

## Acercamientos éticos al conocimiento

JULIÁN ARTURO LÓPEZ AMOZURRUTIA\*

### INTRODUCCIÓN

El problema es tan antiguo como la filosofía. Desde que el hombre se interroga sobre el ser y sobre la naturaleza de su propio conocimiento, se intuye la dimensión ética del conocimiento. No existe sólo la cuestión retórica de la habilidad para manejar el discurso de manera de resultar convincente, ni en general sobre la responsabilidad humana al ser dueño de su propia acción. Específicamente se pregunta sobre el bien de su conocer, sobre la responsabilidad en el saber y en el comunicar.

Llama la atención, sin embargo, que no se trata de un tema que aparezca ordinariamente en los manuales generales de teoría del

\* Sacerdote de la Arquidiócesis de México. Licenciado en Filosofía y en Teología por el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos. En la Pontificia Universidad Gregoriana obtuvo los grados de licenciatura en Teología Dogmática y doctorado en Teología. Desde el 2001 ha sido profesor de la Universidad Pontificia de México y del ISEE/Universidad Católica Lumen Gentium. Director espiritual adjunto del Seminario Conciliar de México de 2001 a 2007. Coordinador académico del ISEE de 2001 a 2004 y director general del mismo de 2004 a 2007. Rector del Seminario Conciliar de México de 2007 a 2014. Actualmente es canónigo teólogo y bibliotecario del Cabildo de la Catedral Metropolitana de México, además de profesor estable ordinario de la UPM. Autor de numerosos libros y artículos especializados.

conocimiento,<sup>1</sup> donde se discute sobre la naturaleza del conocimiento y sobre el problema crítico, pero no se suele mencionar la dimensión ética del conocimiento. Por otro lado, tampoco en los tratados de ética, donde se suelen abordar diversos aspectos de sus cuestiones, se incluye ordinariamente una palabra sobre el orden ético del conocimiento.<sup>2</sup>

Hoy, sin embargo, se reconocen desafíos peculiares a este propósito. Guillermo Hurtado –por tomar de su mano el desafío– ha señalado recientemente el papel de Nietzsche en el distanciamiento ético respecto a la verdad. De acuerdo con él, la crítica de Nietzsche a la verdad «sigue siendo hoy, en día, un reto para quienes pretendan defender el valor de la verdad en el mundo contemporáneo».<sup>3</sup> Ello por

dos preguntas que le dan un giro a la investigación sobre el tema. Mientras que los filósofos anteriores a él se habían interrogado sobre qué es la verdad y sobre qué hace que

---

<sup>1</sup> Sólo a modo de ejemplo: no aparece en A. LLANO, *Teoría del conocimiento*, BAC, Madrid 2015, ni en A. ALESSI, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, LAS, Roma 2001. Con todo, en este último se hace mención de la relación entre verdad y libertad, «La ricerca della verità ed i risultati cui approda si pongono inoltre al servizio della libertà, concorrendo a promuovere un mondo di fraternità ed armonia. Non è vera l'opinione secondo cui lo scetticismo sia più consono al rispetto della libertà e del dialogo, mentre il possesso di certezze conduce allà violenza e all'imposizione. Si può infatti essere molto certi e allo setesso tempo rispettare le opinioni altrui, mentre è altrettanto possibile respingere le verità assolute e, proprio per questo, agire violentamente. Di più. La verità è la miglior difesa della libertà, perché è la miglior salvaguardia contro il capriccio e l'arbitrio. Le costruzioni della ragione, private di verità, prendono la mano all'uomo e s'ingrandiscono fino a impadronirsene escriitando su di lui un potere immane, in cui l'io è ridotto allà più mostruosa delle schiavitù»: A. ALESSI, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza...*, 329.

<sup>2</sup> De nuevo, completando el ejemplo, nada del tema en L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética*, BAC, Madrid 2006.

<sup>3</sup> G. HURTADO, «Nietzsche y la genealogía de la verdad», *La Razón* XXIII/8078 (sábado 20.02.21) 9.

algo sea verdadero, él plantea dos nuevas preguntas. La primera es: ¿cuál es el origen de la verdad? La segunda pregunta revolucionaria que hace Nietzsche es la siguiente: ¿es buena la verdad? Con esta segunda duda, el filósofo alemán pone en cuestión uno de los dogmas fundamentales del pensamiento occidental, a saber, que la verdad es buena y la mentira es mala y, más aún, que el vínculo entre la verdad y el bien es esencial a los dos, que la verdad sin el bien y el bien sin la verdad no se pueden concebir, son imposibles.<sup>4</sup>

Tal es su influjo, que «toda la literatura reciente contra el concepto tradicional de verdad, desde Rorty hasta Vattimo y desde Foucault hasta Deleuze, pasa por la ruta crítica abierta por Nietzsche».<sup>5</sup>

### **1. Perspectivas sobre el carácter ético del conocimiento**

La ausencia del tema en los manuales clásicos puede deberse, en efecto, a la línea señalada por Hurtado, de que se trataría de una obviedad. Obviedad, sin embargo, que no resultaría tan evidente en el contexto contemporáneo, marcado por la sospecha de Nietzsche. De hecho, en tiempos recientes se reconocen diversos acercamientos al carácter ético del conocimiento. Se descubren líneas en el nivel personal, social e institucional. Dentro de esos niveles son señaladas dinámicas del conocimiento referidos al orden estructural (de disposición al conocimiento), de adquisición (producción de conocimiento), de memoria (conservación del conocimiento) y de transmisión (comunicación, educación). En concreto, esto se verifica en los ámbitos de la educación, la ciencia, la política, la economía y los medios de información tanto masivos como virtuales, sólo por mencionar algunos.

---

<sup>4</sup> G. HURTADO, «Nietzsche y la genealogía de la verdad», 9.

<sup>5</sup> G. HURTADO, «Nietzsche y la genealogía de la verdad», 9.

Tal vez el más natural de estos acercamientos y más vinculado a la reflexión clásica se ubica en el nivel personal. Así, cabe afirmar la tendencia natural de conocer la verdad, pero también la obligación moral de procurarlo. En el contexto reciente, caracterizado por el pensamiento crítico, se reclamaría en particular la responsabilidad en determinadas circunstancias de verificar la información con que se cuenta o que se recibe, en especial para la toma de decisiones. Además, se puede señalar la importancia de cultivar el pensamiento, tanto en el aprendizaje de los contenidos como en su articulación ordenada y en su eventual comunicación.<sup>6</sup> Más adelante abordaremos un aspecto de esta cuestión, señalando la *studiositas* como virtud.

El nivel social del conocimiento se ha venido acentuando en tiempos más recientes, sobre todo con el surgimiento de las ciencias sociales y de la cultura. Se reconoce el carácter comunitario del conocimiento, se interroga sobre los derechos a la posesión de la información, especialmente de carácter científico y tecnológico, y se consideran las repercusiones sociales y políticas del manejo de información.<sup>7</sup> En sociedades desarrolladas y democráticas, con un tinte más filosófico sin dejar de ser programático, se ha cultivado

---

<sup>6</sup> Cf. P. ENGEL, *Les vices du savoir. Essai d'éthique intellectuelle*, Agone, Marseille 2020; R. POUIVET, *L'éthique intellectuelle. Une épistémologie des vertus*, Vrin, Paris 2020. Mantiene su vigencia la lúcida visión de A. MILLÁN PUENTE, «El interés por la verdad (1997)», en A. MILLÁN PUENTE, *Obras completas*, X, Rialp, Madrid 2017, 203-420.

<sup>7</sup> Cf. M. S. BRADY – M. FRICKER, *The Epistemic Life of Groups. Essays in the Epistemology of Collectives*, Oxford University Press, New York 2016; B. SCHMID – D. SIRTES – M. WEBER (eds.), *Collective Epistemology*, Ontos, Frankfurt-Paris-Lancaster-New Brunswick 2011. Sigue siendo un referente obligado P. L. BERGER – T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1968. Integrándose a lo que mencionaremos después, es útil considerar a J. DE HERRERA OSPINA, «Algunas virtudes sociales en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino y su aplicación en la responsabilidad social contemporánea», *Revista de Filosofía UIS* XV/1 (2016) 247-260.

la ética del discurso como el modo de participar responsablemente en la edificación de la sociedad.<sup>8</sup>

En el nivel institucional, pensando tanto en organismos políticos como económicos, ha crecido la tendencia a considerar la información un activo institucional.<sup>9</sup> No es indiferente el conocimiento para la toma de decisiones y para la acumulación de riquezas. Las políticas internacionales y las necesidades específicas de las personas exigen la reconsideración del concepto mismo de "propiedad intelectual". También se discute sobre el "derecho a la información" y se plantea, a la vez, el "derecho a la privacidad y manejo de la confidencialidad". Se reconoce entonces el conocimiento como poder y como valor comercial.

Lo que aquí hemos señalado sobre los niveles personal, social e institucional respecto al carácter ético del conocimiento, adquiere un contenido específico en el ámbito científico.<sup>10</sup> Habiendo quedado desenmascarada por Habermas la pretensión aséptica de la ciencia, pues todo conocimiento es movido por el interés,<sup>11</sup> se discute en foros éticos sobre la responsabilidad ante la información obtenida y sobre el modo de obtenerla, tanto por el alcance del conocimiento mismo como por sus implicaciones técnicas, destacando el conocimiento como poder. Es relevante también el

---

<sup>8</sup> Cf. J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona 1985; J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Buenos Aires-México-Bogotá 1999<sup>4</sup>; J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa. II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid 1992; K. O. APEL, *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*, Paidós, Barcelona 1987; K. O. APEL, *Estudios éticos*, Fontamara, México 1999.

<sup>9</sup> Cf. J. GRECO, *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

<sup>10</sup> Cf. J. ARAOS SAN MARTÍN, «La ética de Aristóteles y su relación con la ciencia y la técnica», *Revista electrónica Diálogos Educativos* III/6 (2003) 13-38; R. HERCE, «La dimensión ética de la ciencia según Mariano Artigas», *Scientia et Fides* IV/2 (2016) 137-154; A. MARCOS, «Realismo y racionalidad científica: un viaje desde la lógica a la ética», *Scientia et Fides* IV/2 (2016) 265-284.

<sup>11</sup> Cf. J. HABERMAS, *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid 1989.

discernimiento sobre el carácter ético de poseer un conocimiento que afecta al bien común, por ejemplo, en el orden de la salud. Significativo a este propósito resulta, cómo sobre uno de los más destacados teóricos de la ciencia moderna, Karl Popper, se ha descubierto la raíz de sus investigaciones en una motivación ética.<sup>12</sup> Dice el teórico de la ciencia:

Así, los principios éticos constituyen la base de la ciencia. La idea de verdad como principio regulador fundamental –el principio que guía nuestra búsqueda– puede considerarse un principio ético. La búsqueda de la verdad y la idea de aproximación a la verdad también son principios éticos; como lo son las ideas de integridad intelectual y falibilidad, que nos conducen a una actitud autocrítica y de tolerancia.<sup>13</sup>

Otro de los ámbitos donde queda en evidencia el carácter ético del conocimiento es el de la educación.<sup>14</sup> Los temas aparecen en foros pedagógicos, pero también políticos y filosóficos. Desde la pregunta sobre quién tiene derecho y/o posibilidad de aprender, hasta la definición de qué es lo que hay que enseñar y aprender, cómo, por qué y para qué hacerlo, así como la pregunta sobre quién ha de decidirlo (¿el estado? ¿los padres de familia? ¿los usos y costumbres?). En este marco se ubica la función de las instancias de decisión y educativas, así como la cuestión de la definición de los contenidos a transmitir y de los modelos educativos a implementar. No están ausentes la ubicación de qué ha de entenderse por cultura general en la especificación de la formación primaria

---

<sup>12</sup> Cf. M. ARTIGAS, «Lógica y ética en Karl Popper», *Anuario Filosófico* 34 (2001) 101-118.

<sup>13</sup> K. R. POPPER, *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona 1994, 255, citado por M. ARTIGAS, «Lógica y ética en Karl Popper», 113.

<sup>14</sup> Cf. M. R. GUERRA GONZÁLEZ – J. L. SALVADOR BENÍTEZ, «La ética implícita en la transmisión de conocimientos», *Tiempo de educar* 6 (2005) 9-35.

y secundaria, cómo han de integrarse las aficiones y gustos particulares y cómo han de reconocerse los talentos singulares sin sacrificar los ideales democráticos de la sociedad.

En particular, se abre el desafío sobre la función social de la Universidad, que amerita un breve *excursus*.<sup>15</sup> Si algunos distinguen las etapas de su desarrollo en referencia a los fines que ha buscado: la verdad (universidad medieval), la investigación científica (universidad moderna) y la formación profesional (universidad contemporánea),<sup>16</sup> y por lo tanto evalúan su eficacia en base a dichos objetivos, una propuesta integral más ambiciosa y convincente es la que plantea el Papa Francisco para las instituciones eclesíásticas: «El principio vital e intelectual de la unidad del saber en la diversidad y en el respeto de sus expresiones múltiples, conexas y convergentes es lo que califica la propuesta académica, formativa y de investigación del sistema de los estudios eclesíásticos, ya sea en cuanto al contenido como en el método». Dicha visión no se reduce al ámbito eclesial, sino quiere ser una oferta responsable ante las circunstancias del tiempo:

Este principio teológico y antropológico, existencial y epistémico, tiene un significado especial y está llamado a mostrar toda su eficacia no sólo dentro del sistema de los estudios eclesíásticos, garantizándole cohesión y flexibilidad, organicidad y dinamismo, sino también en relación con el panorama actual, fragmentado y no pocas veces desintegrado, de los estudios universitarios y con el pluralismo

---

<sup>15</sup> Cf. Á. ABELLÁN-GARCÍA BARRIO – J. Á. AGEJAS ESTEBAN – S. ANTUÑANO ALEA, «Veritatem diligere. Misión de la Universidad: buscar, encontrar, comunicar la verdad», *Pensamiento* 74 (2018) 773-801; C. VÉLEZ DE LA CALLE – A. ARELLANO – A. MARTÍNEZ (eds.), *Universidad y verdad*, Anthropos, Barcelona 2002.

<sup>16</sup> Así, F. BETANCOURT-SERNA, «Universidad: verdad, investigación científica y formación profesional», *Educación y Territorio* 3 (2013) 92-112.

ambiguo, conflictivo o relativista de las convicciones y de las opciones culturales.<sup>17</sup>

La Iglesia reconoce así su propio servicio a la comunidad humana despertando el sentido ético de la academia.

En el ámbito comunicativo, la cuestión se ha ido dilatando. A la más desarrollada ética periodística se ha sumado la ética publicitaria, con debates no indiferentes. El crecimiento exponencial de la información accesible en los medios de comunicación virtuales ha despertado, en períodos más recientes, la condición de la así llamada "posverdad", que lejos de ser un fenómeno sociológico tiene sus aristas específicamente filosóficas.<sup>18</sup> Sobre las implicaciones de la llamada posverdad de cara al conocimiento científico y la utilidad para hacerse cargo de ello en el mundo contemporáneo acudiendo a la epistemología de las virtudes, nos detendremos más adelante.

No ha faltado tampoco la pregunta sobre la ética en el conocimiento religioso, e incluso en el diálogo interreligioso.<sup>19</sup> De hecho, se han extendido propuestas que consideran de modo propositivo las implicaciones del lenguaje religioso, incluso dentro de la tradición analítica, que en su versión primera tendió a descartarlo. Las tentaciones del fundamentalismo y del relativismo exigen una delimitación consciente de lo que las religiones plantean tanto en el orden del sentido como en su esfera semántica, y hacen del creyen-

---

<sup>17</sup> FRANCISCO, Constitución apostólica «*Veritatis Gaudium* sobre las Universidades y Facultades Eclesiásticas», 27 de diciembre de 2017, 4c.

<sup>18</sup> Cf. M. J. AGUIRRE ROMANO, *Ética de los medios de comunicación*, Herder, Barcelona 2016; J. BAGGINI, *A Short History of Truth. Consolations for a Post-Truth World*, Quercus, London 2017; J. BAGGINI, *Más allá de la noticia. La filosofía detrás de los titulares*, Cátedra, Madrid 2004; M. RODRIGO ALSINA – L. CERQUEIRA, «Periodismo, ética y posverdad», *Cuadernos.info* (44) 225-249.

<sup>19</sup> Cf. C. M. GÓMEZ RINCÓN, «El desafío de la verdad al diálogo interreligioso», *Theologica Xaveriana* 185 (2018) 1-23; C. M. GÓMEZ RINCÓN, *Racionalidad y trascendencia. Investigaciones en epistemología de la religión*, Sal Terrae, Bilbao 2020.

te un sujeto epistémico responsable, que también ha de dar cuenta de su propia fe, incluso en los ámbitos públicos de su existencia, y a las comunidades creyentes interlocutores conscientes, que dan cuenta de sus prácticas y doctrinas también en la esfera pública, a la cual aportan desde su peculiar rol social. Una cuestión específica implicada en esto es el planteamiento de una Teología pública.<sup>20</sup>

La clasificación que hemos llevado a cabo no está exenta de convergencias. Así, se han presentado esfuerzos de definir la ética de los medios de comunicación desde el marco de la ética del discurso, y a partir de ahí la cuestión de los marcos deontológicos y su aplicación en la formación de profesionistas de la comunicación. Se ha echado mano de la epistemología de la responsabilidad, a la que haremos referencia a continuación, para interrogarse sobre temas tan puntuales como las investigaciones arqueológicas en México. En los contextos de las elecciones políticas, no se ha ignorado el manejo tendencioso de la información estadística.

## 2. Un planteamiento contemporáneo: epistemología de la virtud

Uno de los planteamientos que expresamente ha asumido la ética como clave epistemológica es la llamada «epistemología de la virtud», que desarrolla las «virtudes epistémicas».<sup>21</sup> Surgida en el

---

<sup>20</sup> Cf. G. VILLAGRÁN, *Teología pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales*, PPC, Madrid 2016.

<sup>21</sup> Cf. M. ALFANO (ed.), *Current Controversies in Virtue Theory*, Routledge, New York-London 2015; H. BATTALY, «Virtue Epistemology», *Philosophy Compass* III/4 (2008) 639-663; H. BATTALY (ed.), *Virtue and Vice. Moral and Epistemic*, Wiley-Blackwell, West Sussex 2010; H. BATTALY (ed.), *The Routledge Handbook of Virtue Epistemology*, Routledge, New York-London 2019; M. DE PAUL - L. ZAGZEBSKI (eds.), *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, New York 2003; A. FAIRWEATHER - L. ZAGZEBSKI, *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford University Press, New York 2001; J. GRECO, «Virtue Epistemology», en J. DANCY - E. SOSA - M. STEUP (eds.), *A Companion to Epistemology*, Wiley-Blackwell, West Sussex 2010<sup>2</sup>, 75-82; J. GRECO (ed.), *Ernest Sosa: And His Critics*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton 2004; C. KELP - J.

marco analítico de la justificación epistémica, entre sus más destacados representantes contamos a Ernest Sosa, quien busca superar el dilema de Gettier, y se ha presentado, con acercamientos ligeramente distintos, en el responsabilismo de Code y de Zagzebski.

En las inquisiciones más analíticas sobre la naturaleza del conocimiento, se ha hablado de éste como una «creencia verdadera justificada» («*justified true belief*», abreviado frecuentemente como JTB). Dado que se supera el nivel de la simple creencia cuando se demuestra su carácter “justificado”; en los últimos lustros se han dado diversas discusiones para determinar la naturaleza de dicha justificación. En términos analíticos, el planteamiento básico consiste en que, para que la enunciación de  $p$  por parte de  $S$  sea conocimiento, se requieren tres condiciones: a) que  $p$  sea verdadera, b) que  $S$  crea que  $p$ , y c) que  $S$  tenga buenos motivos para creer que  $p$ . Puestas estas condiciones, se reconocen tensiones básicas entre internalistas y externalistas. Mientras los primeros consideran que las razones que proporcionan la evidencia para la aserción deben ser accesibles al conocimiento del sujeto, como su fundamento («fundacionismo»), los segundos afirman que no es necesario que el sujeto sea consciente de todas ellas, y que basta que se siga un proceso fiable («fiabilismo»). Algunos buscan me-

---

GRECO, (eds.), *Virtue Theoretic Epistemology. New Methods and Approaches*, Cambridge University Press, Cambridge 2020; E. SOSA, *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflexive Knowledge, Volume I*, Oxford University Press, New York 2007; E. SOSA, *Con pleno conocimiento*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2014; E. SOSA, *Knowledge in perspective. Selected essays in epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Oakleigh 1991; E. SOSA, *Reflective Knowledge. Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. II, Oxford, New York 2009; E. SOSA, «The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge», *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1980) 3-25; E. SOSA – J. KIM – J. FANTL – M. MCGRATH, *Epistemology. An Anthology*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton 2008; M. M. VALDÉS - M. A. FERNÁNDEZ (eds.), *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*, UNAM, México 2011; L. T. ZAGZEBSKI, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

diar ambos extremos en un contextualismo que integre de manera ordenada los componentes de cada uno de ellos.

Mientras la filosofía analítica parecía haber encontrado un marco de referencia estable en la definición del conocimiento como JTB, Edmund Gettier (recientemente fallecido) puso en evidencia que existen casos en los que no se cumplen las condiciones de la justificación, y, no obstante, se reconoce un conocimiento como verdadero, hablando de una «justificación por accidente» (dándose una unión casual entre la justificación del sujeto y la verdad del enunciado). A este propósito, Alvin Plantinga propone renunciar a la búsqueda de una «justificación», optando por una «garantía» (*warrant*) dependiente de un funcionamiento correcto del pensamiento («*proper function*»).<sup>22</sup> Alasdair MacIntyre, por su parte, observa los problemas que surgen a partir de definir la verdad como justificación racional. En todo caso, el desafío de Gettier hacía surgir la pregunta de si no hacía falta una perspectiva más amplia, un cuarto elemento entre los tres constitutivos de la justificación.

Es aquí donde se presenta la propuesta de Ernest Sosa.<sup>23</sup> En otro artículo que se suele considerar punto de referencia, describe las carencias tanto del fundacionismo como del coherentismo.<sup>24</sup> El primero sería como una pirámide, que intenta sustentar unos conocimientos en otros anteriores, olvidando que antes de todos ellos se encuentra la base de la percepción. El segundo, en cambio, sería como una balsa, pues al carecer de sustento puede hacer fiable un conocimiento falso. La solución que propone entonces incluye la idea de la virtud. Se trataría de pensar las virtudes como excelencias del carácter (ya se trate de disposiciones innatas o de

<sup>22</sup> Cf. A. PLANTINGA, *Warrant and proper Function*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993.

<sup>23</sup> Cf. E. SOSA, *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflexive Knowledge*, vol. I, Oxford University Press, New York 2007; E. SOSA, *Reflective Knowledge. Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. II, Oxford, New York 2009.

<sup>24</sup> Cf. E. SOSA, «The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge», *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1980) 3-25.

habilidades adquiridas) en el ámbito del conocimiento. La virtud intelectual se entendería como una excelencia cognitiva que permite con seguridad alcanzar el bien intelectual, es decir, la verdad.

Sobre este planteamiento general se han dado discusiones ulteriores. Si el de Sosa podría quedar como un renovado fiabilismo (*Virtue Reliabilism*), apoyado en las facultades intelectuales como la introspección y la memoria, otra línea pondría el acento en desarrollo de habilidades del carácter. Se le suele llamar responsabilismo (*Virtue Responsabilism*). Entre sus representantes, Lorraine Code destacaría por su estudio de la responsabilidad epistémica, como justificación epistémica primaria, a la que se le añadirían otras secundarias, puntualizando diversas virtudes. Linda Zagzebski, por su parte, propondría la *phronesis* como virtud arquitectónica unificante.<sup>25</sup>

La función mediadora de la *phronesis* sobre el rango completo de virtudes, tanto morales como intelectuales, tiene la importante consecuencia de que la justificatividad de una creencia, teniendo en cuenta todo lo que hay que considerar, es lo mismo que la corrección de un acto, teniendo en cuenta todo lo que hay que considerar. Esto es, la propiedad atribuida a las creencias como justificatividad, teniendo en cuenta todo lo que hay que considerar, es la misma propiedad atribuida a los actos como corrección, teniendo en cuenta todo lo que hay que considerar.<sup>26</sup>

Sobre esta pista se han desarrollado diversas líneas de investigación. Se cuentan entre las «virtudes epistémicas» enlistadas: el amor al conocimiento, la firmeza, la valentía y la precaución, la

<sup>25</sup> Cf. L. ZAGZEBSKI, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*.

<sup>26</sup> L. ZAGZEBSKI, «La naturaleza y los componentes de las virtudes intelectuales», en M. M. VALDÉS - M. A. FERNÁNDEZ (eds.), *Normas, virtudes y valores epistémicos...*, 276.

autonomía, la generosidad, la sabiduría práctica y, en particular, una que ha sido incluso favorecida con respaldos en seminarios especializados, la humildad intelectual. En contraste, se apuntan como ejemplos de vicios epistémicos la cerrazón de ente, la ceguera epistémica, el dogmatismo, la curiosidad malsana, la deshonestidad intelectual y la superficialidad.

Por abundar brevemente en la humildad intelectual, podemos referir sus seis componentes, según la síntesis que Navarro Fuentes hace de la presentación de Tangney:

El primero era la voluntad de verse a sí mismo con alguien que demostraba precisión cuando hablaba o externaba conocimiento, entendimiento que considerara no suele ser tan común como parece ser. Hay poco conocimiento de uno mismo, lo cual necesariamente tendería a complicar el autoexamen, la autocrítica y podría hacer mella en la concepción positiva que pudiese experimentar el sujeto sobre sí mismo con las consecuencias del caso. En segundo lugar, se refirió a tener una perspectiva precisa del lugar que uno ocupa en el mundo. Estar ubicados en el presente. En tercer lugar, la capacidad para reconocer los errores y las limitaciones personales. En cuarto lugar, estar abiertos a nuevos conocimientos, perspectivas y experiencias. En quinto lugar, conducirse con un perfil bajo. Finalmente, en sexto lugar, ubicó la apreciación del valor por todas las cosas, sin prejuicios ni estereotipos culturales o ideológicos.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> C. A. NAVARRO FUENTES, «La humildad intelectual como epistemología de la virtud», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* LVI/160 (2022) 31; en referencia a J. P. TANGNEY, «Humility: Theoretical perspectives, empirical findings and directions for future research», *Journal of Social and Clinical Psychology* XIX/1 (2000), 70-82. El estado de la cuestión sobre diversos temas debatidos a propósito, cf. N. E. SNOW, «Intellectual Humility», en H. BATTALY (ed.), *The Routledge Handbook of Virtue Epistemology*, Routledge, New York-London 2017, 178-195. Una presentación sistemática, en R. C. ROBERTS - W. J. WOOD, «Humility and Epistemic Goods»,

Una breve consideración sobre la pertinencia de la epistemología de la virtud nos la muestra su recurso en la epistemología de las creencias religiosas. Ya Benedicto XVI había observado el peligro del encerramiento de la religión al ámbito privado, de modo que

el sujeto, basándose en su experiencia, decide lo que considera admisible en el ámbito religioso y la “conciencia” subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética. Pero, de este modo, el ethos y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto totalmente personal. La situación que se crea es peligrosa para la humanidad, como se puede constatar en las patologías que amenazan a la religión y a la razón, patologías que irrumpen por necesidad cuando la razón se reduce hasta el punto de que ya no le interesan las cuestiones de la religión y de la ética.<sup>28</sup>

Una razón realista se vuelve necesaria para mostrar que la pretensión de verdad de una fe no implica la arrogancia epistémica que se opone precisamente a la humildad. Así, puede decir Poivet: «Las creencias religiosas cristianas son epistemológicamente legítimas. [...] Un modelo epistemológico que insiste en las virtudes epistémicas más que en las reglas epistémicas es mejor para explicar lo que constituye la dignidad epistémica de las creencias religiosas cristianas».<sup>29</sup>

---

en M. DE PAUL – L. ZAGZEBSKI (eds.), *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology...*, 257-279.

<sup>28</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones»*, 12 de septiembre de 2006.

<sup>29</sup> R. POIVET, *Épistémologie des croyances religieuses*, Cerf, Paris 2013, 217, traducción propia.

Sin haberse salido del problema de la justificación del conocimiento, se puede acordar que con la epistemología de la virtud se ha extendido la cuestión de su normatividad. Si en términos generales la normatividad puede ser teleológica, deontológica y de la virtud, dado que en todo planteamiento se ponen en juego valores, normas y virtudes, es determinante el modo como cada planteamiento las relaciona. Mientras la normatividad teleológica y deontológica de diversas maneras siguen ante todo la ruta de lo exterior (ya sea el valor o la norma) a lo interior, la normatividad de la virtud se apoya en el sujeto, y desde ahí tiende a lo exterior.<sup>30</sup>

### 3. La verdad como bien y la *studiositas*

Aunque surgido en el marco de la filosofía analítica, se puede rastrear la influencia que el aristotelismo y el tomismo han tenido en la aparición de la epistemología de las virtudes. De hecho, se reconoce una alusión explícita a Tomás de Aquino en las diversas posturas, incluso opuestas entre sí. En estos casos, se suele partir más de problemas modernos que del marco propio del Aquinate. De cualquier manera, autores recientes expertos en Tomás han señalado un matiz que conviene precisar, específicamente sobre la naturaleza moral o intelectual de las virtudes. Lo que la epistemología de las virtudes llama virtudes epistémicas son en algunos casos, en el marco clásico del tomismo virtudes morales, aunque referidas al conocimiento.

La asimilación tomista de los universales como reversibles, aunque conservando lo específico de cada uno de ellos, permite recordar que, en efecto, la verdad es el bien propio del entendimiento. Este carácter "bueno" de la verdad, que, como indicó Hurtado, se ha considerado una obviedad en el pensamiento clásico hasta la sospecha de Nietzsche. Para Tomás, es evidente que la verdad pue-

---

<sup>30</sup> Cf. C. KELP, «Introduction. Virtue Theoretic Epistemology», en C. KELP – J. GRECO (eds.), *Virtue Theoretic Epistemology...*, 1-2.

de ser considerada un bien.<sup>31</sup> Existe una circularidad entre bien y verdad, pues ambas son igualmente nobles: la verdad es un cierto bien y el bien, cierta verdad, además de que ambos son comunes a todo ente. También conocer la verdad es un cierto bien. Al afirmar esto, Tomás, aunque se apoya en Aristóteles, incluye además la visión agustiniana de la práctica de las virtudes cuyos actos son meritorios. Y se reconoce entonces una precisión que de parte de los epistemólogos de la virtud parece ignorarse. Si bien se pueden llamar hábitos intelectuales esas disposiciones que favorecen el conocimiento, ¿pueden llamarse virtudes morales?<sup>32</sup> Porque la formalidad del conocimiento ocurre en la facultad intelectual, mientras lo que convierte un hábito en virtud es su correspondencia a la facultad volitiva. Esta cuestión no es desconocida por Tomás, sobre todo al interrogarse sobre lo que constituye la felicidad humana. Para él, los hábitos del entendimiento están más próximos a la felicidad a modo de semejanza (por ser la visión de Dios el culmen de esa felicidad), pero también se identifican los hábitos morales como más cercanos a ella en lo que se refiere a su preparación o a su mérito.

Para iluminar este matiz, podemos aludir a la virtud de la *studiositas*.<sup>33</sup> Cercana a lo que Cicerón ubicaba en el ámbito de la modestia. La *studiositas*, para Tomás, es la aplicación con la que la mente se ocupa de las cosas. Su materia es el conocimiento, el modo como se hace con las cosas. Pero no se trata de una "virtud intelectual". Como virtud, es una manera de operar de la templanza. En efecto, la *studiositas* no especifica al entendimiento

<sup>31</sup> Cf. C. GONZÁLEZ AYSTA, *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2006.

<sup>32</sup> Cf. J. F. SELLÉS, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2008.

<sup>33</sup> Cf. D. VÁZQUEZ RAMOS, *La virtud de la studiositas y el conocimiento. Un estudio desde Santo Tomás de Aquino* (extracto de disertación), Pamplona 2011; A. MILLÁN PUENTE, «El interés por la verdad (1997)», en A. MILLÁN PUENTE, *Obras completas*, 303-307.

en sí mismo, sino al uso de la facultad. Con todo, se muestra que, aunque existe, en efecto, un aspecto en el que el conocimiento es automático, la *studiositas* muestra el modo como la voluntad queda involucrada en el conocimiento. No determina el conocimiento en sí mismo, sino las disposiciones adecuadas para que el sujeto, puesto en la relación adecuada con la realidad y haciéndose cargo de sus facultades, favorezca la asimilación intelectual de las cosas. Por ello resulta que los actos de conocimiento no son neutros, sino que pueden ser calificados moralmente. Aunque hay una inclinación natural a conocer, la virtud (moral) evita el deseo inmoderado y mantiene la constancia en la intención hasta alcanzar el conocimiento. El vicio opuesto consistiría en la curiosidad –o, como la llama Millás Puentes para no confundir el término con su uso sano, la «curiosidad impertinente»–, en cuanto no se alcanza con ella la plenitud, pues ni persevera en la búsqueda de la verdad ni alcanza la sabiduría. En su peor extremo, la soberbia puede usar la verdad para pecar.

#### **4. La verdad como bien común y las sospechas de la posverdad**

La verdad es también un bien común. El desarrollo reciente de la epistemología de las virtudes resulta oportuno al abordar el carácter ético del manejo de la información científica, especialmente ante el negacionismo de la ciencia y diversas teorías de la conspiración, cuyas consecuencias no se reducen a la esfera de lo privado, sino evidentemente repercuten en el ámbito público. La llamada posverdad lacera tanto la dignidad personal en lo que se refiere a la realización humana en la búsqueda de la verdad por su inteligencia, como el bien común en cuanto la renuncia a la verdad objetiva pervierte a la colectividad en uno de sus patrimonios compartidos, lo cual se manifiesta en las decisiones políticas, en la convivencia social y en la acción comunicativa como nexo primordial de la participación social.

Uno de los puntos determinantes para el negacionismo es el colocar los conocimientos verificados en el mismo nivel de las opiniones sin control. Precisamente a este respecto surge otra perspectiva de la oportunidad de la ética de las virtudes, que podemos considerar necesaria tanto de parte del investigador como de parte de quienes intervienen activamente en medios de comunicación.

Consideremos, a modo de ejemplo, la clasificación de Montmarquet. Tras desarrollar su consideración de la meticulosidad como virtud epistémica fundamental, extiende su perspectiva a ulteriores complementos.

En primer lugar, están las virtudes que yo llamo de la *imparcialidad*. Considero que éstas incluyen virtudes particulares como a apertura a las ideas de los demás, la disposición a intercambiar ideas con otros y aprender de ellos, la ausencia de envidia y de sesgos personales dirigidos a sus ideas, y el vívido sentido de la propia falibilidad. A la segunda clase complementaria la llamaría virtudes de *valentía intelectual*. Asumo que éstas incluyen, de manera importante, la disposición a concebir y examinar alternativas a las creencias ampliamente sostenidas, la perseverancia a pesar de la oposición de los demás (hasta convencerse de estar equivocado), y la disposición «popperiana» a examinar, incluso a buscar de manera activa, pruebas que refutasen las hipótesis propias. Considero que estas clases son «complementarias» en tanto que les conciernen lados opuestos, aunque igualmente importantes, de una personalidad intelectual equilibrada: la segunda clase incluye las virtudes de una persona de alta integridad intelectual «dirigidas hacia uno mismo»; la primera clase son las virtudes «dirigidas

hacia los demás», son necesarias para que exista una *comunidad intelectual*.<sup>34</sup>

Esta propuesta parece, en principio, pertinente para la comunidad científica. Al interno de ella es necesario propiciar también la probidad intelectual. Pero ¿cómo trasladarla al ámbito más amplio de la sociedad en general, aun cuando se tratara sólo de su nivel mejor informado?<sup>35</sup>

De alguna manera, J. Habermas vislumbró el problema, antes de que las condiciones de la llamada «posverdad» se dispararan, al poner en evidencia el interés que subyace al conocimiento y la relación entre la «práctica diaria» y la «práctica de la investigación». Casi al final de su obra *Conocimiento e interés*, expresa ser consciente de no haber desarrollado aún con suficiente precisión el umbral crítico entre diversos niveles de comunicación. De cualquier manera, a su parecer, «la constitución de dominios objetuales científicos puede concebirse, en cierto modo, como una continuación de las objetivaciones que realizamos ya en nuestra práctica diaria». <sup>36</sup> Y en base a esto, su teoría de la ciencia tendría como tarea

demostrar paso a paso que la lógica de la investigación es la lógica de la conexión entre el a priori de la experiencia y el a priori de la argumentación. En particular estamos ante la tarea de analizar cómo los procedimientos de medición (que regulan la transformación de experiencia en datos) garantizan que los conceptos teóricos básicos continúen

---

<sup>34</sup> J. A. MONTMARQUET, «Virtud epistémica», en M. M. VALDÉS - M. A. FERNÁNDEZ (eds.), *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea...*, 302-303.

<sup>35</sup> El problema es, al menos, insinuado, en R. LAHROODI, «Virtue Epistemology and Collective Epistemology», en H. BATTALY (ed.), *The Routledge Handbook of Virtue Epistemology...*, 407-419.

<sup>36</sup> J. HABERMAS, *Conocimiento e interés...*, 322.

siendo susceptibles de interpretación dentro de los límites de la objetivación, realizados, precientíficamente en cada caso, del acontecer experimentable.<sup>37</sup>

La continuidad entre el conocimiento científico y el precientífico debe ser reconocido tanto por quienes cultivan la ciencia, con sus lenguajes propios, como por quienes siguen una vida ordinaria sin una peculiar iniciación en las meticulosidades de la ciencia. No obstante, se requeriría una madurez mínima también en el orden de la cultura general y de los imaginarios colectivos que estuviera en condiciones de reconocer la ciencia y desenmascarar la pseudociencia y los conocimientos obtenidos por otros órdenes.

El interés público de la ciencia reclama una ciudadanía formada e informada. Lo cual se convierte en un desafío al menos en dos niveles. En primer lugar, en el ámbito de la divulgación científica. Se ha de considerar un servicio al bien común, la tarea desarrollada por los comunicadores que ponen al acceso del gran público el conocimiento científico. El prestigio que se obtiene por los productos logrados, confrontados con la charlatanería, deberían calificar a una sociedad madura, que se interesaría en su conocimiento. En segundo lugar, en el ámbito de la educación básica y media. Como parte de los elementos que todo ciudadano debe poder manejar ha de estar tanto una visión general de los campos del saber como un aprecio por los avances del conocimiento, manteniendo a la vez, hasta donde es posible, una conciencia de las implicaciones ideológicas que pueden estar presentes, evitando también la unilateralidad del cientificismo. Una educación integral habrá de habilitar a una genuina sabiduría, que integre la ciencia en una perspectiva más amplia, que no ignore otros horizontes ni mucho menos los descartes.

Esta madurez social es necesaria para evitar la manipulación y el caos. El mismo Habermas observó más tarde que «todo consen-

---

<sup>37</sup> J. HABERMAS, *Conocimiento e interés...*, 322.

so descansa en un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, y para ello hay que suponer que los sujetos que actúan comunicativamente son capaces de criticarse recíprocamente». <sup>38</sup> Abordando el papel del científico (social, ante todo), se plantea la pregunta sobre su función como observador que busca cierta imparcialidad y a la vez surge la interrogante sobre cómo se encuentra involucrado en cuanto agente social en igualdad de circunstancias respecto a los demás. La manifestación de sus propios fines lo integraría en la acción comunicativa. Respecto a los medios de comunicación masiva, podrá reconocer en ellos tanto un potencial autoritario como un potencial emancipatorio. <sup>39</sup> El reclamo de la madurez social se confirma.

La exigencia de madurez social nos lleva a considerar las virtudes que deben desarrollarse de parte de los actores sociales en general, para estar "bien informados" también en su responsabilidad social, sin descuidar en ello el respeto a la libertad. Cabría entonces recurrir al ámbito de las virtudes sociales, pero consideradas desde la perspectiva del conocimiento. Si el eje en torno al cual giran las virtudes sociales es la justicia, habría que reconocer entonces un nivel en el que la búsqueda personal de la verdad y el interés por ubicarse en ella repercute también en la convivencia con los demás y es también, entonces, parte de la propia participación ciudadana. Para ello, se impone reconocer en cierta medida a la verdad como un bien común. Lo señaló en su momento Benedicto XVI, al decir que se procuraba contribuir «a dar fuerza a la verdad, mostrando su capacidad de autenticar y persuadir en la concreción de la vida social». <sup>40</sup> Esto resulta particularmente relevante «en un contexto social y cultural que con frecuencia relativiza la verdad, bien desentendiéndose de ella, bien rechazán-

---

<sup>38</sup> J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa. I...*, 168.

<sup>39</sup> Cf. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa. II...*, 553.

<sup>40</sup> BENEDICTO XVI, *Carta encíclica «Caritas in veritate»*, 29 de julio del 2009, n. 2.

dola». <sup>41</sup> En términos semejantes lo expresa Herrera Ospina: «Si se busca la manera de que el ser humano se realice en sociedad puede llevar los asuntos de la virtud a un estado no sólo individual sino social. De ahí que el hombre sea un *zoon politicon* que no solo implica lo político, sino también lo intelectual, lo comunicacional, lo cultural, en fin, un sinnúmero de realidades que hacen del hombre un ser social». <sup>42</sup>

Sin entrar en disposiciones específicas de los individuos para su vida en sociedad epistémicamente responsables, podemos hablar en general, con L. Beeby, de la «justicia epistémica». Se trataría de un «ideal regulatorio o virtud correctiva que ayuda al conocedor a evitar las trampas de la injusticia epistémica». <sup>43</sup> Así, la justicia epistémica «es una parte importante del funcionamiento adecuado tanto de las instituciones como de los agentes epistémicos». <sup>44</sup> Entre el acento puesto en el nivel institucional o de los espacios sociales estructurados y el puesto sobre los agentes epistémicos singulares, la autora propone una tercera posibilidad, en la que se «enfatisa el rol de todos los involucrados (individuos, instituciones, recursos, grupos) en la creación y mantenimiento de comunidades epistémicas virtuosas, y pone atención particular en las interacciones entre los involucrados». <sup>45</sup> Cabe destacar la función de la comunidad científica en la verificación de la investigación. <sup>46</sup> Acaso desde la epistemología de las virtudes se puede reclamar,

<sup>41</sup> BENEDICTO XVI, *Carta encíclica «Caritas in veritate»*, n. 2.

<sup>42</sup> J. J. HERRERA OSPINA, «Algunas virtudes sociales en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino y su aplicación en la responsabilidad social contemporánea», *Revista Filosofía UIS* XV/1 (2016) 252.

<sup>43</sup> L. BEEBY, «Epistemic Justice: Three Models of Virtue», en H. BATTALY (ed.), *The Routledge Handbook of Virtue Epistemology...*, 232. (Traducción propia).

<sup>44</sup> L. BEEBY, «Epistemic Justice: Three Models of Virtue», 232. (Traducción propia).

<sup>45</sup> L. BEEBY, «Epistemic Justice: Three Models of Virtue», 241. (Traducción propia).

<sup>46</sup> Cf. T. WILHOLT, «Collaborative Research, Scientific Communities, and the Social Diffusion of Trustworthiness», en M. S. BRADY - M. FRICKER, *The Epistemic Life of Groups. Essays in the Epistemology of Collectives*, Oxford University Press, New York 2016, 218-233.

además, especialmente en lo que se refiere al conocimiento científico divulgado, lo que pueden aportar los estudios de epistemología colectiva.<sup>47</sup>

Finalmente, la madurez epistémica de la colectividad, para no quedar como un horizonte utópico, puede nutrirse de los planteamientos recientes de transdisciplinariedad, en los que el rigor epistemológico de las ciencias es integrado, sin perder su especificidad, a un contexto más amplio, que logra asimilar otros ordenes de conocimiento y trasciende su ejercicio en la práctica humana común. Ahora bien, aunque este ejercicio sigue dependiendo de la prudencia y de la templanza, y requiere aún su propio desarrollo, es una propuesta que procura tomar en cuenta la complejidad de la realidad en general, del ser humano en lo específico y del conocimiento mismo en particular. «La dimensión práctica de la sabiduría nos habla de la verdad como perfectiva del hombre y no solo del entendimiento».<sup>48</sup> O dicho con Benedicto XVI, refiriéndose al desarrollo humano integral:

La correlación entre sus múltiples elementos exige un esfuerzo para que los diferentes ámbitos del saber humano sean interactivos. [...] Teniendo en cuenta la complejidad de los problemas, es obvio que las diferentes disciplinas deben colaborar en una interdisciplinariedad ordenada. La caridad no excluye el saber, más bien lo exige, lo promueve y lo anima desde dentro. El saber nunca es sólo obra de la inteligencia. Ciertamente, puede reducirse a cálculo y experimentación, pero si quiere ser sabiduría capaz de orientar al hombre a la luz de los primeros principios y de su fin último, ha de ser "sazonado" con la "sal" de la caridad. Sin

---

<sup>47</sup> Cf. A. KONZELMANN ZIV, «Collective Epistemic Agency: Virtue and the Spice of Vice», en H. B. SCHMID – D. SIRTES - M. WEBER (eds.), *Collective Epistemology...*, 45-72.

<sup>48</sup> C. GONZÁLEZ AYESTA, *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2006, 345.

el saber, el hacer es ciego, y el saber es estéril sin el amor. [...] La caridad no es una añadidura posterior, casi como un apéndice al trabajo ya concluido de las diferentes disciplinas, sino que dialoga con ellas desde el principio. Las exigencias del amor no contradicen las de la razón. El saber humano es insuficiente y las conclusiones de las ciencias no podrán indicar por sí solas la vía hacia el desarrollo integral del hombre. Siempre hay que lanzarse más allá: lo exige la caridad en la verdad. Pero ir más allá nunca significa prescindir de las conclusiones de la razón, ni contradecir sus resultados. No existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor.<sup>49</sup>

## Consideraciones conclusivas

Las anotaciones hasta aquí realizadas sobre los ámbitos en los que se reconoce la dimensión ética del conocimiento, la propuesta contemporánea de la epistemología de las virtudes, la consideración clásica de la verdad como bien y la virtud de la *studiositas* y la mirada al desafío de la posverdad muestran que es posible abordar el tema del conocimiento desde la ética, y ello en diversas perspectivas. Las precisiones más delicadas de Tomás de Aquino permiten reconocer la especificidad formal de la verdad en algo que no resulta automáticamente ético, lo cual no excluye, sin embargo, la orientación ética de su adquisición ni las implicaciones éticas de su posesión y uso. La consideración de los hábitos intelectuales como virtudes requiere ciertamente matices, pero no excluye la responsabilidad ante su cultivo. En este sentido, la línea trazada por la epistemología de las virtudes resulta sugerente y pertinente,

---

<sup>49</sup> BENEDICTO XVI, *Carta encíclica «Caritas in veritate»*, n. 30.

más en el contexto de la sospecha ante la verdad, y en medio de la pluralidad de sus propuestas queda abierta a horizontes y profundizaciones ulteriores. De cualquier manera, parece conveniente en todo caso recordar la complejidad tanto del proceso cognoscitivo como de las acciones morales, y cómo en ambos casos converge la complejidad del ser humano y de la realidad en general.

Un paso más adelante exige reconocer que el carácter ético del conocimiento, sin sacrificar las exigencias propias de la lógica, se articula bien en una perspectiva global, que sepa integrar en una pragmática transdisciplinar el conocimiento como vehículo de sabiduría. De alguna manera, es lo que ya encontrábamos en el planteamiento sapiencial de Juan Pablo II en la *Fides et ratio*. Él advertía sobre los peligros epistémicos tanto del positivismo como del nihilismo, y en ambos casos el conocimiento reclamaba un ámbito mayor de referencia en el espacio ético, metafísico y religioso. Reconocía, en efecto:

En el ámbito de la investigación científica se ha ido imponiendo una mentalidad positivista que, no sólo se ha alejado de cualquier referencia a la visión cristiana del mundo, sino que, y principalmente, ha olvidado toda relación con la visión metafísica y moral. Consecuencia de esto es que algunos científicos, carentes de toda referencia ética, tienen el peligro de no poner ya en el centro de su interés la persona y la globalidad de su vida. Más aún, algunos de ellos, conscientes de las potencialidades inherentes al progreso técnico, parece que ceden, no sólo a la lógica del mercado, sino también a la tentación de un poder demiúrgico sobre la naturaleza y sobre el ser humano mismo.

Además, como consecuencia de la crisis del racionalismo, ha cobrado entidad el nihilismo. Como filosofía de la nada, logra tener cierto atractivo entre nuestros contemporáneos. Sus seguidores teorizan sobre la investigación como fin en sí misma, sin esperanza ni posibilidad alguna de alcanzar la meta de la verdad. En la interpretación nihilista la existen-

cia es sólo una oportunidad para sensaciones y experiencias en las que tiene la primacía lo efímero. El nihilismo está en el origen de la difundida mentalidad según la cual no se debe asumir ningún compromiso definitivo, ya que todo es fugaz y provisional.<sup>50</sup>

El auténtico humanismo reclama, por lo tanto, el reconocimiento de la dimensión ética del conocimiento. Si de diversas líneas dependientes de la modernidad y la posmodernidad «se desprende como consecuencia el ofuscamiento de la auténtica dignidad de la razón, que ya no es capaz de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto»,<sup>51</sup> es por demás oportuno llamar a los filósofos y a los científicos a abrir sus perspectivas, aun respetando el rigor epistemológico de sus propias disciplinas. Así lo propuso el Papa filósofo:

Mi llamada se dirige, además, a los filósofos y a los profesores de filosofía, para que tengan la valentía de recuperar, siguiendo una tradición filosófica perennemente válida, las dimensiones de auténtica sabiduría y de verdad, incluso metafísica, del pensamiento filosófico. Que se dejen interpelar por las exigencias que provienen de la palabra de Dios y estén dispuestos a realizar su razonamiento y argumentación como respuesta a las mismas. Que se orienten siempre hacia la verdad y estén atentos al bien que ella contiene. De este modo podrán formular la ética auténtica que la humanidad necesita con urgencia, particularmente en estos años. La Iglesia sigue con atención y simpatía sus investigaciones; pueden estar seguros, pues, del respeto que ella tiene por la justa autonomía de su ciencia. De modo particular, deseo alentar a los creyentes que trabajan en el campo de la filosofía, a fin de que iluminen los diversos ámbitos de la

---

<sup>50</sup> JUAN PABLO II, *Carta encíclica «Fides et ratio»*, 14 de septiembre de 1998, n. 46.

<sup>51</sup> JUAN PABLO II, *Carta encíclica «Fides et ratio»*, 14 de septiembre de 1998, n. 47.

actividad humana con el ejercicio de una razón que es más segura y perspicaz por la ayuda que recibe de la fe.

Finalmente, dirijo también unas palabras a los científicos, que con sus investigaciones nos ofrecen un progresivo conocimiento del universo en su conjunto y de la variedad increíblemente rica de sus elementos, animados e inanimados, con sus complejas estructuras atómicas y moleculares. El camino realizado por ellos ha alcanzado, especialmente en este siglo, metas que siguen asombrándonos. Al expresar mi admiración y mi aliento hacia estos valiosos pioneros de la investigación científica, a los cuales la humanidad debe tanto de su desarrollo actual, siento el deber de exhortarlos a continuar en sus esfuerzos permaneciendo siempre en el horizonte sapiencial en el cual los logros científicos y tecnológicos están acompañados por los valores filosóficos y éticos, que son una manifestación característica e imprescindible de la persona humana. El científico es muy consciente de que la búsqueda de la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo o del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren el acceso al Misterio.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> JUAN PABLO II, *Carta encíclica «Fides et ratio»*, 14 de septiembre de 1998, n. 106

Sumario:

Este ensayo intenta evidenciar cómo tanto en la enseñanza de la epistemología como de la ética existe a veces la ausencia de una reflexión sobre la ética del conocimiento, por lo que se señalan los distintos campos en los que resulta evidente su pertinencia, ilustrándolo con los esfuerzos de la así llamada *Virtue Epistemology*, a la que cabe siempre proponer precisiones y horizontes ulteriores de profundización.

Summary:

This essay tries to evidence how both in the teaching of epistemology and ethics there is sometimes the absence of a reflection on the ethics of knowledge, thus pointing out the different fields in which its relevance is evident, illustrating it with the efforts of the so-called *Virtue Epistemology*, to which it is always worth proposing clarifications and further horizons of deepening.

**Palabras clave:** ética del conocimiento, epistemología de la virtud, *studiositas*, transdisciplinariedad, posverdad.

**Keywords:** knowledge ethics, virtue epistemology, *studiositas*, transdisciplinarity, post-truth.