zubiri fuese sensible a esa invitación ni tampoco de que se interesase por las obras de sus corresponsales.

Por lo que toca al interés “histórico”, habrá que precisar el término. Es obvio que la longeva vida de Zubiri conoció en su entorno múltiples terremotos y turbulencias, pero aquí es quizá donde más se nota la elegida “soledad”, si por tal se entiende el escaso interés por los acontecimientos políticos nacionales e

internacionales. Sin embargo, Zubiri es y fue siempre un hombre de Iglesia - *sacerdote*, también cuando se secularizó- y en este campo tiene una notable información sobre los movimientos e incluso las autoridades. Quizá este aspecto es el que exige un mayor esfuerzo de contextualización porque aquellos hechos ya son lejanos y están enterrados entre capas de olvido; los editores se han esmerado en una anotación precisa y generosa de las distintas cartas para que el lector actual pueda sacarles el máximo provecho.

Finalmente, el interés “cultural”. Es evidente que desde muy joven Zubiri es partícipe activo de empresas culturales de alcance, en una primera parte de su vida sobre todo las que tenían como centro a Ortega y Gasset. Después de la guerra civil, poco a poco Zubiri se irá poniendo al frente de una entidad privada como la “Sociedad de Estudios y Publicaciones”, a la cual quizá no se le ha hecho justicia como refugio y ayuda de personas con talento y escasos recursos materiales o mal vistas por el régimen. También esto hoy pertenece a un pasado bastante olvidado y necesita la anotación precisa que van aportando los editores.

Todavía este volumen ofrece dos elementos que serán preciosos para el lector y en los que sus autores se han esforzado al máximo. Hay, en primer lugar, una “Cronología de Xavier Zubiri” (pp. 774-881) que en la columna de la izquierda pone fecha con el seguimiento del epistolario a todo lo reseñable en la vida de Zubiri; una columna central está dedicada a coetáneos “Acontecimientos políticos, eclesiales, etc.”; la columna de la derecha reseña acontecimientos en el ámbito de la “Ciencia y Cultura” que por indicios pueden haber repercutido en Zubiri. Es obvio que esto nunca puede ser exhaustivo ni definitivo, sobre todo en la selección de la columna central y derecha, pero es un precioso y preciso instrumento de trabajo y de orientación. El segundo y último apéndice es un “Índice onomástico”, no en el sentido habitual de índice de nombres citados, sino identificando a cada uno de los corresponsales y el entorno cercano de Zubiri con una elemental descripción de su actividad; tampoco se agradecerá suficientemente a los autores el esfuerzo para identificar a autores poco conocidos en su momento y hoy desconocidos en gran medida, al mismo tiempo que aparece una primera idea de su peso en el conjunto de la correspondencia por el número de apariciones con sus páginas correspondientes.

Parece, pues, que el interés de este *Epistolario* es fundamentalmente biográfico. Lo cual traslada el tema a otro ámbito: ¿qué relación hay entre la obra de un filósofo y sus vicisitudes biográficas? Mucho se ha discutido y se discute sobre este tema, partiendo de un hecho que se suele pasar por alto: una parte determinante de la biografía de un filósofo es la elaboración de su filosofía; es evidente que no valen esquemas rígidos y no todos los casos son iguales porque el caso extremo que siempre nos viene a la mente es Kant, cuya ausencia de hechos noticiables en su vida la ocupan los biógrafos con la elaboración de sus obras oscureciendo así la delgada línea que separa la biografía sin más de lo

que se llama una “biografía intelectual”, género perfectamente acreditado en filosofía con sus ventajas y sus límites; por el contrario, a nadie se le ocurriría escribir una biografía de Ortega y Gasset prescindiendo de su amplísima actividad “pública”. Hoy las corrientes dominantes (estructuralismos, formalismos, hermenéuticas de distintos pelajes) optan claramente por la clásica prioridad de la obra sobre las vicisitudes de su autor, hasta haber sentenciado en alguna de esas corrientes la definitiva “muerte del autor”, en lo cual hay que incluir la propia comprensión que el mismo autor manifieste de su obra; pero recientemente parecen revivir corrientes de filiación neohistoricista que, renunciando a cualquier horizonte de verdad para la obra filosófica, la diluyen en la peripecia individual de su autor. No es el momento para entrar a fondo en un problema que es mucho más complejo de lo que parece. Digamos que en este caso el *Epistolario* puede ser una preciosa ayuda -y a veces es indispensable- para reconstruir el contexto de una producción filosófica que se extendió a lo largo de sesenta turbulentos años. También me parece indudable que le sacarán más provecho los ya iniciados en el pensamiento de Zubiri y, por tanto, quizá no es la puerta más aconsejable para quien decida entrar en la fortaleza de ese pensamiento.

ZUBIRI Y LA POSVERDAD

ZUBIRI AND POST-TRUTH

Reseña de: NICOLÁS, J. A. y LINARES, R. (eds.), *Zubiri en tiempos de postverdad*.
Número monográfico: Ápeiron, n° 18, 2023, 325 pp.

ESTEBAN VARGAS ABARZÚA

Doctor en filosofía
Profesor Titular
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso/Chile
esteban.vargas@pucv.cl
Orcid: 0000-0002-5780-5542

Recibido: 26/04/2025
Aceptado: 16/02/2026

Este importante monográfico, editado por los profesores Nicolás y Linares, contiene diversos artículos que, directa o indirectamente, están relacionados con el tema de la “posverdad” a la luz de la filosofía de Xavier Zubiri. Zubiri no trató explícitamente este tema, pero su filosofía contiene diversas posibilidades para meditarlo. Esto es lo más importante en la comprensión de un filósofo: instalarnos en “lo pensado” de un autor. Lo pensado de un filósofo es algo “real”, dice “más” que lo que dejó escrito. Por ello, se puede reactualizar ese “pensamiento” para meditar incluso lo explícitamente no dicho por ese autor. Es lo que, a mi juicio, intentan hacer los autores de este monográfico. Y en el tema de la posverdad ellos piensan acertadamente que la filosofía de Zubiri tiene aquí mucho que “dar de sí”.

El monográfico se divide en dos partes de desigual extensión. La primera parte llamada “Reinterpretando a Zubiri” contiene cinco artículos que contienen temas generales de la obra de Zubiri. En “Elementos y principios”, Diego Gracia toma estos dos términos desde su aparición en el curso “Ciencia y realidad”

(1945-1946) de Zubiri, e intenta meditarlos en su obra posterior. Gracia sostiene que “elemento” termina por identificarse con las “propiedades elementales”, lo que conducirá al tema de la “esencia”. Por su parte, “principio” corresponderá a “propiedades sistemáticas”, lo que llevaría a Zubiri a plantear desde aquí el tema de la “sustantividad”. En “Génesis de la idea de inteligencia en Zubiri (I). ¿Inteligencia sin situación histórica ni existencia?”, Ángel González presenta críticamente el tema de la inteligencia sentiente planteando un fundamento incluso previo a la aprehensión primordial de realidad. El artículo de Ricardo Espinoza “Un modo de entender lo real desde Zubiri para comprender lo humano: más cercano a Lacan y más lejos de Meillassoux” plantea que el tema de lo “real” ha cobrado nueva actualidad en los nuevos realismos como el “realismo especulativo” de Meillassoux y la obra de Lacan y su escuela. Espinoza plantea que el pensamiento de Zubiri de lo real como “de suyo” puede clarificar mejor los realismos presentes. En “El surgimiento de la realidad: Zubiri antes de su encuentro con Heidegger”, Antonio González intenta estudiar cómo surge el tema de la “realidad” en el joven Zubiri, previo a su encuentro con Heidegger en 1928. Zubiri, antes de este encuentro, había leído la tesis de habilitación de este sobre Escoto y *Ser y tiempo*. González hace un fino análisis de estas obras de Heidegger y de los artículos de Zubiri de esta época para tratar de esbozar qué idea de realidad tenía Zubiri antes de este encuentro. Finalmente, en “*Ἡ ὁδὸς πέφυκε*, una herramienta histórica para la metafísica contemporánea”, Carlos Sierra nos muestra que la metafísica como reología debe seguir la vía física, y no la vía lógica, tal como está en la obra de Zubiri, pero también en otros pensadores previos como Platón y Aristóteles.

La segunda parte llamada “Zubiri ante la posverdad” contiene la parte más propia del monográfico. Los autores que escriben en esta segunda parte, con sus diversos matices y acentos, en general están de acuerdo en que el tratamiento de Zubiri de lo que es realidad, intelección, verdad, sentimiento, volición, etc., son claves para repensar la “posverdad”. Ante todo, la realidad en Zubiri entendida como “de suyo” “en” la aprehensión y sus diversos modos de actualización intelectual (aprehensión primordial, logos, razón, entendimiento) son relevantes para este tema. También son importantes el tema del sentimiento y la volición sentientes. Piénsese, por ejemplo, en el engaño o en el bulo. Estos tienen un componente intelectual: se afirma lo que se sabe falso. Pero hay también un momento volitivo: la “intención” de engañar o falsear. Hay otros fenómenos como las verdades parciales, etc. Pienso que los autores apuestan bien a que la obra de Zubiri puede fundamentar acertadamente los problemas implícitos de la “posverdad” actual.

Veamos brevemente estos artículos de la segunda parte. En “Estructura de la «posverdad» y sus condiciones de posibilidad en la verdad real. Cómo entender la verdad práctica en tiempos de posverdad desde el punto de vista de Zubiri”, Víctor Tirado establece un rico diálogo entre las obras de Ferraris, Chul

Han y Zubiri. Tirado nos muestra que el tema de la “posverdad” debe ser entendido desde el análisis de Zubiri de la realidad y la inteligencia sentiente como “fundamento” de la posverdad. El hombre “ya” habita en la verdad real radical. En “Los hechos alternativos desde la noología de Zubiri”, José Villa pone el acento en la “libertad” en que se mueve el logos descrito por Zubiri lo que permite entender lo que se ha llamado los “hechos alternativos”. En “The Relationship Between Artificial Intelligence and Post-Truth in Light of Zubiri’s Noology”, Thomas Fowler relaciona la IA y posverdad a la luz de Zubiri. Algunas ideas de Zubiri como voluntad de verdad de ideas y real, la teoría del espectro, etc., son utilizadas aquí para entender este tema. En el artículo “¿Cómo afecta la posverdad a los planos de la aprehensión primordial, del logos y de la razón?”, Jesús Conill analiza finamente los distintos momentos de la verdad zubiriana (verdad real y sus diversas dimensiones, verdad dual y sus diversas actualidades, etc.). Desde allí plantea que la posverdad puede ser explicada en su fundamento tanto por la noología de Zubiri como también por la genealogía de Nietzsche. Raúl Linares en “Hermenéutica, posverdad y «realismos». Un enfoque desde Zubiri” centra su estudio de la posverdad en el realismo de Zubiri y su distinción con el realismo clásico y los constructivismos. Este especial realismo de Zubiri permite, de mejor manera que otras posturas, explicar el fenómeno de la posverdad. En “Contra la *posverdad*. La idea de verdad en la filosofía de X. Zubiri”, Jesús Ramírez centra su artículo en el análisis de la “verdad” y sus diversos aspectos, algo clave para combatir la posverdad. En “Posverdad en contextos de guerra”, los autores Juan Nicolás y Albert Juliá estudian el fenómeno de la posverdad en un tema específico: las guerras recientes. Se utilizan especialmente las filosofías de Apel y Zubiri para entender este tema, por ejemplo, la mentira. Finalmente, los dos últimos artículos del monográfico tratan sobre el tema de la educación, aunque desde distintos aspectos. En “Los valores espirituales y su enseñanza en un mundo posverdadero”, Carlos Pose trata la educación desde el tema del valor y la fruición en Zubiri. Por su parte, en “Educar en la verdad en tiempos de posverdad desde Zubiri: una propuesta para la teoría de la educación” los autores Juan Hernández, Sheila Parra y Marc Pallarés se centran más bien desde la “verdad real” de Zubiri y sus diversas dimensiones.

Para finalizar, quisiera destacar el tema de la “verdad parcial” en Zubiri, que fue mencionado en el monográfico, pero que creo relevante de destacar todavía más para el tema de la posverdad. La aprehensión primordial nos da una verdad real, pero compacta. Es el logos quien “libremente” diferencia esta unidad. Hoy la publicidad muchas veces nos entrega mentiras, pero estas, en general, son poco seductoras. Además, al ser descubiertas pierden su fuerza y generan desconfianza. La fuerza de la publicidad está a mi juicio en otro punto: en la “actualidad” de “verdades parciales”. Y esto sí que es profundamente seductor. Lo que se dice es verdad, pero “a medias”. Y entonces se muestra solo el aspecto que se quiere mostrar. Urge la educación del pensar que permita enseñar a recorrer dinámicamente todo el campo aprehensivo, y no quedarse con meros fragmentos aislados.

PUNTOS DE CONTACTO ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA AMISTAD

CONTACT POINTS BETWEEN PHILOSOPHY AND FRIENDSHIP

Reseña de: BELLI, Laura F. y SUÁREZ TOMÉ, Danila, *Filosofía de la amistad. Experiencia, sentido y valor de nuestro vínculo más libre*, Taurus, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2023, 189 pp.

CARLOS TOMÁS ELÍAS

Doctor en Filosofía
Auxiliar docente de primera categoría
Universidad Nacional de Salta - Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas
Salta/Argentina
eliascarlos@hum.unsa.edu.ar
Orcid: 0009-0001-8859-5912

Recibido: 29/09/2025
Aceptado: 16/02/2026

Laura F. Belli y Danila Suárez Tomé se cuentan entre las intelectuales argentinas que alcanzaron el grado doctoral en el campo de la filosofía. Ambas disponen de una trayectoria académica destacada que, más allá de cuestiones de titulación, abarca tanto a la investigación como a la docencia universitaria en diversos espacios. Se trata de pensadoras dedicadas a la indagación en torno a problemáticas contemporáneas de lo más variadas y que, en medio de sus labores, dieron a luz a *Filosofía de la amistad. Experiencia, sentido y valor de nuestro vínculo más libre* (2023).

El libro en cuestión, compuesto por una introducción, ocho capítulos y su correspondiente conclusión, se constituye como una pieza destinada a la reconstrucción y meditación de uno de los tópicos más destacados en las discusiones filosóficas que se extienden desde la Antigüedad hasta la actualidad: la amistad. A través

de las páginas escritas con un cuidado excepcional, en una primera parte titulada *La amistad en la historia de la filosofía*, se narra lo que se pensó tiempo atrás, contemplando distintas miradas y modos de pensar. Se recupera la visión de figuras altamente conocidas y a veces, como se demuestra, no lo suficientemente tratadas. Luego, en una segunda parte, *Reflexiones filosóficas actuales sobre la amistad*, se recuperan estudios recientes relativos a lo tecnológico, el desarrollo de las distintas especies y los tiempos vitales, mientras se enlazan con una visión personal, propia de las autoras. En ese sentido, se establecen elucubraciones multidireccionales que atienden a un examen del panorama del mundo actual.

Por supuesto, este tipo de macro reseña no hace justicia al contenido del texto ni a su prolijidad. Es imprescindible advertir cuáles son los rasgos distintivos de cada una de sus partes y lo que se entiende que intentan mostrar. Se tiene que aclarar la distribución de ideas y los modos en que estas se establecen.

Habiendo dicho eso, el libro se abre con un apartado que toma por nombre: *¿Una filosofía de la amistad? Introducción*. Allí se ofrecen algunas consideraciones generales en relación con cómo se entiende a la amistad y cuál es su relevancia. También se plantea de manera clara y precisa cuáles son los propósitos del trabajo y la particularidad del enfoque filosófico, para finalmente indicar el tipo de estructura que se sigue para el despliegue teórico-conceptual que se intenta realizar.

Poco después, dentro de la primera parte de la pieza, se encuentra el primer capítulo, *La amistad en el período clásico y medieval*. Prestando atención a la idea de que “el vínculo amistoso fue un tema recurrente en las reflexiones de los grandes intelectuales de la Antigüedad” (p. 39), se repasan los planteos de Platón, Aristóteles, Epicuro, Cicerón y Séneca. Luego, siguiendo con la línea temporal, con la aparición de un marco espiritual cristiano que se aboca a pensar en el *ágape* como forma de amor especialmente significativa, se vuelve sobre lo sostenido por Agustín de Hipona y Santo Tomás en relación con la amistad.

Avanzando, con *La amistad en el Renacimiento y la Modernidad*, se tratan las dilucidaciones de Montaigne, Spinoza, Kant, Taylor y Mill. Se revisan y distinguen las producciones de aquellos que, en su mayoría, ocupan un lugar notable en el canon filosófico tradicional. Aunque, mientras se exploran producciones poco tratadas (como la de Taylor y Mill), se muestra cómo en aquella época, a diferencia de lo ocurrido con anterioridad, se empezó a manifestar una consideración que veía en la mujer a un ser humano no tan distinto del varón y con un lugar que merecía ser repensado al interior de la unión marital que, como se puede pensar, se entendía que podía involucrar a la amistad.

Luego, con *La amistad en el siglo XX*, las autoras se decantan por el análisis de las ideas de Kracauer, Weil y Beauvoir. De acuerdo con lo que señalan, el carácter ético de la amistad pierde fuerza y se empieza a entender desde un costado ontológico-existencial. Siguiendo sus palabras, lo que interesa a las filosofías de aquel entonces “es el estudio de la amistad como modo de ser en el mundo con otros” (p.

68). Aunque, claro, se reconoce que no hay homogeneidad. Es por ello que se toma a los pensadores mencionados, tratando de mostrar matizaciones y diversidad.

Dando inicio a la segunda parte, que busca pensar lo más próximo dentro de la contemporaneidad, se ubica *Políticas de la amistad*. Retomando parte de los planteos esgrimidos durante el siglo XX en relación con la amistad, se recupera la perspectiva de una condición humana vulnerable, basada en la interdependencia y con la necesidad de cuidado y afecto, para eventualmente arribar a “la influencia del poder social en la configuración de nuestras relaciones de amistad y de los ideales que rigen los lazos amistosos” (p. 82). No obstante, no sólo se contemplan los condicionamientos externos a los que se puede ver sometido el vínculo, sino también las formas en que se puede constituir como medio para rebeliones y resistencias en los terrenos de lo político que, necesariamente, se encuentra en conexión con lo social y cultural.

De la mano de *El tiempo de la amistad* se elaboran reflexiones “acerca de cómo, a lo largo del ciclo de vida, la amistad se configura de maneras cualitativamente diferentes en términos de significado y propósito” (p. 103). Se identifican y detallan las características y el sentido de los lazos amicales en distintos períodos vitales tales como la niñez, la adolescencia, la adultez y la vejez. Para esto se abordan los factores que inciden en la percepción que un sujeto puede tener sobre sus amigos dependiendo del punto de su biografía en el que se encuentre.

Con *Éticas de la amistad* se pone de relieve la idea de que “la verdadera amistad, el vínculo íntimo y genuino que nos une a ciertas personas, da lugar también a obligaciones especiales hacia ellas que, en muchos casos, desafían nuestras concepciones más profundas acerca de lo correcto y lo incorrecto” (p. 120). Se entiende que, pese a que durante un tiempo se haya desplazado el componente ético de la amistad, esto no lo hizo desaparecer. Las relaciones establecidas entre amigos siempre se presentan como una fuente de experiencias que ayudan a problematizar conductas, valores y principios. En este sentido, se ve que hay una reflexión ética que atraviesa los inicios, desarrollos y cierres de cada amistad.

Llegada la sección de *Amistades en el entorno digital*, se ofrece una problematización sobradamente interesante sobre el panorama con el que se topa la amistad en un mundo atravesado por tecnologías que no se termina de definir si la afectan negativamente, llevándola a la superficialidad o si la robustecen. Es de esta manera que las autoras buscan “explorar las transformaciones en el valor de la amistad, la noción de intimidad asociada a ella y la problemática de la libertad y la normatividad de las relaciones en el contexto del ciberespacio” (p. 139).

En el octavo capítulo, *Más allá de las amistades humanas*, se toman los aportes producidos en los últimos años por parte de la etología y, con ellos, se observa que es posible sostener que los animales disponen de atributos que durante mucho tiempo se les negó y que se asociaron de manera exclusiva con lo humano. Se ve que ellos tienen capacidades sociales, habilidades de cooperación, altruismo, una

suerte de mundo interno bastante rico y conductas que exceden a lo puramente instintivo. A partir de allí, las autoras problematizan las posibilidades de existencia de amistades interespecie; plantean la pregunta por si la amistad debería ser entendida como un vínculo fundamentalmente humano y, de ser así, a partir de qué razones o fundamentos.

Finalmente, el lector puede llegar a *Las amistades del buen vivir: Conclusiones*. Se encuentra con un breve apartado dedicado a recuperar algunos de los puntos nodales de todo el escrito para, en los últimos párrafos, resaltar que el vínculo amical es parte de lo necesario para promover “la vida en plenitud y armonía con una misma, con la sociedad y con la naturaleza” (p. 179). Así, se retorna al intento de destacar el valor de la amistad y se invita a una reflexión profunda, vinculada a uno, a los otros, al medio y a lo que podría haber pasado desapercibido pese a formar parte de la cotidianeidad.

Justo después de esto se puede apreciar una sección en la que se indica toda la bibliografía empleada para dar sostén a las ideas que recorren las páginas. Allí se puede observar con detenimiento el modo en que se hizo una prolija selección de fuentes, tanto clásicas como recientes, en inglés y español. Se observa un balance adecuado entre la calidad de los textos y el modo en que estos gozan de una pertinencia temática acorde a los planteos desarrollados.

Con todo esto advertido, se puede afirmar que la primera parte del libro no constituye un aporte particularmente original al campo de la filosofía, pero se puede entender que ese no es su propósito. Allí solo se busca establecer un repaso general por teorizaciones usualmente conocidas, allanando el camino para la reflexión posterior. Después de todo, es en la segunda mitad de lo escrito que se puede encontrar una problematización genuina y un tanto aporética que atiende a lo que ocurre en un tiempo actual, mientras invita al lector a pensar sobre sus posicionamientos y consideraciones.

VIVIR, ATRAVESAR LA COMPLEJIDAD: UNA FILOSOFÍA EN MOVIMIENTO

LIVING, TRAVERSING COMPLEXITY: A PHILOSOPHY ON THE MOVE

Reseña de: Reynner FRANCO y Domingo HERNÁNDEZ (eds.), *La filosofía ante los retos del futuro*, Ediciones Universidad Salamanca, 2025, 259 pp.

ILARIA NAPOLITANO

Investigadora predoctoral
Universidad de Salamanca
Salamanca/España
ilaria.neapolitano@gmail.com

Recibido: 9/12/2025

Aceptado: 16/02/2026

La filosofía ama los retos. No hay duda de que intentar delinear y analizar adecuadamente algunas de las grandes y problemáticas cuestiones que el futuro nos planteará de manera cada vez más apremiante, ha constituido para los autores de las contribuciones recogidas en este volumen, recién salido de imprenta, una tarea nada fácil, una tarea exigente y en sí misma desafiante, dada también la dificultad de acceder a datos, contribuciones de investigación, referencias documentales procedentes de fuentes fiables, y dada la velocidad de circulación de los mismos con su relativa y rápida obsolescencia, el lado oscuro de las redes sociales virtuales, el fenómeno de la posverdad (véase Presentación, p. 9). Pero, como destaca uno de los dos editores al presentar este trabajo colectivo, el verdadero desafío, en definitiva, no proviene tanto del intento de proporcionar marcos interpretativos, por parciales que sean, sobre nuestro futuro, sino de la posibilidad de detenemos y resonar con lo que nos sucede, con lo que está sucediendo a nuestro alrededor, ahora, para aceptar la incertidumbre y la inestabilidad que caracterizan nuestros días con el tiempo necesario para los ritmos del pensamiento y su elaboración, para

preguntarnos, entre otras cosas, pero en serio, «qué queremos hacer con las herramientas tecnológicas que diseñamos, o lo dispuestos que queremos estar para permitir que nuestra existencia entera sea reducida a producto gratuito de una aplicación informática» (Franco Reynner, p. 10).

Este volumen corresponde al número 25 de la colección de la SCLF, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, que a lo largo de los años, desde su fundación en 1987, se ha ocupado constantemente de temas relacionados con el papel de la filosofía en nuestras sociedades y en los diferentes niveles del sistema educativo. El volumen, editado por Franco Reynner y Domingo Hernández, se articula en cinco secciones en las que las diferentes contribuciones abordan cuestiones relacionadas con cinco áreas temáticas: 1) *Redes sociales, posverdad y aislamiento* (Adela Cortina, Jesús Conill) 2) *Paz, Antropoceno y derechos humanos* (Ana María Andaluz Romanillos, Simona Langella, Stella González Arnal) 3) *Modelos de reconocimiento y subjetividad sostenible* (María Paredes Martín, Maximiliano Hernández Marcos, Aleix Martínez Comorera) 4) *Fenomenología, psicopatología y acompañamiento filosófico* (Lorenzo Pompeo, Andrea Martínez Morales, Immaculada Cotanda Ricart, Alberto Morán Roa) 5) *Trabajo, capital e historia* (Clara Muñoz Morales, Ibon Lourido Rodríguez).

La primera contribución, de A. Cortina, aborda un reto significativo para el ejercicio de la opinión pública en el tipo de interacción que actualmente permiten las redes sociales virtuales en el ámbito público. De hecho, las redes aumentan un espacio virtual en el que acaban imponiéndose los modelos sociales dominantes, favorecidos por movimientos que absolutizan criterios parcialmente verificados, o inciertos, propios de lo políticamente correcto. De este modo, los puntos de vista así estructurados se imponen con una agresividad que puede definirse como moralista, expresión de formas supremacistas de concebir la identidad, que acaban aislando y haciendo vulnerables las opiniones y comportamientos divergentes.

También en la segunda contribución, J. Conill sitúa en el centro de su investigación el fenómeno social de la posverdad, un «olvido del logos» que, de hecho, en su dinamismo impide el ejercicio efectivo de la razón pública. Un uso instrumental y estratégico de la razón en el ámbito de la comunicación, movido por intereses de dominio y control, acaba imponiendo modelos de opinión capaces de anular la libertad racional de los individuos. El mayor desafío para el autor reside, pues, precisamente en la pretensa neutralidad tecnológica que vehicula esos modelos, mientras que se revela claramente su carácter ideológico subyacente.

La segunda sección de la obra se abre con el artículo de A. M. Andaluz Romanillos, que repasa la obra de Kant a la luz de la tesis de la autora: Kant basa su condena de la guerra y su argumentación sobre las condiciones que hacen posible la paz en la defensa de la dignidad humana y los derechos de los individuos. I. Kant se ocupó efectivamente del tema de la paz de manera no marginal, tanto en sus escritos jurídico-políticos como en los histórico-filosóficos, y es relevante observar

cómo este tema se ha desarrollado dentro del proyecto de su filosofía crítica, contrastando con el silencio que otros filósofos de la modernidad han mantenido al respecto.

A continuación, S. Langella dedica su intervención al estatus de los derechos subjetivos en el Antropoceno: para la autora, reflexionar sobre el Antropoceno significa también replantearse la idea de los derechos subjetivos para reconstruir su génesis y verificar su aplicabilidad en relación con la ampliación de su propia categoría. Los nuevos cambios climáticos han determinado, de hecho, un cambio de perspectiva en materia medioambiental, lo que ha supuesto una ampliación de los sujetos reconocidos como titulares de derechos y, en general, un reconocimiento de los derechos de la Naturaleza con los que la reflexión filosófica debe confrontarse hoy en día.

El tercer artículo también trata sobre los derechos, en el que S. Gonzáles Arnal se propone mostrar los beneficios que podría aportar al sistema internacional de derechos humanos la aplicación del enfoque interseccional. En particular, la autora los identifica en la facilitación de la determinación de las relaciones entre los diferentes tipos de discriminación, en la posibilidad de justificar los derechos humanos utilizando un concepto de universalidad que incorpore la igualdad y la diferencia, en la capacidad de dar respuesta a los efectos de las violaciones múltiples e interdependientes de los derechos humanos, en la comprensión del hecho de que las diferentes categorías de opresión se co-constituyen.

Pasando a la tercera sección, el tema es introducido por el trabajo de M. Paredes Martín, que analiza diferentes formas de reconocimiento, respeto, estima social, amor y amistad, a través de la lectura de Hegel, Honneth y Ricoeur, y, a continuación, los diferentes contextos en los que en la sociedad actual no se da reconocimiento, con especial referencia a los muchos países en los que la negación de los derechos de los niños, los migrantes y las mujeres requiere un cambio necesario hacia una forma de reconocimiento que sea compartible y no ideológica.

Por el contrario, una «subjetividad victimista» es el objeto del análisis desarrollado por M. Hernández Marcos en la segunda contribución. El ensayista centra su atención en un fenómeno creciente en nuestra sociedad que consiste en cuestionar la capacidad del ser humano para actuar de manera responsable frente a los problemas relacionados con la sostenibilidad medioambiental. Así es como se está afirmando y difundiendo un nuevo tipo humano caracterizado por una incapacidad estructural, una especie de invalidez permanente, frente a los retos de cuidado y compromiso que exigen la conservación del sistema Tierra y nuestra vida en él, una subjetividad victimista, que también podría definirse como subjetividad «insostenible», un serio obstáculo para la posible configuración de una subjetividad sostenible.

A. Martínez Comorera, por su parte, nos propone un estudio centrado en el largometraje del director estadounidense Terrence Malick titulado *Song to song* (2017). Tras delimitar los principales objetivos de la producción del artista, así como

las principales líneas temáticas, Martínez articula un discurso crítico contra el «individualismo hedonista», en el que se relacionan las ideas de Malick con algunas de las acusaciones dirigidas a la posmodernidad. Por último, el análisis, desarrollando las ideas expuestas anteriormente, se centra en la dificultad de encontrar, en el contexto de la sociedad contemporánea, un «hogar» donde detenerse y permanecer, pero también en las posibles soluciones a esta dificultad, tal y como se sugiere en la propia película.

La cuarta sección del volumen se abre con una contribución de L. Pompeo en la que el autor profundiza en dos temas estrechamente relacionados presentes en la obra *L'elargissement de la metaphysique* de Miklos Vetö (1936-2020): el concepto de «novedad innovadora» y la reflexión sobre el futuro (sección de la obra dedicada a la «eidética del tiempo»). Se muestra cómo la novedad se relaciona con las categorías propias del futuro y cómo la otra figura que completa la eidética del tiempo es la esperanza.

Partiendo de la incontrovertible realidad de que la agorafobia es un problema bastante extendido en nuestra época, A. Marínez Morales nos ofrece en su intervención una lectura del fenómeno como revelación de la ambigüedad de la relación con nuestra corporeidad y de esta con el mundo. En el contexto agorafóbico se disuelve esa ambigüedad que pertenece a una visión del mundo y a la relación con los demás en favor de un cierto ritualismo, una regularidad tranquilizadora, un retiro de la vida que encuentra en la dimensión doméstica su refugio electivo.

El acompañamiento filosófico como manifestación de un renacimiento del papel transformador y terapéutico de la filosofía constituye, en cambio, el objeto del artículo de I. Cotanda Ricart, que ve un gran desafío para el pensamiento filosófico en la brecha entre el desarrollo técnico y científico y el desarrollo moral y psicológico de la humanidad, al que la filosofía podría hacer frente recuperando precisamente su antiguo papel, tras siglos de olvido. En esta dirección, la práctica del acompañamiento filosófico como relación de ayuda que pretende introducir al autoconocimiento filosófico encuentra su fundamento y valoración.

A la luz de una dialéctica de identidad y diferencia, tal y como la propone la hermenéutica fenomenológica de Heidegger y que posteriormente adopta Byung-Chul Han en sus reflexiones sobre la modernidad, el objetivo del trabajo de A. Morán Roa es identificar contextos fértiles en los que puedan desarrollarse modelos concretos de relación y reflexión crítica con la inteligencia artificial en el aula, especialmente en el ámbito de la enseñanza primaria y secundaria. La lectura fenomenológica también es funcional para resaltar tanto el potencial de los dispositivos en cuestión como aquellos aspectos ocultos pero inseparables de su constitución.

La quinta y última sección de la obra se abre con la contribución de C. Muñoz Molina, que se propone relacionar el concepto de «vida desnuda» de Giorgio Agamben con el movimiento político y filosófico del obrerismo italiano, en particular con su concepción del sistema de producción capitalista. Partiendo de las

transformaciones tecnológicas que se introdujeron en el aparato productivo en los años sesenta, se analiza la configuración actual de la naturaleza del trabajo junto con la forma dominante de acumulación de capital, expresada por la financiarización de la economía.

El volumen concluye con la intervención de I. Lourido Rodríguez, que examina, a la luz de la obra de Enzo Traverso, el abandono del paradigma, vigente en los últimos siglos, que ha alimentado a diversas escuelas de pensamiento en su fundación metodológica de una ciencia histórica racionalista, abandono debido a la irrupción de una «historiografía subjetivista» de inspiración posmoderna.

Al observar retrospectivamente el esfuerzo colectivo que ha dado lugar al texto aquí presentado, cobran cuerpo los elementos críticos que ponen en juego las grandes transformaciones de la época, con los que será cada vez más necesario confrontarse: el surgimiento de nuevas y problemáticas subjetividades, la necesidad de releer y actualizar tradiciones ético-jurídicas consolidadas, los lados oscuros de las redes y los dispositivos tecnológicos como inherentes a sus propias estructuras y dinanismos, las nuevas formas de alienación en el ámbito de la experiencia humana del trabajo, de las relaciones con los demás y con el mundo natural y cultural.

En conclusión, captando la sugerencia que proviene precisamente del lugar-símbolo de la morada en *Song to song*, podríamos recordar que todos estamos en camino hacia nuevas moradas que sean acogedoras, habitables y sostenibles, y por eso el trabajo filosófico desempeña y siempre desempeñará un papel insustituible, aunque solo sea para iluminar el camino. En este sentido, el volumen logra arrojar plena luz sobre la complejidad del tiempo que estamos llamados a vivir, indicando rutas, cruces, trayectorias para un pensamiento no autorreferencial sino vigilante y comprometido.

LA LUZ QUE ILUMINA

THE LIGHT THAT ENLIGHTENS

Reseña de: Tirado San Juan, Víctor M. (ed.), *Ampliación de la razón. Acercamiento histórico y sistemático*, Madrid, Universidad San Dámaso, 2024, 424 pp.

CARLOS TAMAMES GRECH

Graduado en Ingeniería Electromecánica, Bachiller en Teología
Sacerdote de la diócesis de Madrid
carlos.tamames@hotmail.com

Recibido: 1/12/2025

Aceptado: 16/02/2026

«Hilo de luz que en haces/ los pensamientos ata;/ sol que las nubes rompe/ y toca en el cenit [...] Tal es nuestra razón»¹.

En el presente volumen quedan recogidos los frutos de varios años de investigación por parte de diez filósofos y docentes, coordinados por V. Manuel Tirado, que han pensado juntos el estatuto de «la razón», junto con el apoyo de la OIRI de la Universidad de San Dámaso. Y es que, impregnada la cultura occidental del predominio del bienestar social y personal, junto a la vigencia del sistema científico como aquel que desentraña la verdad del mundo, la capacidad humana de impregnarse de la realidad en su carácter poliédrico se ha visto reducida a una razón instrumental. Así pues, en presencia del mundo de hoy y en diálogo con él, este volumen no pretende elaborar una crítica arrojadiza, sino una propuesta que amplíe el pobre concepto actual de razón y que le devuelva al hombre y a esta facultad su plena potencialidad: un sol que rompa las nubes y permita elevar la mirada hacia su Cénit.

1 G. A. BÉCQUER, *Rimas*, III.

El libro está dividido en dos partes: en la primera, la perspectiva de los trabajos es histórica; en la segunda, se adopta un carácter sistemático. Sorprende la frescura y originalidad del conjunto, en virtud de la variedad de los temas tratados, y de su rigor. Sobre la tradición filosófica occidental, se abren nuevos caminos que ayuden a iluminar la razón, intentando que el hombre se conozca a sí mismo en su inagotable hondura.

El primero de los artículos viene firmado por la madura reflexión del profesor D. Jordi Girau Reverter, quien expone el *Conocimiento y amor en la filosofía del ser de santo Tomás de Aquino*. Más allá de todo 'escolasticismo', nos abre las puertas a una filosofía libre y dinámica en la que la realidad plena está transida por la presencia del ser, actualizada por el acto de ser. En la filosofía del Aquinate, «la inteligencia humana [...] ama incondicionalmente la verdad, pero no la alcanza sino a condición de proceder con arreglo a la propia naturaleza de carne finitamente inteligente, potencial y anhelantemente abierta a la intelección y posesión infinitas»².

Continúa el profesor D. David Torrijos Castrillejo con una detallada y exhaustiva investigación: *El noûs en la filosofía presocrática: Homero, Jenófanes y Parménides*. Su aproximación histórica no debe desdecir la reflexión a la que nos quiere conducir, a considerar de nuevo el origen y la raíz de la inteligencia humana (no pocos han sido los filósofos contemporáneos que han vuelto sus ojos hacia las fuentes del saber griego). Su estudio nos conduce por textos fundamentales, en los que se va forjando la idea de voûç. Ligado a la divinidad, este término parece recoger en su origen «una facultad de conocer aunque está también abierta a la acción»³. Tras una progresiva separación del voûç respecto del cuerpo, para Parménides, «el entendimiento, a diferencia de los sentidos, no capta las cosas por separado y episódicamente, sino que las abarca en unidad, tal como ellas son»⁴.

Cerrando la parte sistemática, alcanzamos el fin de la Antigüedad y una de las mentes más geniales de la historia del pensamiento: San Agustín. En este trabajo la profesora Dña. Rosario Neuman Lorenzini expondrá la doctrina del *Verbo interior y del orden moral* en el Hiponense. La profunda visión que tiene el santo de la interioridad del hombre nos conduce a las verdades de orden existencial, como consecuencia de la autopresencialidad del alma a sí misma. Y es en su interior, en la visión de la luz que procede de lo alto, que descubre las verdades eternas a las que todo alma debe convertirse para llegar a ser uno mismo: «el alma realiza el mandato “conócete a ti misma” cuando, volviendo sobre sí, se piensa como realidad finita que ha de conformarse con una Verdad que la trasciende»⁵.

2 TIRADO, V. M. (ed.), *Ampliación de la razón. Acercamiento histórico y sistemático*, Madrid, Universidad San Dámaso, 2024, 68.

3 *Ibid.*, 101.

4 *Ibid.*, 126.

5 *Ibid.*, 137.

Damos un salto ahora a la parte sistemática para situarnos en el marco de varios filósofos contemporáneos. El primer trabajo viene de la mano del profesor Alfonso García Nuño que escribe acerca de la *Verdad real y el orden trascendental* en Xavier Zubiri. En su extenso ensayo, el autor da acabada cuenta del pensamiento del filósofo español y de cómo entiende la labor filosófica. La radicalidad del vascuence conlleva atender al «fondo común» que une a los grandes pensadores: «lo metafísico» de la realidad. Así, en nuestra reflexión acerca de la razón, somos conducidos desde lo trascendental de la realidad a la aprehensión primordial de realidad por la que la inteligencia queda puesta en la realidad. «Lo trascendental, lo que goza de trascendentalidad, es lo metafísico y aquello que determina la inteligencia; su estructura es lo máximamente problemático de la metafísica y, por tanto, también de la filosofía»⁶. X. Zubiri es un pensador de primera envergadura que nos invita a repensar todas las cuestiones decisivas de la filosofía y a ir a la fuente de toda intelección humana.

Situados de este modo en la raíz de la inteligencia, somos llamados a la actuación cuando contemplamos el rostro del otro y nos reconocemos en él. Por esta línea temática nos guía el profesor D. José Antúnez Cid con su original ensayo: *El reconocimiento de sí y del otro como luz de la razón práctica en la verdad de la acción moral: universalidad e intersubjetividad*. Cabe destacar la elaborada síntesis de filósofos antiguos, modernos y contemporáneos, y la propuesta de entender de modo muy unitario la capacidad intelectual del hombre: «creo que es importante destacar la unidad de la razón en su capacidad de modular distintos caminos y realizar intencionalidades cualitativamente diversas. Me gusta más hablar de usos de la razón (teórico y práctico) que de razones, para evitar el riesgo de ruptura»⁷. Desde el reconocimiento de sí y del otro, «desde este reconocer de doble faz, radical y originario se fundarían los deberes y caminos de reconocimiento social, político e histórico [...], a la vez que se abre la posibilidad del reconocimiento de Dios en mí o de mí en Dios como dimensión última de mi identidad y de la alteridad»⁸.

Cerramos aquí el elenco de profesores titulares en la Universidad San Dámaso y nos trasladamos a la Universidad Complutense de Madrid, con dos contribuciones, ambas sobre Max Scheler. La primera de ellas es del Prof. Leonardo Rodríguez Duplá en la que expone uno de los pilares de la filosofía del muniqué: *La fundamentación del principio de la primacía del amor*. Todo ello a través de varias obras del autor en las que podemos ver su evolución pero también su permanente insistencia en dicho principio. Descubrimos que, para Scheler, ha predominado una concepción intelectualista del hombre, que subordina el amor al conocimiento, ya desde la filosofía platónica. En cambio, la religión cristiana propone una inversión de los momentos, y san Agustín vendría a ser el mayor exponente de una filosofía cristiana. «Al sostener que el amor es el acto más básico no se niega que el

6 *Ibid.*, 152.

7 *Ibid.*, 221.

8 *Ibid.*, 249-250.

entendimiento y la voluntad aporten una novedad irreductible y sometida a leyes propias [...] Al constituir el estrato más profundo de la subjetividad, el amor ha de ser considerado la apertura originaria del espíritu humano»⁹.

El segundo trabajo sobre Max Scheler viene de la mano de la profesora Dña. Pilar Fernández Beites sobre *El bien en sentido fenomenológico o sobre la irreductibilidad del valor*. En palabras de la autora, «gracias a la noción de valor, la fenomenología hace posible una interesante “ampliación de la razón”, en la que la mera razón teórica se convierte en razón afectiva»¹⁰. Con este horizonte, a través de una crítica realizada por X. Zubiri al mismo Scheler, nos ofrecerá un modo verosímil de entender algunas de las dificultades que se hallan en pasajes de obras como *El Formalismo* en torno a la irreductibilidad del valor y de su fundamentación en el nivel teórico. «Me parece importante insistir en que la irreductibilidad del valor sólo puede mantenerse hasta el final si se cuenta con una *donación originaria* del valor; una donación que ha de ser “afectiva”, ya que la clásica donación teórica nos sitúa únicamente ante las cosas teóricas»¹¹. A todo eso se añadirá una puntual pero importante crítica a una de las claves de *Ser y tiempo* de Heidegger, en torno al ser a la mano.

Seguidamente, nos sale al paso un refrescante trabajo en torno al pensamiento del italiano Luigi Pareyson, de la mano del profesor D. Emilio Sierra. Su tema, *La razón encarnada*, propone superar hermeneútics 'cerradas' que no se sitúan en el propio pensador ni nos abren la posibilidad de alcanzar la verdad. «La teoría pareysoniana de la interpretación parte de un fundamento personalista: la persona como interpretación viviente, original e irrepetible, de la relación ontológica y como única puerta del ser-verdad»¹². Su pretensión —la de Pareyson— será, entre otras, superar la mística de la inefabilidad del ser, tan propia de M. Heidegger, pero manteniendo su inagotabilidad. Todo ello, en una reflexión continua con los filósofos idealistas como Fichte y Schelling, que permita dar fundamento metafísico a una razón encarnada: «con la teoría de la interpretación llevada al plano ontológico, Pareyson logra superar la contraposición entre historicismo y verdad ahistórica, entre relativismo y objetivismo que impiden llegar al fondo de las cuestiones de la metafísica y del hombre»¹³.

El noveno de los trabajos es realizado por la profesora Dña. Magdalena Brown, de la Universidad de Duquesne, que lleva por título *Carne hablante. Razón amorosa como logos en la filosofía de Alfonso Pérez de Laborda*. Grande es el mérito de la autora por llevar a cabo la asimilable síntesis que hace del complejo pensamiento del filósofo español, bien enemigo de toda posible conceptualización de la realidad. Nos muestra que Pérez de Laborda sitúa la razón en tres tríadas complejas y

9 *Ibid.*, 254.

10 *Ibid.*, 292.

11 *Ibid.*, 308-309. El subrayado es del original.

12 *Ibid.*, 324.

13 *Ibid.*, 332-333.

combinadas: deseo, imaginación y razón; mundo, cuerpo de hombre y realidad; carne enmemoriada, carne maranatizada y carne hablante. Desde la experiencia del propio hombre, inmantados hacia nuestro punto de fuga, nuestra razón no es razón pura ni *res cogitans* sino una razón encarnada, o carne hablante que esconde un logos amoroso: «la filosofía de la carne nos hace ver cómo nuestro ser es ser de amorosidad, y nos hace ver también que nuestra razón es logos. [...] Logos del ser de amorosidad que es el ser en completud»¹⁴.

Llegamos así al último capítulo del libro con el trabajo del editor, el profesor D. Víctor Manuel Tirado San Juan, profesor en la Universidad San Dámaso, titulado: *Unidad y pluridimensionalidad de la persona humana: de los múltiples sentidos de 'razón'*. Suyo es el intento de dar plena unificación a los anteriores trabajos de investigación y de ofrecer una aproximación que no reduzca el concepto de 'razón'. Apoyado en su campo de especialización —E. Husserl y X. Zubiri— pero partiendo de las maravillosas aportaciones de san Agustín, nos introduce en los momentos originarios del espíritu humano, distinguiendo sin separar. «La 'nuez', el núcleo, la médula originaria de la 'razón' o razón en sentido estricto (estrecho), en el punto cero de surgimiento de nosotros mismos como verdad, esa tenue pero firme iluminación originaria en la que se actualizan como horizonte inexplorado nuestra profunda realidad propia junto a la también profunda realidad del mundo en el que *ab initio* estamos instaurados»¹⁵. Junto a ello, propone entender que el núcleo de la razón no es meramente teórico, sino «simultáneamente amoroso»¹⁶. Así es posible comprender de manera unitaria las dimensiones de la razón: teórica, práctica y axiológica.

Por todo ello vemos el arduo y progresivo intento de cada uno de estos autores de promover una reflexión profunda, apoyada siempre en la tradición que nos precede, acerca de la razón y de su verdadero estatuto filosófico. Lejos de una razón pura, hemos de hallar la pureza de la razón, como la insondable capacidad del hombre que le sitúa en el mundo como espíritu encarnado, embebido de los valores y proyectado hacia su Fundamento, como aquella «inteligente mano/ que en un collar de perlas/ consigue las indóciles/ palabras reunir»¹⁷.

14 *Ibid.*, 368. Cf. A. PÉREZ DE LABORDA, *Una mirada al ser. Pensamientos convergentes* (Ed. Encuentro, Madrid 2011) 301.

15 *Ibid.*, 380.

16 *Ibid.*, 388.

17 BÉCQUER, III.

FILOSOFÍA, CIENCIA Y LITERATURA: HISTORIA DE UN DIÁLOGO EN TENSIÓN

*PHILOSOPHY, SCIENCE, AND LITERATURE: A HISTORY OF A
TENSE DIALOGUE*

Reseña de: Christoph STROSETZKI, *Literature in Dialogue with the Natural Sciences. Competing Claims from the Early Modern Period to the 20th Century*. Berlin–Heidelberg: Springer/Palgrave Macmillan, 2025, 239 pp. DOI: 10.1007/978-3-662-71319-8.

MANUEL LÁZARO PULIDO

Doctor en Filosofía
Investigador Distinguido Universidad Pontificia de Salamanca
Investigador Universidad Internacional de La Rioja
Salamanca/España
mlazaropu@upsa.es manuel.lazaro@unir.net
Orcid: 0000-0002-0064-5293

Recibido: 1/12/2025
Aceptado: 16/02/2026

El reciente volumen de Christoph Strosetzki, publicado en la prestigiosa colección de Palgrave Macmillan, constituye una aportación sólida y ambiciosa al estudio histórico-filosófico de las relaciones entre literatura y ciencias naturales. Se trata de la traducción inglesa —revisada tras un proceso asistido por inteligencia artificial— de la edición alemana aparecida en 2025, lo que ya indica la proyección internacional del proyecto. Lejos de limitarse a una historia externa de influencias, el autor se propone examinar cómo la literatura ha percibido, interpretado, criticado o asumido los paradigmas científicos en distintos momentos históricos. El resultado es una obra de amplio alcance comparatista que articula filosofía, historia intelectual y teoría literaria.

Christoph Strosetzki es profesor del Romanisches Seminar de la Universität Münster (Alemania) y cuenta con una dilatada trayectoria en estudios de literatura comparada, pensamiento moderno y cultura intelectual europea, especialmente en el ámbito hispánico y francés. Su producción previa ha abordado cuestiones relativas al humanismo, la Segunda Escolástica y la teoría literaria en la temprana modernidad. Este trasfondo explica la especial competencia con la que articula en la presente obra el diálogo entre tradición filosófica, literatura y ciencia, con una atención particularmente matizada al mundo hispánico del Siglo de Oro.

El punto de partida del libro queda claramente formulado ya en el *Prologue*: desde el célebre *dictum* de Protágoras —“el hombre es la medida de todas las cosas”— hasta la figura del aprendiz de brujo de Goethe, Strosetzki muestra cómo la literatura ha contemplado con ambivalencia el desarrollo de las ciencias naturales. Si en la temprana modernidad predominaba una concepción teleológica y antropocéntrica del saber, el siglo XIX asistirá al triunfo metodológico de la inducción, el experimento y la causalidad, mientras que el siglo XX verá surgir voces críticas frente al dominio científico. Esta estructura histórica —prioridad de la literatura, prioridades inciertas, primacía de las ciencias naturales y crítica de dicha primacía— organiza el libro en cuatro grandes partes claramente delimitadas en el índice.

La primera parte, *Priority of Literature* (pp. 3-102), examina el horizonte conceptual de la temprana modernidad. El capítulo dedicado a la naturaleza (*Chapter 1: Nature*, pp. 3-22) ofrece un análisis particularmente rico de la herencia aristotélica y de su recepción en la Segunda Escolástica, especialmente en el ámbito hispánico. Strosetzki muestra cómo la física aristotélica, subordinada a la metafísica, operaba deductivamente a partir de principios universales, y cómo esta jerarquía epistemológica influyó en la concepción literaria del saber. Resulta de especial interés la atención concedida a la Escuela de Salamanca y a figuras como Francisco Suárez, cuya sistematización metafísica consolidó la prioridad de la abstracción y del fundamento ontológico sobre la experimentación empírica. En este punto, el libro dialoga indirectamente con la tradición filosófica española y ofrece materiales de notable utilidad para los estudiosos del pensamiento ibérico.

El tratamiento del motivo del “mundo como libro” —analizado con referencias a Curtius y Blumenberg— constituye otro de los logros del volumen. La metáfora de la legibilidad del mundo no es presentada como un simple tópico retórico, sino como índice de una determinada concepción del conocimiento: la naturaleza no se experimenta, sino que se interpreta. La lectura sustituye al experimento; la exégesis precede al laboratorio. Este análisis, atento a autores del Siglo de Oro y al trasfondo teológico, muestra la profundidad cultural de una epistemología preexperimental.

En *Chapter 2: Knowledge* (pp. 23-74) se analizan las distinciones entre sabiduría y conocimiento, la crítica de la curiosidad excesiva y las dudas acerca del saber. La literatura aparece como espacio privilegiado de autocomprensión frente al saber técnico fragmentario. Particularmente sugestivo resulta el capítulo dedicado a

Montaigne y a la centralidad del sujeto en la comprensión del saber. Strosetzki interpreta los *Essais* como expresión de una prioridad ética y práctica frente a la acumulación erudita. El autor estudia la antropología teleológica (*Chapter 3: Human*, pp. 75–102) heredada de Aristóteles y su reformulación moderna. Destaca la reflexión sobre la centralidad del sujeto y la dimensión ética del conocimiento. La crítica al pedantismo y al saber meramente memorístico anticipa, en cierto modo, tensiones posteriores entre conocimiento técnico y formación humanística. Este enfoque permite comprender que la literatura no se opone simplemente a la ciencia, sino que reivindica un tipo distinto de racionalidad.

La segunda parte del libro (*Unclear Priorities*, pp. 103–148) describe en dos capítulos (*Chapter 4: Fields of Tension*, pp. 103–120 e *Chapter 5: History*, pp. 121–148) el siglo XVIII como una época de transición. Las tensiones entre intuición y sistematicidad, entre retórica y lógica, entre tradición y progreso, revelan una situación de equilibrio inestable. La referencia a Pascal, Diderot o d'Alembert muestra cómo la abstracción geométrica comienza a convertirse en paradigma cultural. Strosetzki acierta al no presentar esta etapa como una ruptura brusca, sino como un proceso de redefinición de jerarquías epistemológicas.

En la tercera parte (*Priority of the Natural Sciences*, en el que solo hay un capítulo titulado *Chapter 6: Procedures*, pp. 149–186), el autor analiza el triunfo de la inducción, del experimento y de la causalidad. Este capítulo es central en la argumentación global. El siglo XIX aparece como el momento de hegemonía científica: la filosofía de la naturaleza se transforma en ciencia natural, la pregunta por el “qué” y el “por qué” es sustituida por el “cómo”. Especial interés tiene el análisis del naturalismo literario y del modelo del “*novel as experiment*” (p. 175) donde Zola y el positivismo comtiano ejemplifican la internalización literaria de paradigmas científicos. Strosetzki demuestra con solvencia cómo la literatura no permanece al margen ni ocupa ya una posición rectora, sino que asimila y reformula los modelos dominantes, adoptando los modelos científicos.

La cuarta parte (*Criticism of the Priority of the Natural Sciences*, pp. 187–192) ofrece una reflexión crítica sobre el siglo XX. Inicia esta última parte con un breve capítulo (*Chapter 7: Life in the Historical Context*, pp. 187–192) que presenta una reflexión sobre la historicidad frente al universalismo científico. En *Chapter 8: Fantastic Literature as Metaphysics* (pp. 193–198) se examina, apartir de Ortega y Gasset, Borges o Sábato, la reacción frente al cientificismo y frente a la reducción tecnocrática del mundo (*Chapter 9: Language and Natural Science*, pp. 199–206). Culmina esta última parte con *Chapter 10: Résumé and Outlook* (pp. 207–224), en ella se remite al debate de las “dos culturas” formulado por C. P. Snow permitiendo situar históricamente el problema contemporáneo de la incomunicación entre saberes. Strosetzki, sin embargo, no se limita a repetir el diagnóstico de Snow, sino que reconstruye la genealogía histórica de la tensión, mostrando que el antagonismo tiene raíces profundas.

Desde el punto de vista metodológico, la obra se apoya en un concepto ampliado de literatura, que incluye diálogos y tratados. Esta decisión permite analizar textos filosóficos y ensayísticos como parte del discurso literario en sentido amplio. El enfoque comparatista —con especial atención a Francia y al mundo hispánico, sin excluir Alemania e Inglaterra— aporta al libro una perspectiva transnacional particularmente valiosa.

Entre los aspectos más destacados cabe señalar la claridad estructural del volumen, la coherencia argumentativa y la amplitud de fuentes. La reconstrucción histórica es sólida y evita simplificaciones. Asimismo, el diálogo constante con la tradición filosófica —desde Aristóteles hasta Gadamer y Heidegger— enriquece el análisis literario. Pero su parte positiva conoce un reverso tenebroso, y es que desde una perspectiva crítica, podría señalarse que la amplitud cronológica obliga en ocasiones a una síntesis rápida de autores complejos, lo que deja abiertos algunos debates específicos. Asimismo, el lector especializado en filosofía de la ciencia podría desear un desarrollo más técnico de ciertos conceptos epistemológicos. No obstante, estas observaciones no disminuyen el valor de una obra cuya finalidad no es la exhaustividad técnica, sino la elucidación histórica de un conflicto cultural.

En definitiva, *Literature in Dialogue with the Natural Sciences* ofrece una contribución significativa al estudio de las relaciones entre humanidades y ciencias. En un momento en que la discusión sobre la legitimidad y el estatuto de los saberes vuelve a ocupar el centro del debate académico, el libro de Strosetzki proporciona una genealogía rigurosa que ayuda a comprender la complejidad histórica del problema. Para los lectores de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, interesados en la tradición filosófica europea y en la articulación entre metafísica, ciencia y cultura, esta obra constituye una referencia de indudable interés.

**INFORME ESTADÍSTICO ANUAL DEL PROCESO EDITORIAL
DE LA REVISTA *Cuadernos salmantinos de filosofía*
STATISTICS
Vol. 53, 2026**

Cuadernos salmantinos de filosofía publica un número al año (marzo), normalmente de carácter misceláneo, si bien en los últimos volúmenes viene programando secciones monográficas. Los artículos recibidos son en su mayor parte fruto de la iniciativa de sus autores, y están sujetos a un proceso de evaluación anónima por pares. El Consejo de Redacción puede solicitar puntualmente trabajos concretos a determinadas personas atendiendo a su prestigio personal y excelencia académica. Estos trabajos no están sometidos a evaluación. Además, puede publicar números especiales con motivo de homenajes y reuniones científicas de especial relevancia.

ARTÍCULOS

RECIBIDOS (Sección Monográfica y Sección Miscelánea)	24
SOLICITADOS	1 (0,24%)
RECHAZADOS	10 (43,47%)
ACEPTADOS	13 (56,52%)
ACEPTADOS SIN MODIFICACIONES	6 (26,08%)
ACEPTADOS CON MODIFICACIONES	7 (30,43%)

RESEÑAS:

Recibidas	7
Rechazadas	0 (0 %)
Aceptadas	7 (100 %)

INSTRUCCIONES PARA AUTORES

VOL. 54, 2027

PRESENTACIÓN Y ALCANCE

Cuadernos salmantinos de filosofía, publicación editada por la Universidad Pontificia de Salamanca, es una Revista científica de investigación filosófica a cargo de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales (Filosofía) de la mencionada Universidad. Se fundó en 1974, y se viene editando desde entonces, de forma ininterrumpida, con una periodicidad anual. Pensada para el ámbito académico, publica preferentemente a profesores y doctores en filosofía, sin excluir a jóvenes investigadores que presenten un trabajo de calidad notable. Consta de tres secciones: **Estudios originales** (Artículos), **Notas Críticas** y **Reseñas**. Se admiten también traducciones.

CONDICIONES ÉTICAS Y LEGALES

1. El manuscrito debe ser inédito, no habrá sido publicado ni en español ni en ninguna otra lengua, ni en parte ni al completo, ni habrá sido propuesto para su publicación en ningún otro medio simultáneamente.

Excepcionalmente, si así lo acuerda el Consejo de Redacción, se podrán publicar trabajos no inéditos, traducciones, etc., atendiendo al alto grado de interés académico que puedan revestir. En tal caso, será necesario el correspondiente permiso y se incluirá la referencia a la publicación original en el documento.

2. El Autor garantiza ser la única persona implicada en la creación del manuscrito, y que el mismo no infringe ni vulnera derechos morales o derechos de autor de terceros, comprometiéndose a mantener indemne al editor en caso contrario. Si el artículo está firmado por varios autores, reconocen que todos ellos han contribuido intelectualmente en su elaboración, y que todos ellos han leído y aprobado el manuscrito remitido.
3. El autor cederá en exclusiva y a título gratuito la totalidad de los derechos patrimoniales (reproducción, traducción, distribución, comunicación pública y transformación) a la Revista Cuadernos Salmantinos de Filosofía sin limitación, para todas las ediciones actuales y futuras de la misma y tanto en formato papel como en formato electrónico, para un ámbito mundial y durante todo el periodo de vigencia de los derechos de autor. El autor se compromete a no hacer uso ni en parte ni al completo, ni en español ni en

cualquier otra lengua, del manuscrito publicado sin previo consentimiento por escrito del Director de la Revista, y para su uso se compromete a citar la fuente original.

4. El autor acepta las posibles revisiones del texto que hubieran de realizarse para su publicación, derivadas del proceso de revisión por pares que la revista tiene establecido, en el plazo previsto por la misma.
5. De conformidad con la Ley Orgánica 3/2018, de Protección de Datos Personales y garantía de los derechos digitales y del Reglamento (UE) 2016/679 del Parlamento Europeo y del Consejo, de 27 de abril de 2016, relativo a la protección de las personas físicas en lo que respecta al tratamiento de datos personales y a la libre circulación de estos datos, el Autor autoriza a la revista a la publicación, junto con su artículo, de los datos personales necesarios que identifican al mismo (nombre, apellidos, institución de filiación, ciudad, país, correo electrónico, número ORCID, y breve C-V, cuando proceda).

POLÍTICA DE AUTOARCHIVO Y ACCESO ABIERTO

1. **Versión auto-archivo:** Color Romeo: verde. Pre-print y Post-print versión editorial.
 - El autor está autorizado a reproducir su artículo completo, incluyendo siempre un enlace al artículo en SUMMA (Repositorio Documental UPSA).
 - Podrá archivar en web personal, repositorio institucional y repositorio temático.
 - La fuente debe estar claramente reconocida.
 - Cualquier cambio o excepción a la política de la Revista podrá ser negociado por el autor.
2. El contenido de esta Revista, excepto que se establezca de otra forma, cuenta con una **Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin obras derivadas 3.0 España**.

ARTÍCULOS

RECEPCIÓN DE MANUSCRITOS

1. Los artículos se enviarán en formato Word directamente a la plataforma OJS, al siguiente enlace: <https://revistas.upsa.es/index.php/cuadernosalmantinos/about/submissions>
En caso de dificultad, se pueden remitir a: cuadernosalmantinos@upsa.es
-Fecha límite para la recepción de artículos: **15 de octubre de 2026**.
2. Es preciso enviar tres archivos:
 - 2.1. Un archivo que incluya:
 - En la primera página: título y traducción al inglés, nombre y apellidos del autor, grado académico, cargo actual, institución a la que pertenece, direcciones electrónica y postal.
 - En la segunda página: 1. Resumen y Palabras clave. 2. Traducción al inglés (Abstract y Keywords).
 - Tercera página: cuerpo del trabajo.

2.2. Otro archivo sólo contendrá el título, los resúmenes y palabras clave en el idioma del artículo y en inglés, y el cuerpo del trabajo. Se evitará cualquier tipo de indicio que de alguna manera revele la autoría del manuscrito a los evaluadores. Las citas referentes al propio autor deben aparecer anonimizadas, del modo que sigue: AUTOR y año de publicación de la obra.

2.3. Además, se adjuntará, escaneada, una **carta de presentación** solicitando que el manuscrito sea tenido en consideración, y responsabilizándose de su autoría. Se señalará brevemente en qué consiste la aportación intelectual del trabajo remitido y se declarará el no envío simultáneo del manuscrito a otra revista. Firmado, lugar y fecha.

PRESENTACIÓN DE MANUSCRITOS

- 1. Idioma:** La Revista publica principalmente en español, pero acepta trabajos en inglés, francés, alemán, italiano y portugués.
- 2. Extensión:** Los artículos no deben sobrepasar las 12.000 palabras, incluyendo el resumen, las notas y la lista de referencias bibliográficas.

3. Estructura:

- 3.1.** La primera página debe contener, por este orden y según la grafía señalada:

-**TÍTULO:** En el idioma del artículo (centrado, en mayúscula y en negrita). Separar título y subtítulo con dos puntos.

-**TÍTULO** en inglés: (Centrado, en mayúscula y en cursiva). Irá en Castellano, si el idioma original es inglés.

-Nombre(s) y apellido(s) del autor(es): (en versalitas). En caso de que haya varios autores, indicar el responsable de la correspondencia. El editor respetará el nombre de pluma elegido por el autor, con el fin de evitar los problemas de recuperación en las bases de datos en lengua inglesa.

-Grado académico: (Escrito de forma íntegra y en minúscula. Ej.: Doctor en, Licenciado en...)

-Cargo actual o puesto de responsabilidad ocupado: (Escrito de forma íntegra y en minúscula. Ej.: Catedrático, Profesor Asociado, Director...)

-Institución a la que pertenece y Lugar de trabajo: (Nombre del Centro, Departamento, Institución. Ciudad y País)

-Correo electrónico.

- ORCID

-Dirección postal.

- 3.2.** Segunda página:

-**Resumen:** entre 100 y 175 palabras, en el idioma del artículo y en inglés (Abstract). Si el idioma del artículo es el inglés, entonces el resumen va también en castellano.

-**Palabras clave:** entre 4 y 8 (por orden alfabético), en el idioma del artículo y en inglés (Keywords). Si el idioma del artículo es el inglés, entonces las palabras clave van también en castellano. Empleo, preferentemente, de tesoro o lista de

encabezamientos de materias ampliamente conocida y usada en la especialidad, por ejemplo, el *Tesoro de la Unesco*, *The Philosopher's Index Thesaurus*...

3.3. Tercera página:

-Cuerpo del trabajo: texto.

-Referencias bibliográficas, si procede.

-En el caso de que se incluyan **agradecimientos** y/o reconocimiento de **apoyo económico y material** (especificar su naturaleza), se abrirá una llamada con asterisco al inicio del texto, mencionándose dichos datos en una nota a pie de página.

4. -Los originales se presentarán con interlineado de 1.5, con tipo de letra Times New Roman 12 en el cuerpo de texto, y 10 en las notas a pie de página.

-Las notas se numeran de modo continuo, en correspondencia con las llamadas en el texto.

-Los apartados se numerarán del modo 1., 2., 3., ..., con mayúsculas sin negrita y los subapartados: 1.1., 1.2., 1.3., ... , 1.1.1., 1.1.2. ... y así sucesivamente: en versalitas sin negrita.

5. Todos los títulos (incluido "Referencias bibliográficas") van en versalitas sin negrita.

6. **Referencias bibliográficas:** Sistema de estilo humanístico (cita-nota). Podrá combinarse con el sistema *Harvard* (autor-fecha). Puede emplearse también el estilo APA vigente.

-Libros:

APELLIDO(S), Nombre o Inicial(es), *Título del libro*. Edición (siempre que no se trate de la primera). (Responsabilidad secundaria: Trad. / Pról. / Intr. de Nombre y Apellido(s)). Lugar de publicación: Editorial, año, páginas.

Ej. CHISHOLM, Roderick M., *Theory of Knowledge*. 3ª ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1989, 51-52.

-Capítulos de libro:

APELLIDO(S), Nombre o Inicial(es), "Título del capítulo". En: APELLIDO(S), Nombre o Inicial(es) (Ed.), *Título del libro*. Edición (siempre que no se trate de la primera). Lugar de publicación: Editorial, año, páginas.

Ej. RESCHER, Nicholas, "Chisholm's Ontology of Things". En: HAHN, Lewis E. (Ed.), *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*. Chicago / La Salle (Illinois): Open Court, 1997, 187-199.

-Revistas:

APELLIDO(S), Nombre o Inicial(es), "Título del artículo". *Nombre de la revista*, volumen, número, año, páginas.

Ej. CHISHOLM, Roderick M., "The Place of Epistemic Justification". *Philosophical Topics*, 14, 1986, 85-92.

-Números monográficos de revista:

APELLIDO(S), Nombre o Inicial(es), "Título del artículo". En: APELLIDO(S), Nombre o Inicial(es) (Ed.), *Título del volumen monográfico*. Número Monográfico: *Nombre de la Revista*, volumen, número, año, páginas.

Ej. MULLIGAN, K.; SMITH, B., "A Husserlian Theory of Indexicality". En: DAVID, M.; STUBENBERG, L. (Eds.), *Philosophische Aufsätze zu Ehren von Roderick M. Chisholm*. Número monográfico: *Grazer Philosophische Studien*, 28, 1986, 133-164.

-Lista de referencias bibliográficas:

En esta lista sólo se incluyen los trabajos citados en el texto. Las referencias deben ser escritas en orden alfabético por el apellido del autor. Las referencias múltiples del mismo autor se ordenarán por año de publicación, empezando por la más antigua. Si el año de la publicación también es el mismo, se han de diferenciar escribiendo una letra a, b, c, etc., después del año.

Ej.

CHISHOLM, Roderick M., *Person and Object: A Metaphysical Study*. Chicago / La Salle (Illinois): Open Court, 1976.

_____, "Epistemic Principles". *Dialectica*, 35, 1981a, 341-345.

_____, "The Paradox of Analysis: A Solution". *Metaphilosophy*, 12, 1981b, 1-7.

_____, "Epistemic Reasoning". *Dialectica*, 36, 1982a, 169-77.

_____, *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982b.

_____, "On the Nature of the Psychological". *Philosophical Studies*, 43, 1982c, 155-164.

7. Recursos electrónicos:

-Monografías electrónicas:

Responsabilidad principal, *Título*. [Tipo de soporte]. Edición. Lugar de publicación: Editorial, fecha de publicación (fecha de actualización / revisión, si la hubiera). <Disponibilidad y acceso, obligatorio en los documentos en línea; opcional en los demás casos>. [Fecha de consulta, obligatorio en los documentos en línea; opcional en los demás casos]. Número normalizado.

Ej. GOLDMAN, Alvin, *Knowledge in a Social World*. [en línea]. Oxford: Oxford University Press, 2012-08-05. <<http://ebookbrowse.com/alvin-i-goldman-knowledge-in-a-social-world-pdf-d377480980>>. [Consulta: 28 feb. 2013]. ISBN: 0-19-823777-4.

-Contribuciones en monografías electrónicas:

Responsabilidad principal, «Título de la contribución». En: Responsabilidad principal del documento fuente, *Título del documento fuente*. [Tipo de soporte]. Edición. Lugar de publicación: Editorial, fecha de publicación (fecha de actualización / revisión, si la hubiera). <Disponibilidad y acceso, obligatorio en los documentos en línea; opcional en los demás casos>. [Fecha de consulta, obligatorio en los documentos en línea; opcional en los demás casos]. Número normalizado.

Ej. GRECO, John, «Virtue Epistemology». En: ZALTA, Edward N., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [en línea]. Stanford (Ca.): Stanford University, 1999 (actualización 12 en. 2012).

<<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/epistemology-virtue/>>. [Consulta: 28 feb. 2013]. ISSN: 1095-5054.

-Artículos en revistas electrónicas:

Responsabilidad principal, «Título del artículo». *Título de la revista*. [Tipo de soporte], volumen, número, año, páginas correspondientes si las hubiera. <Disponibilidad y acceso, obligatorio en documentos en línea; opcional en los demás casos>. [Fecha de consulta, obligatorio en los documentos en línea; opcional en los demás casos]. Número normalizado.

Ej. CORDERO, Ronald, «Kant and the Expression of Imperatives». *Sorites*. [en línea], 20, 2012-03-20, 117-124. <http://www.sorites.org/issue_20/cordero.htm>. [Consulta: 28 feb. 2013]. ISSN: 1135-1349.

-DOI: Identificar en caso de que el documento lo posea.

Ej. BATTALY, Heather, "Sosa's Reflective Knowledge: How damaging is Epistemic Circularity?". *Synthese*, 188, 2, sept. 2012, 289-308. DOI: 10/1007/s11229-011-9928-2.

8. Citas textuales:

-Todo dato o idea tomado de otro autor debe ser escrupulosamente tratado, y citado de forma conveniente.

-Cuando se citen textos en un idioma distinto al del manuscrito en el que se trabaja, deberá hacerse en el idioma original del texto. Podrá ofrecerse una traducción del mismo, bien a continuación del original entre paréntesis, bien en nota.

-Todas las citas textuales directas incluidas en el cuerpo del texto irán entre "comillas voladas", y se compondrán en letra redonda.

-Si el texto de la cita es largo (más de tres-cuatro líneas), se situará en un párrafo aparte en cuerpo menor (Times New Roman 10) con interlineado sencillo y sangría a la izquierda de 1 cm, y sin comillas.

9. En caso de que los manuscritos contengan textos en griego, caracteres de otras lenguas o fórmulas lógicas, se empleará una fuente Arial Unicode.

10. Algunas abreviaturas:

Capítulo(s): cap. (caps.) / Confróntese: cfr. / Colaboradores: Cols. / Compilador(es): Comp. (Comps.) / Coordinador(es): Coord. (Coords.) / Editor(es): Ed. (Eds.) / Segunda edición: 2ª ed. / Edición revisada: Ed. Rev. / En el mismo lugar: *ibid.* / et altera: et al. / Introducción: Intr. / Obra citada: *op. cit.* / Página(s): p. (pp.) / Parágrafo: § / Parte: Pt. / Prólogo: Pról. / Reporte técnico: Rep. Téc. / Sin fecha: s.f. / Suplemento: Supl. / Traducción de: Trad. / Véase: v. / Volumen(es): Vol. (Vols.)

PROCESO DE EVALUACIÓN POR PARES Y PUBLICACIÓN

1. Habrá acuse de recibo del original por parte de la Revista.
2. El editor hará una primera valoración del manuscrito, evaluando su pertinencia y calidad. Se verificará que cumpla las normas para la presentación de originales que figuran en las instrucciones a autores, y se procederá al cotejo de la documentación requerida. Una vez conforme lo anterior, se remitirá el artículo a los evaluadores.
3. -Los manuscritos, tanto de artículos como de notas críticas, serán sometidos a una evaluación externa y anónima, doble ciego, por parte de dos especialistas en la materia

objeto de estudio. Se acepta que el autor recomiende o recuse el nombre de potenciales revisores, eludiendo a aquel que de alguna manera pueda hacer una crítica sesgada ya sea a favor o en contra.

-La guía e instrucciones remitidas a los revisores aparecerán publicadas tanto en el volumen impreso como en la página web de la revista.

-Los artículos solicitados expresamente por la Redacción no estarán sujetos a revisión.

4. Se evaluará el contenido, la calidad metodológica y el estilo. Los temas deberán ajustarse estrictamente a materias de carácter filosófico.
5. Se informará al autor sobre los resultados de la evaluación de los expertos.
6. A tenor de los informes recibidos, el Consejo de Redacción determinará la conveniencia de su aceptación definitiva. La evaluación positiva por parte de los pares no compromete a la Revista a la publicación del texto. También decidirá si son seleccionados para la publicación del volumen del año en curso o de uno ulterior. Esto último dependerá de la fecha de recepción del original, del volumen de trabajos recibidos, y de motivos tales como la publicación de ediciones monográficas, volúmenes de homenaje... La decisión del Consejo de Redacción es inapelable.
7. Una vez aceptado el artículo o la nota crítica se le comunicará al autor, y se le facilitará un documento de cesión de derechos.
8. El autor recibirá las galeras del texto con el fin de que corrija errores tipográficos y de carácter menor. No podrá haber modificación sustancial alguna. El texto revisado deberá ser devuelto en un plazo no superior a diez días desde su recepción.
9. El volumen se publica en el **mes de marzo**.
10. El Consejo de Redacción se reúne al menos una vez al año.

PERÍODOS DE CARENCIA

Se establece un período de carencia o espera de un año para los siguientes supuestos:

- La publicación de un artículo en un libro u otra publicación
- La publicación de un artículo por un mismo autor.

NOTAS CRÍTICAS

1. Encabezamiento: Título relativo al contenido de la obra reseñada y traducción al inglés, Resumen / Abstract (no superior a 100 palabras) y Palabras clave / Key Words (no más de 5).
2. Descripción de la obra objeto de crítica:
 APELLIDO(S), Nombre o Inicial(s), *Título del libro*. (Responsabilidad secundaria).
 Lugar de publicación: Editorial, año, número de páginas.
 Ej. CHISHOLM, Roderick M., *On Metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, 173 pp.

3. Al inicio del manuscrito indicar el nombre y apellidos del autor, grado académico, cargo actual, institución a la que pertenece, direcciones electrónica y postal. ORCID
4. Se enviarán en formato Word a la siguiente dirección electrónica: cuadernosalmantinos@upsa.es
5. Fecha límite para la recepción: **15 de octubre de 2026**.
6. **Idioma:** Español, inglés, francés, alemán, italiano y portugués.
7. Extensión: Oscilarán entre un mínimo de 2.500 y un máximo de 5000 palabras.
8. No se aceptarán notas críticas de libros con más de cuatro años de antigüedad.
9. Se aceptan notas a pie de página. Seguir las indicaciones formales del apartado "Referencias bibliográficas".
10. Interlineado 1.5, letra Times New Roman 12 en el cuerpo del trabajo, y 10 en las notas a pie de página. Las notas se numeran de modo continuo, en correspondencia con las llamadas en el texto.

RESEÑAS

1. **Encabezamiento: Título relativo al contenido y traducción al inglés.**
2. Descripción de la obra reseñada. Seguirá el mismo modelo que el indicado en el apartado anterior sobre las Notas críticas
3. Al inicio del manuscrito indicar el nombre y apellidos del autor, grado académico, cargo actual, institución a la que pertenece, direcciones electrónica y postal. ORCID
4. Se enviarán en formato Word a la siguiente dirección electrónica: cuadernosalmantinos@upsa.es
5. Fecha límite para la recepción: **1 de diciembre de 2026**.
6. **Idioma:** Español, inglés, francés, alemán, italiano y portugués.
7. **Extensión:** Oscilarán entre un mínimo de 1.000 y un máximo de 2.500 palabras.
8. No se aceptarán reseñas de libros con más de cuatro años de antigüedad.
9. Se aceptan notas a pie de página.
10. Listado de referencias bibliográficas: Seguir las indicaciones formales del apartado "Referencias bibliográficas".
11. Interlineado 1.5, letra Times New Roman 12 en el cuerpo del trabajo, y 10 en las notas a pie de página. Las notas se numeran de modo continuo, en correspondencia con las llamadas en el texto.

TRADUCCIONES

Solo se reciben traducciones al español de textos escritos originalmente en otros idiomas. Es importante que el traductor se asegure de que los derechos de autor del texto que se traduce permiten su traducción y publicación en la Revista. Esta información debe ser anexada en la propuesta para pasar la primera revisión por parte del Comité Editorial.

El manuscrito se presentará del siguiente modo:

1. **Título en español del texto traducido.** El título original del texto traducido se indicará en una nota a pie de página al final del título en español.
2. Fecha de la primera edición del texto traducido o, en su defecto, fecha aproximada de composición precedida por "circa".
3. **Nombre completo del autor del texto traducido.**
4. Debajo se escribirá: "**Traducción e introducción** (si es el caso) **de**" seguido del **nombre completo del traductor**, grado académico más alto obtenido, afiliación institucional, dirección postal y de correo electrónico, número ORCID.
5. Si la traducción va precedida de una Introducción, esta última deberá incluir un Resumen y Palabras Clave.
 - 5.1. Resumen: El resumen debe tener entre 150 y 200 palabras en un solo párrafo. El resumen no debe contener abreviaturas indefinidas o referencias no especificadas.
 - 5.2. Palabras clave: una lista de cinco a siete descriptores que se utilizan con fines de indexación.

Formato del texto:

1. El archivo debe enviarse en MS Word 2003-2010 o .docx.
2. Fuente: Times New Roman 12 puntos en el cuerpo del texto; Times New Roman 10 puntos en notas al pie.
3. Espaciado: 1.5.
4. Las notas al pie del texto estarán numeradas consecutivamente.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA

Annual Journal of the Faculty of Humanities and Social Sciences (Philosophy),

Salamanca, Spain

Vol. 52, 2025, ISSN: 0210-4857

E-ISSN: 2660-9509

AUTHOR GUIDELINES**ETHICAL CONDITIONS**

1. The manuscript must be unpublished, it will not have been published in Spanish or in any other language, neither in part nor in its entirety, nor will it have been proposed for publication in any other medium simultaneously.

Exceptionally, if so agreed by the Editorial Board, unpublished works, translations, etc. may be published, taking into account the high degree of academic interest that they may have. In this case, the corresponding permission will be necessary and the reference to the original publication will be included in the document.

2. The Author guarantees to be the only person involved in the creation of the manuscript, and that it does not infringe or violate moral rights or copyrights of third parties, promising to hold the publisher harmless otherwise. If the article is signed by several authors, they acknowledge that all of them have contributed intellectually to its preparation, and that all of them have read and approved the submitted manuscript.
3. The author will assign exclusively and free of charge all the patrimonial rights (reproduction, translation, distribution, public communication and transformation) to the Journal Cuadernos Salmantinos de Filosofía without limitation, for all current and future editions of the same and both in paper format as in electronic format, for a global scope and during the entire period of validity of copyright. The author agrees not to make use of the published manuscript in part or in full, in Spanish or in any other language, without the prior written consent of the Director of the Journal, and for its use he / she agrees to cite the original source.
4. The author accepts the possible revisions of the text that should be carried out for its publication, derived from the peer review process that the journal has established, within the term established by the journal.
5. In accordance with Organic Law 3/2018, on the Protection of Personal Data and guarantee of digital rights and Regulation (EU) 2016/679 of the European Parliament and of the Council, of April 27, 2016, regarding the protection of natural persons with regard to the processing of personal data and the free circulation of these data, the Author authorizes the journal to publish, together with its article, the necessary personal data that identify it (name, surname, Institution of affiliation, city, country, email, ORCID number, and brief CV, when applicable).

SELF-ARCHIVING AND OPEN ACCESS POLICY

1. Self-archiving version: Dulcinea. ROMEO colour: green. Pre-print and post-print publishing version.
 - The author is authorized to reproduce his or her article in full; he or she must always include a link to the article in SUMMA (the document repository of the Pontifical University of Salamanca).
 - The file can be stored on a personal website, institutional repository or subject repository.
 - The source must be clearly recognized.
 - Any change or exception to the journal's policy may be negotiated by the author.
2. Unless established in another form, the journal's content is covered by a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Spain licence.

ARTICLES

RECEIPT OF MANUSCRIPTS

1. Articles Articles will be sent in Word format directly to the OJS platform, to the following link: <https://revistas.upsa.es/index.php/cuadernosalmantinos/about/submissions>
In case of difficulty, they can be forwarded to the e-mail: cuadernosalmantinos@upsa.es
-Deadline for the receipt of articles: **15 October**.
2. It is necessary to send three files:
 - 2.1. One file that includes:
 - On the first page: title and translation into English, first name and last name of the author, academic qualification level, current post, institutional affiliation and email and postal addresses.
 - On the second page: 1. Abstract and key words. 2. English translation of the Abstract and Keywords.
 - Third page: main body of the work.
 - 2.2. Another file will contain only the title, the abstracts and key words in the original language and in English, along with the main body of the work. Any kind of indication that reveals authorship of the manuscript by any means to the reviewers must be avoided. Citations relating to the author must be anonymized in the following manner: AUTHOR and publication year of the work.
 - 2.3. Furthermore, a scanned **cover letter** requesting that the manuscript be considered and asserting authorship must be included. This will briefly describe the intellectual contribution of the work submitted and declare that the manuscript has not been simultaneously submitted to another journal. The letter will be signed with place and date of signature.

PRESENTATION OF MANUSCRIPTS

- 1. Language:** The journal is published principally in Spanish, but it accepts works in English, French, German, Italian and Portuguese.
- 2. Manuscript length:** Articles must not exceed 12,000 words, including the abstract, notes and list of bibliographic references.
- 3. Structure:**

3.1. The first page should contain, in this order and according to the specified formatting:

- **TITLE:** In the language of the article (centred, in capital letters and bold). Separate the title and subtitle with a colon.
- **TITLE** in English or Spanish if the paper is writing in English: (centred, in capital letters and italics).
- First name(s) and last name(s) of the author(s): (centred and in block capitals). Where there are several authors, indicate the corresponding author. The editor will respect the pen name chosen by the author, in order to avoid problems in locating the work in English-language databases.
- Academic qualification level (Written in full and in lower case. For example: Doctor of; Graduate in)
- Current post or position of responsibility occupied: (Written in full and in lower case. For example: Professor; Associate Professor; Director)
- Institutional affiliation and place of work: (Name of the department, faculty and institution. City and Country)
- ORCID
- E-mail address
- Postal address

3.2. Second Page

- **Abstract:** between 100 and 175 words, in the original language and in English. If the language of the article is English, then the abstract is also in Spanish.
- **Keywords:** between 4 and 8 (in alphabetical order), in the original language of the article and in English. If the language of the article is English, then the keywords are also in Spanish. Preferably use a thesaurus or list of subject headings that are widely known and used in the specialism—for example, the *Unesco Thesaurus*; *The Philosopher's Index Thesaurus*.

3.3. Third page:

- **Main body of the work:** text.
- **List of bibliographic references** , if applicable.

- In the event that **acknowledgements** or recognition of **financial and material support** are included (the nature of which must be specified), an asterisk will be placed at the end of the title, linking to a footnote with the details.
- 4. - Manuscript originals are to be presented with a line spacing of 1.5 and Times New Roman font (size 12 for the main body of text, and size 10 for the footnotes).
- Footnotes are to be numbered continuously and correspond to the numbering placed in the text.
- Sections should be numbered as **1., 2., 3., etc.**, with capital letters, and subsections as **1.1., 1.2., 1.3., etc.; 1.1.1., 1.1.2. etc.** and so on, with block capitals and without bold .
- 5. **Bibliographic References:** The journal uses the notes and bibliography style. This can be combined with the Harvard system(author-date). The current APA style can also be used.

-Books:

LAST NAME(S), First Name or Initial(s), *Title of the Book*. Edition (if it is not the first). (Secondary authorship: Trans. / Prol. / Intr. by First Name and Last Name (s)). Place of publication: Publisher, year, pages.

Example: CHISHOLM, Roderick M., *Theory of Knowledge*. 3rd ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1989, 51-52.

-Book chapters:

LAST NAME(S), First Name or Initial(s), "Title of the chapter". In: LAST NAME(S), First Name or Initial(s) (Ed.), *Title of the Book*. Edition (if it is not the first). Place of publication: Publisher, year, pages.

Example: RESCHER, Nicholas, "Chisholm's Ontology of Things". In: HAHN, Lewis E. (Ed.), *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*. Chicago / La Salle (Illinois): Open Court, 1997, 187-199.

Journals:

LAST NAME(S), First Name or Initial(s), "Title of the article". *Name of the journal*, volume, issue number, year, pages.

Example: CHISHOLM, Roderick M., "The Place of Epistemic Justification". *Philosophical Topics*, 14, 1986, 85-92.

-Special issues of journals:

LAST NAME(S), First Name or Initial(s), "Title of the article". In: LAST NAME(S), First Name or Initial(s) (Ed.), *Title of special issue*. Special issue: *Name of the journal*, volume, issue number, year, pages.

Example: MULLIGAN, K.; SMITH, B., "A Husserlian Theory of Indexicality". In: DAVID, M.; STUBENBERG, L. (Eds.), *Philosophische Aufsätze zu Ehren von Roderick M. Chisholm*. Special issue: *Grazer Philosophische Studien*, 28, 1986, 133-164.

-List of bibliographic references:

This list should only include the works cited in the text. References should be written in alphabetical order according to author last name. Multiple references from the same author are sorted by year of publication, starting with the oldest. If the year of publication is also the same, works should be differentiated by writing a letter a, b, c, etc., after the year.

Example:

CHISHOLM, Roderick M., *Person and Object: A Metaphysical Study*. Chicago / La Salle (Illinois): Open Court, 1976.

- , "Epistemic Principles". *Dialectica*, 35, 1981a, 341-345.
- , "The Paradox of Analysis: A Solution". *Metaphilosophy*, 12, 1981b, 1-7.
- , "Epistemic Reasoning". *Dialectica*, 36, 1982a, 169-77.
- , *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982b.
- , "On the Nature of the Psychological". *Philosophical Studies*, 43, 1982c, 155-164.

6. Electronic resources:**-Electronic monographs:**

Primary author, *Title*. [Format type] Edition. Place of publication: Publisher, date of publication (date of update/revision, if any). <Availability and access; obligatory for online documents and optional in other cases>. [Dated consulted; obligatory for online documents and optional in other cases]. ISBN.

Example: GOLDMAN, Alvin, *Knowledge in a Social World*. [online]. Oxford: Oxford University Press, 2012-08-05. <<http://ebookbrowse.com/alvin-i-goldman-knowledge-in-a-social-world-pdf-d377480980>>. [Consulted: 28 Feb. 2013]. ISBN: 0-19-823777-4.

-Contributions in electronic monographs:

Primary author, "title of the contribution". In: Primary author/editor of the source document, *Title of the source document*. [Format type]. Edition. Place of publication: Publisher, date of publication (date of update/revision, if any).

<Availability and access; obligatory for online documents and optional in other cases>. [Dated consulted; obligatory for online documents and optional in other cases]. ISBN.

Example: GRECO, John, "Virtue Epistemology". In: ZALTA, Edward N., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online]. Stanford (Ca.): Stanford University, 1999 (updated on 12 Jan. 2012). <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/epistemology-virtue/>>.

[Consulted: 28 Feb. 2013]. ISSN: 1095-5054.

-Articles in electronic journals:

Primary author, "Title of the article". *Title of the journal*. [Format type], volume, issue number, year, corresponding page numbers, if there are any. <Availability and access; obligatory for online documents and optional in other cases>. [Date consulted; obligatory for online documents and optional in other cases]. ISBN.

Example: CORDERO, Ronald, "Kant and the Expression of Imperatives". *Sorites*. [online], 20, 2012-03-20, 117-124. <http://www.sorites.org/issue_20/cordero.htm>. [Consulted: 28

Feb. 2013]. ISSN: 1135-1349.

-DOI: Include this if the document has one.

Example: BATTALY, Heather, "Sosa's Reflective Knowledge: How damaging is Epistemic Circularity?". *Synthese*, 188, 2, Sept. 2012, 289-308. DOI: 10/1007/s11229-011-9928-2.

7. Quotations:

- Any information or idea taken from another author must be handled carefully and cited in a suitable form.
- When quoting texts in a language other than that of the submitted manuscript, the quotation should be in the original language of the quoted text. A translation of it may be provided either after the original in parentheses or in a note.
- All direct quotations (less than three lines) included in the text will appear between double quotation marks and be set in roman typeface.
- If the text of the quotation is long (more than three lines), it is presented as a separate paragraph with a smaller font size (Times New Roman 10), with single line spacing, indent left 1 cm and without quotation marks.

8. Where manuscripts contain texts in Greek, characters from other languages or logical formulas, an Arial Unicode font will be used.

9. Some abbreviations:

Chapter(s): chap. (chaps.) / Compare: cf. / Collaborators: Collabs. / Compiler(s): Comp. (Comps.) Coordinator(s): Coord. (Coords.) / Editor(s): Ed. (Eds.) / Second edition: 2nd ed. / Revised Edition Rev. Ed. / In the same place: *ibid.* / et altera: et al. / Introduction: Intr. / In the work cited: *op. cit.* / Page(s): p. (pp.) / Paragraph: § / Part: Pt. / Prologue: Prpl. / Technical report: Tec. Rep. / No date: n.d. / Supplement: Suppl. / Translation by: Trans. / See: See / Volume(s): Vol. (Vols.)

PEER REVIEW PROCESS AND PUBLICATION

- 1.** Acknowledgement of receipt of the original will be made by the journal.
- 2.** The editor will make an initial assessment of the manuscript, evaluating its relevance and quality. The editor will verify that it meets the standards for the presentation of originals that are contained in the instructions for authors and will then collate the required documentation. Once these requirements have been met, the article will be sent to the reviewers.

- 3.** - The manuscripts of both articles and critical notes will undergo an external and anonymous double-blind review by two specialists in the field under study. It is acceptable for the author to recommend or object to the naming of potential reviewers, avoiding any who may make an evaluation that is either biased in favour or prejudiced against.
 - The guide and instructions sent to the reviewers will be published both in the printed volume and on the website of the magazine.
 - Articles requested expressly by the Editorial Board will not be subject to review.
- 4.** Content, methodological quality and style will be evaluated. Subjects must strictly conform to matters of a philosophical nature.
- 5.** The author will be informed about the results of the reviewers' evaluations.
- 6.** Based on the reports received, the Editorial Board will determine the appropriateness of definitively accepting the article. A positive evaluation by the peer reviewers does not commit the journal to publishing the text. A decision will also be made as to whether texts will be selected for publication in the current year's volume or in the subsequent volume. This decision will depend on the date of receipt of the original, on the volume of works received, and on factors such as the publication of special issues, tribute volumes and so forth. Decisions made by the Editorial Board cannot be appealed.
- 7.** Once an article or critical note has been accepted, the author will be notified and sent a document for rights transferral.
- 8.** The author will receive the proofs of the text in order to correct minor and typographical errors. No substantial modification may be made. The revised text should be returned in no more than two weeks from the date of its receipt.
- 9.** Volumes are published in March. Authors of articles will receive a link to download a free copy of his or her contribution to the journal volume.
- 10.** The Editorial Board meets at least once a year.

WAITING PERIOD

A grace or waiting period of one year is established for the following cases:

- The publication of an article in a book or other publication
- The publication of an article by the same author.

CRITICAL NOTES

- 1.** Header Title and translation into English, Abstract (this will consist of the bibliographic reference of the book under study) and Key Words (no more than 5).
- 2.** Documents will be sent in Word format to the following email address: cuademossalmantinos@upsa.es

3. Deadline for receipt: **15 October**.
4. **Language:** Spanish, English, French, German, Italian and Portuguese.
5. **Manuscript length:** *Critical notes* range in length between a minimum of 2,500 and a maximum of 5,000 words.
6. Critical notes of books that are more than four years old will not be accepted.
7. Footnotes are acceptable. Follow the formatting instructions in the of the "Bibliographic references" section.
8. Use 1.5 line-spacing and Times New Roman (size 12 for the body of the work and size 10 for the footnotes). Footnotes are to be numbered continuously and correspond to the numbering placed in the text.
9. Description of the work the under study:
 LAST NAME(S), First Name or Initial(s), *Title of the Book*. (Secondary authorship). Place of publication: Publisher, year, number of pages.
 Example: CHISHOLM, Roderick M., *On Metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, 173 pp.
10. At the end of the manuscript, indicate the first name and last name of the author, academic qualification level, current position, institutional affiliation and email and postal addresses.
11. Volumes are published in March. Authors of articles will receive a link to download a free copy of his or her contribution to the journal volume.

Reviews

1. Heading: Title related to the content and English translation.
2. Documents will be sent in Word format to the following email address: cuademossalmantinos@upsa.es
3. Deadline for receipt: **1 December**.
4. **Language:** Spanish, English, French, German, Italian and Portuguese.
5. **Manuscript length:** *Reviews* range in length between a minimum of 1,000 and a maximum of 2,500 words.
6. Reviews of books that are more than four years old will not be accepted.
7. Footnotes are acceptable. Follow the formatting instructions in the of the "Bibliographic references" section.
8. Use 1.5 line-spacing and Times New Roman (size 12 for the body of the work and size 10 for the footnotes). Footnotes are to be numbered continuously and correspond to the numbering placed in the text.
 The description of the reviewed work will follow the same model as shown in the previous section on critical notes.
9. At the end of the manuscript, indicate the first name and last name of the author, academic qualification level, current position, institutional affiliation and email and postal addresses.

- 10.** Volumes are published in March. Authors of articles will receive a link to download a free copy of his or her contribution to the journal volume.

TRANSLATIONS

Only translations into Spanish of texts originally written in other languages are received. It is important to be clear that the copyright of the text being translated allows its translation and publication in the Journal. This information must be annexed in the proposal to pass the first review by the Editorial Board.

The **manuscript** should be presented so as to include:

1. **Title of the translated text in Spanish.** A footnote should be inserted at the end of the title in Spanish. The original title of the translated text should be included in the footnote.
2. Date of the first edition of the translated text, or, in the absence of this, approximate date of composition preceded by 'circa'.
3. **Full name of the author of the translated text.**
4. Below it will be written: "**Translation** (or **Introduction**) of" followed by the **full name** of the translator, highest academic degree attained, institutional affiliation, postal and email address, ORCID number.
5. If the translation is preceded by an Introduction, the latter should include an Abstract and Keywords.
 - 5.1. Abstract: The abstract should have between 150 and 200 words in a single paragraph. The abstract should not contain any undefined abbreviations or unspecified references.
 - 5.2. Keywords: A 5-7 list of descriptors which are used for indexing purposes.

Text Layout

1. The file must be sent in MS Word 2003-2010 or .docx.
2. Font: Times New Roman 12 points in the body of the text; Times New Roman 10 points in footnotes.
3. Spacing: 1.5.
4. Footnotes to the text are numbered consecutively.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA

Revista anual de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales (Filosofía)

Universidad Pontificia de Salamanca - Salamanca / España

Vol. 53, 2026, ISSN: 0210-4857

E-ISSN: 2660-9509

INSTRUCCIONES PARA LOS REVISORES

Estimado revisor:

Con el fin de garantizar la calidad científica de nuestra Revista, solicitamos su cooperación con el Consejo de Redacción. Estimamos su juicio académico como una aportación imprescindible para fundamentar la decisión final respecto a la publicación del manuscrito remitido.

Los revisores son elegidos de acuerdo con los siguientes criterios: (i) reconocida solvencia en el área o tema de estudio del artículo; (ii) que el revisor no sea el objeto de la crítica del autor; (iii) imparcialidad respecto al tema, metodología y contenido del artículo; (iv) que el revisor no sea colega del autor o que exista algún tipo de conflicto de intereses que pueda comprometer la neutralidad de su valoración.

El sistema de arbitraje empleado por *Cuadernos salmantinos de filosofía* es el de doble ciego, en el que la identidad de autor y revisor es desconocida por ambas partes.

Tanto si acepta como si rehúsa evaluar el artículo sometido a su consideración ha de comunicarlo al editor en el plazo de una semana. La dirección electrónica para comunicarse con el editor de la revista es la siguiente: cuadernossalmantinos@upsa.es

Si acepta revisar el artículo que le hemos enviado, por favor complete y envíe a la dirección anterior los dos documentos que siguen: “Compromisos adquiridos por el revisor” y “Guía para la revisión”.

En nombre de la Dirección de *Cuadernos salmantinos de filosofía*, agradecemos profundamente su tiempo y su esfuerzo.

El Consejo de Redacción

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA

Revista anual de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales (Filosofía)

Universidad Pontificia de Salamanca - Salamanca / España

Vol. 53, 2026, ISSN: 0210-4857

E-ISSN: 2660-9509

COMPROMISOS ADQUIRIDOS POR EL REVISOR

DON/DOÑA _____, con
D.N.I n° _____ y domicilio en _____ correo
electrónico _____, tfno. _____ en calidad
de revisor del artículo “ _____”, incluido en el proceso editorial del
volumen _____ de la Revista *Cuadernos salmantinos de filosofía* de la Facultad de Filosofía
de la Universidad Pontificia de Salamanca, con ISSN: 0210-4857, Depósito Legal: S. 643-1974,
hago constar que:

Me comprometo a realizar la evaluación del manuscrito de forma crítica, honesta y constructiva,
de acuerdo con las siguientes normas:

- Los revisores realizarán su informe en el plazo máximo de un mes y con el formato del formulario de revisión que sigue a esta página. Junto con el formulario de revisión enviarán firmado este documento de compromisos adquiridos.
- Cualquier circunstancia que le impidiera cumplir con el citado plazo será comunicada al editor de forma inmediata.
- Los revisores asumen un compromiso de confidencialidad de forma que no podrán divulgar ni durante todo el proceso de evaluación ni con posterioridad al mismo información alguna del manuscrito objeto de revisión.
- En caso de que considere que pudiera existir algún conflicto de intereses por su excesiva proximidad académica, familiar, etc... con el autor del manuscrito deberá ponerlo en conocimiento del editor.
- Si sospechara que el artículo pudiera haber incurrido en plagio deberá igualmente ponerlo en conocimiento del editor a los efectos de su comprobación con los medios técnicos de los que dispone la revista.

Política de privacidad de la Universidad en cumplimiento del Reglamento UE 2016/679 de Protección de Datos:

Responsable del Tratamiento: Universidad Pontificia de Salamanca. c/ Compañía nº 5. 37002-Salamanca

Finalidad: Gestión de mi participación como evaluador de publicaciones

Legitimación y conservación: Ejecución del contrato o relación jurídica y consentimiento del interesado. Los datos proporcionados se conservarán durante los años necesarios para cumplir con las obligaciones legales o hasta que el interesado solicite su supresión.

Destinatarios de los datos y transferencia internacional: No se cederán datos a terceros, salvo obligación legal.

Derechos de los interesados: Acceder, rectificar y suprimir los datos, así como otros derechos relacionados en la información adicional.

Información adicional: Puedes consultar la información adicional y detallada sobre Protección de Datos y nuestra Política de Privacidad en nuestra página web <https://www.upsa.es/protecciondatos>

Delegado de Protección de Datos: Puedes contactar con el DPO de la Universidad Pontificia de Salamanca en la siguiente dirección: dpo@upsa.es.

Fecha y firma _____

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA

Revista anual de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales (Filosofía)

Universidad Pontificia de Salamanca - Salamanca / España

Vol. 53, 2026, ISSN: 0210-4857

E-ISSN: 2660-9509

GUÍA PARA LA REVISIÓN

Datos

-Título del artículo:

-Fecha del dictamen:

-Nombre y apellidos del revisor:

-Institución a la que pertenece:

-Dirección postal:

-e-mail:

-Dictamen: ☐ Aceptado ☐ Aceptado, sujeto a revisión ☐ Rechazado

Formulario

Puntúe de 0 a 10 los siguientes ítems. Si lo considera conveniente, puede hacer un comentario después de cada ítem. Además, tendremos especialmente en cuenta el juicio que usted emita en el apartado “Valoración y comentarios para el autor”.

1. El título representa adecuadamente el contenido al que se refiere el artículo:
2. El título incluye el mayor número posible de palabras clave para facilitar su posterior indización:
3. El resumen representa correctamente la información cualitativa contenida en el documento:
4. La lista de palabras clave enumera adecuadamente las cuestiones tratadas:
5. El trabajo es original. Queda claro en qué se diferencia de estudios previos y qué aporta a lo ya publicado:
6. El trabajo es significativo y relevante:
7. El trabajo presenta claramente sus objetivos:
8. Los contenidos del trabajo se adecúan a los objetivos enunciados:
9. El artículo desarrolla un hilo argumental continuo, claro y ordenado:
10. Las conclusiones del artículo se encuentran adecuadamente argumentadas y justificadas:
11. El autor muestra dominio del tema, y lo acredita con una discusión directa con la bibliografía relevante:
12. Las referencias bibliográficas se encuentran debidamente actualizadas:
13. Las ediciones utilizadas son de reconocida solvencia académica:
14. Se reconocen de manera clara ante el lector las ideas o perspectivas que se han tomado de otras fuentes:
15. La pulcritud formal y la claridad prosística del manuscrito son adecuadas:

Valoración y comentarios para el autor

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA

Annual Journal of the Faculty of Humanities and Social Sciences (Philosophy),

Salamanca, Spain

Vol. 53, 2026, ISSN: 0210-4857

E-ISSN: 2660-9509

GUIDE AND INSTRUCTIONS FOR REVIEWERS

Dear reviewer,

To ensure the scholarly quality of our journal, we request your cooperation with the Editorial Board. We view your academic judgement as making an essential contribution to the basis of the final decision on the publication of the submitted manuscript.

Reviewers are selected in accordance with the following criteria:

(i) recognized competence with regard to the article's area or subject of study; (ii) the reviewer is not the focus of the author's criticism; (iii) impartiality with regard to the subject, methodology and content of the article;

(iv) the reviewer is not a colleague of the author and there is no type of conflict of interests that may compromise the neutrality of the review. Sight should not be lost of the fact that reports must be clear, provide grounds for the judgement issued and offer respectful and constructive comments that are useful for the author. If you believe that there is any reason that would prevent you from properly evaluating the work, please advise the journal that you will be unable to participate in the review.

Cuadernossalmantinos de filosofia uses a system of double-blind peer review, in which the author's and the reviewer's identities are unknown to one another. Please do not forget the need for confidentiality. The article submitted for your consideration is the private property of its author. Prior to the manuscript's publication, do not share or make use of the ideas contained in the original article, and do not make any public assessment of it.

If you deem it appropriate to make a comment that is only for the attention of the Editorial Board, please let us know.

Whether you accept or reject the opportunity to review this article, please send your response to the invitation to the following email address: cuadernossalmantinos@upsa.es. We request that you send your report within a maximum of one month. If this is not possible, and with the goal of facilitating our procedures, we would be grateful if you could let us know as soon as possible.

On behalf of the management of *Cuadernos salmantinos de filosofia*, we greatly appreciate your time and effort.

The Editorial Board

FORM

Give a score of between 0 and 10 to the following items. You may make a comment after each item if you consider it appropriate to do so. Please also pay special attention to the judgement that you make in the section entitled "assessment and comments for the author."

1. The title adequately represents the article's content:
2. The title includes the greatest possible number of keywords to facilitate indexing at a later stage:
3. The abstract accurately represents the qualitative information contained in the document:
4. The list of keywords adequately describes the issues covered:.....
5. The article is original. How it is different to previous studies and what it contributes to what has already been published can be clearly ascertained:
6. The article is significant and relevant:
7. The article clearly sets out its objectives:
8. The content of the article corresponds to its objectives:
9. The article provides a continuous, clear and organized line of argument:
10. The article's conclusions are properly argued and justified:
11. The author exhibits mastery of the subject, and this is accredited by a direct discussion with relevant bibliography:
12. The references are sufficiently up to date:
13. The editions used have a recognized academic reputation:
14. Ideas or perspectives that have been taken from other sources are clearly acknowledged to the reader:
15. In terms of clarity of prose and formal aspects the manuscript is sufficient:

ASSESSMENT AND COMMENTS FOR THE AUTHOR

.....

.....

.....

.....

.....

RECOMMENDATION:

☐ Accepted ☐ Accepted, subject to modifications ☐ Rejected

ÍNDICE
TABLE OF CONTENTS

Presentación
Presentation
ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS Y MODESTO GÓMEZ-ALONSO I-VI

ESTUDIOS
ARTICLES

SECCIÓN MONOGRÁFICA: EPISTEMOLOGÍA DE
VIRTUDES (Modesto Gómez-Alonso, Editor invitado)

La epistemología: sus partes y su diferencia fundamental con la ética
Epistemology: its parts and its fundamental difference from ethics
ERNEST SOSA 5-14

Conocimiento, democracia y riesgo epistémico. Una propuesta de
epistemología política
*Knowledge, democracy and epistemic risk. A proposal for political
epistemology*
FERNANDO BRONCANO 15-42

La respuesta de Sosa al argumento del sueño
Sosa's response to the dream argument
CARLOS CAORSI 43-56

Sobre la defensa de las intuiciones filosóficas <i>On the defense of philosophical intuitions</i> MARÍA DOLORES GARCÍA-ARNALDOS	57-78
Abiertos a lo externo: enactivismo, conocimiento no proposicional y epistemología de virtudes <i>Open to the external: enactivism, non-propositional knowledge and virtue epistemology</i> ALEJANDRO GARCÍA ESCUDERO	79-104
La hiperintensionalidad del conocimiento en la epistemología a dos niveles de Ernest Sosa <i>The hyperintentionality of knowledge in Ernest Sosa's two-level epistemology</i> MANUEL LIZ Y MARGARITA VÁZQUEZ	105-126
Las virtudes de la epistemología de vicios: una panorámica <i>The virtues of vice epistemology: an overview</i> FRANCISCO MIGUEL MACÍAS-POZO	127-154
Hacerse responsable por lo dicho: aserciones aléticas y compromiso discursivo <i>Taking responsibility for what is said: alethic assertions and discursive engagement</i> FREDDY SANTAMARÍA-VELASCO Y GABRIEL JAIME ARANGO RESTREPO	155-168
Fiabilismo robusto de virtudes colectivas <i>Robust collective virtue reliabilism</i> DANI PINO	169-202
¿Es la epistemología de virtudes fiabilista una teoría meritocrática? <i>Is reliabilist virtue epistemology a meritocratic theory?</i> JESÚS NAVARRO Y JUANMA POYATOS	203-230
Metascepticism and the Traditional Epistemological Project: Sosa and Stroud on Standards of Success <i>Metascepticismo y el Proyecto Epistemológico Tradicional: Sosa y Stroud sobre los Estándares de Éxito</i> DAVID PÉREZ CHICO	231-245

SECCIÓN MISCELÁNEA

- Filosofía y Universidad: una relación polémica
Philosophy and university: a polemic relationship
 EDUARDO GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ 249-273
- Sobre el canon en la enseñanza de la filosofía: una defensa del canon a la luz de la mediocridad esencial de las instituciones
On canon in the teaching of philosophy: a defense of canon in the light of the essential mediocrity of institutions
 GERMÁN BULA 275-294
- Fundamentos para una ética profesional de la música: revisión conceptual y propuesta deontológica mínima
Foundations for a professional ethics in music: a conceptual review and a minimal deontological proposal
 JUAN GONZÁLEZ-CASTELAO MARTÍNEZ-PEÑUELA..... 295-329

RESEÑAS REVIEWS

- Implicaciones filosóficas de la ética deliberativa
Philosophical implications of deliberative ethics
 Reseña de: GRACIA, Diego, *El animal deliberativo. Teoría y práctica de la deliberación moral*.
 ANTONIO PINTOR-RAMOS..... 333-337
- Las cartas de zubiri
The zubiri's letters
 Reseña de: ZUBIRI, Xavier, *Epistolario*. Selección y edición de Jordi Corominas y Joan Albert Vicens.
 ANTONIO PINTOR-RAMOS..... 338-342
- Zubiri y la posverdad
Zubiri and post-truth
 Reseña de: NICOLÁS, J. A. y LINARES, R. (eds.), *Zubiri en tiempos de postverdad*.
 ESTEBAN VARGAS ABARZÚA 343-345

Puntos de contacto entre la filosofía y la amistad <i>Contact points between philosophy and friendship</i> Reseña de: BELLI, Laura F. y SUÁREZ TOMÉ, Danila, <i>Filosofía de la amistad. Experiencia, sentido y valor de nuestro vínculo más libre.</i> CARLOS TOMÁS ELÍAS	346-349
Vivir, atravesar la complejidad: una filosofía en movimiento <i>Living, traversing complexity: a philosophy on the move</i> Reseña de: Reynner FRANCO y Domingo HERNÁNDEZ (eds.), <i>La filosofía ante los retos del futuro.</i> ILARIA NAPOLITANO	350-354
La luz que ilumina <i>The light that enlightens</i> Reseña de: Tirado San Juan, Víctor M. (ed.), <i>Ampliación de la razón. Acercamiento histórico y sistemático.</i> CARLOS TAMAMES GRECH.....	355-359
Filosofía, ciencia y literatura: historia de un diálogo en tensión <i>Philosophy, science, and literature: a history of a tense dialogue</i> Reseña de: Christoph STROSETZKI, <i>Literature in Dialogue with the Natural Sciences. Competing Claims from the Early Modern Period to the 20th Century.</i> MANUEL LÁZARO PULIDO.....	360-363
INFORME ESTADÍSTICO ANUAL DEL PROCESO EDITORIAL DE LA REVISTA <i>Cuadernos salmantinos de filosofía</i> STATISTICS Vol. 53, 2026	365
INSTRUCCIONES PARA AUTORES <i>AUTHOR GUIDELINES</i>	367-385
GUÍA E INSTRUCCIONES PARA LOS REVISORES <i>DOUBLE-BLIND PEERS GUIDELINES</i>	387-392