

¿Es el conocimiento una acción práctica?:
Sosa y Aristóteles sobre la *prâxis*

Miguel García-Valdecasas

El propósito de este trabajo es examinar si la teoría epistemológica de E. Sosa, como fundador de la epistemología de la virtud, resulta compatible con la epistemología aristotélica en un punto fundamental: la cuestión de si el conocimiento puede ser una acción, y especialmente una acción práctica. La pregunta por la relación entre la epistemología de Aristóteles y la de Sosa parece pertinente por la incuestionable inspiración aristotélica del proyecto de Sosa y otros epistemólogos de la virtud, pero no se ha estudiado sistemáticamente hasta la fecha. Este trabajo indaga con mayor profundidad en los fundamentos de esta afinidad. Con ese fin, en primer lugar confronto la idea de partida de la epistemología de Sosa, que dice que “el conocimiento es una forma de acción” (véase arriba p. 19), con una tradición de pensamiento analítica anterior a Sosa: la wittgensteiniana, que tiene importantes nexos de contacto con Aristóteles en este punto. Después, este trabajo la confronta con el pensamiento aristotélico. A pesar de que hay significativas afinidades entre Sosa y el proyecto aristotélico, su intento de resolver el problema de la justificación apelando a los criterios de validez de la acción prác-

tica acentúa el contraste entre su perspectiva y la aristotélica. Por este motivo, este trabajo incide mayormente en lo que las distancia. Aún así, este contraste pondrá de manifiesto algunas ideas sobre la *prâxis* aristotélica que pueden resultar de interés para dar mejor contexto a la inspiración clásica de la teoría de Sosa.

Este artículo consta de seis secciones. En la primera, analizo el punto de partida de Sosa sobre el conocimiento como acción y aclaro qué entenderé por acción práctica; en la segunda, para ampliar el contexto de análisis de su propuesta, estudio la relación entre la teoría epistemológica de la virtud en el contexto de la acción práctica según Davidson (1980). Aunque se haya tomado la definición de Davidson, cabe advertir que, a los efectos, también podrían servir otras; en la tercera, presento la teoría de Wittgenstein y de algunos de sus comentaristas o seguidores con respecto a la posibilidad de describir el conocimiento como un estado mental; en la cuarta, la más extensa, considero la posibilidad de concebir el conocimiento como una acción práctica en la filosofía de Aristóteles; en la quinta, valoro la posibilidad de aplicar los criterios sobre la buena creencia (AAA) de Sosa al *noûs* aristotélico; finalmente, en la sexta, extraigo unas breves conclusiones.

1. El conocimiento como acción

La teoría epistemológica de la virtud parte de un punto fundamental: el de si el conocimiento puede perfeccionarse en el sentido en que lo hace la acción humana. Inspirado en Aristóteles y su tradición, que hizo fuerte la noción de virtud ética, la noción epistemológica de virtud describe, en opinión de J. Greco, “amplias habilidades o capacidades cognitivas” que son “facultades innatas o hábitos adquiridos que permiten a un sujeto llegar

a la verdad y evitar el error” (Greco 2002:287). En contextos prácticos, un determinado ejercicio como p. ej. el disparo puede llegar a ser cada vez más certero en virtud de la experiencia. Y la pregunta que sigue parece del todo natural: ¿podría el intelecto perfeccionarse igualmente en orden a fines distintos? Si la idea resulta plausible, el intelecto se perfecciona para asegurar que cuando se conoce la verdad, su conocimiento no sea fruto de el azar o la casualidad, que lo conocido se pueda defender con solvencia ante un potencial inquisidor, o ante posibles escenarios de ilusión o engaño. Para Sosa, todo ello resulta posible. La teoría epistemológica de la virtud sostiene así que el problema de la justificación se puede resolver si se argumenta adecuadamente que el intelecto es susceptible de virtudes justificativas.

Su punto de partida se centra en un aspecto fundamental: la afinidad, cuando no identificación, entre el conocimiento y la acción práctica. Para valorar adecuadamente su mutua relación, estableceré una caracterización de acción práctica suficientemente amplia, de modo que pueda suscitar el mayor consenso, y responder al mayor número posibles de teorías de la acción. Así pues, a los efectos de examinar esta relación, admitamos la siguiente caracterización:

(AP) Una acción práctica es una actividad (a) orientada a un fin y (b) que con vistas a tal fin, selecciona y ejecuta los medios necesarios.

Esta descripción recoge muchas de las características de las definiciones actualmente en vigor. La posición de Sosa al respecto es meridiana: el conocimiento es una AP. “El conocimiento es una forma de acción”, señala (véase arriba p. 19). Esta afirmación se repite de formas más o menos similares y recurrentes en sus obras (E 2017:71, KFW:4). La idea subyace también a gran

parte de su teoría del conocimiento como acierto o logro. Sosa da a entender que hay suficientes motivos para ver el conocimiento como AP en los contextos bajo los que la estudia, lo que incluye también el hecho de ser deliberada. A pesar de ello, también argumenta que la creencia puede ser un mecanismo inconsciente. Esta suposición no impide que se la pueda concebir como una acción (*performance*) (AVE: 23). Sin embargo, aunque pueda serlo, la verdadera y genuina acción, como pueda ser p. ej. la de un tirador que dispara a un objetivo con arco —un célebre ejemplo aristotélico—, es intencionada, meticulosa y está orientada a un objetivo: el de acertar en el blanco, sabiendo que si se acierta casual o azarosamente, la acción no tiene mérito.

En la perspectiva de Sosa, lo anterior inspira la conveniencia de evaluar las creencias epistemológicas bajo la estructura conocida como “AAA”. Este acrónimo abrevia los términos: *accuracy* (“precisión”), *adroitness* (“habilidad”), *aptness* (“aptitud”), las tres características fundamentales que definen el éxito de toda afirmación o juicio que pretenda no sólo ser verdadero, sino no serlo por casualidad, y que adicionalmente, manifieste la plena competencia del cognoscente para conocer. Podríamos decir que, al conocer, el cognoscente se propone una meta al alcance de sus posibilidades, y no algo que le excede radicalmente. Cuando una creencia cumple con los tres criterios (AAA), la acción o actividad del cognoscente es virtuosa, y en ese sentido, a los efectos de superar los dilemas generados por las paradojas de Gettier, se puede dar por segura y bien fundada.

No obstante, antes de valorar la pertinencia de la estructura “AAA”, me centraré en la cuestión anterior: si, en la teoría de la acción contemporánea existen elementos suficientes como para concebir el conocimiento como una AP. Si los hay, la estructura “AAA” parece plenamente pertinente. Pero si no los hay, o los

elementos a favor no son suficientemente claros, habría que plantearse en qué consiste el éxito o el fracaso del conocimiento, la creencia o la percepción, y si el proyecto de definirlo como una AP está satisfactoriamente orientado en su conjunto. Así pues, la primera pregunta es ésta: ¿es el conocimiento una clase de acción?

2. La definición de Davidson

Tras la pregunta por si el conocimiento es una AP late la misma definición de acción. Como es lógico, hay múltiples nociones de acción en el mercado, algunas de las cuales revisten las características de AP y otras no. Según la célebre definición de D. Davidson, “la acción (...) requiere que lo que hace el agente sea intencional bajo cierta descripción” (1980:50), de forma que “un individuo es un agente cuando lo que hace se puede describir como intencional bajo cierto aspecto” (1980:46).

Antes de proceder, debe advertirse que en esta definición el término “intencional” no designa la cualidad de los estados mentales que los hace referirse a estados de cosas exteriores —lo que se llama habitualmente “intencionalidad cognoscitiva”—, sino la cualidad que hace voluntaria a una acción, como p. ej. el hecho de estar orientada por un propósito concreto como es acertar un disparo. El criterio de individuación de acciones de Davidson sirve para excluir de la categoría de acción actos involuntarios como dormirse, tropezar o perder la orientación. Se trata de actos que no responden intuitivamente a la categoría de acción. Davidson añade a esta definición una importante herramienta para individuar o singularizar las acciones intencionales en contextos reales. Concretamente, observa que eventos consecutivos provocados por un individuo como presionar el interruptor, encender la luz, iluminar una habitación —y con ello, alertar incidentalmente a

alguien que merodea en el exterior— es una única acción “para la que se han dado cuatro descripciones” (1980:4). Y aunque esta caracterización no es parte de la definición de acción presentada más arriba, sino más bien de su individuación, puede decirse que es parte del concepto general de acción en Davidson.

Intuitivamente, este criterio de individuación parece agrupar correctamente dimensiones de acciones que se pueden describir en frases y expresiones separadas, pero que realmente son una misma acción. Si al presionar un interruptor, la luz de una bombilla hace que un espacio se ilumine, parece evidente que el presionar el interruptor y la consiguiente iluminación del espacio son aspectos diferentes de una misma y única acción; es una acción con aspectos o dimensiones conceptualmente separables. Si alertar a un merodeador entraña la advertencia, por parte de alguien que merodea, de que hay alguien en el interior de la vivienda, para Davidson su advertencia no constituye una acción distinta —la de percatarse de que la vivienda está ocupada—, a pesar de que ésta no haya contado entre las intenciones del agente. Este criterio evita la multiplicación innecesaria de acciones en el escenario metafísico y responde correctamente a nuestra intuición sobre lo que cuenta o debe contar generalmente como acción en un contexto humano.

Además de este tipo de actos, el criterio excluye de la categoría de acción a los actos propiamente mentales que no provocan cambios en el estado de cosas del mundo como calcular en silencio o deliberar entre cursos posibles de acción. En la práctica, muchos pensamientos representan meras tentativas de acción que acaban por descartarse, o que, si no se descartan, se olvidan y después no se retoman, algunos de los cuales ya no se pueden llamar intenciones del agente. Por este motivo, parece importante preguntarse: ¿se pueden llamar realmente “acciones” a los ac-

tos que no desembocan en cambios locales? Y simultáneamente: ¿puede analizarse su éxito o fracaso con los criterios de validez de la AP?

Ciertamente, se podría objetar que la definición de Davidson no está pensada para resolver el problema de las acciones no prototípicas (Mele 2009: 21). Podemos llamar una “acción prototípica” la que conlleva intervención en el estado de cosas del mundo y provoca cambios locales; este tipo de acción genera habitualmente eventos observables, accesibles a la tercera persona. Los actos mentales intencionales empiezan y terminan en la mente del cognoscente. Evidentemente, es obvio que no conllevan una intervención del sujeto en el estado de cosas del mundo, lo que hace que no sean igualmente observables. Parece que hay argumentos a favor de la existencia de las acciones no-prototípicas, que son, según la definición de Davidson, descriptibles intencionalmente bajo un cierto aspecto, aunque estas acciones sean herméticas al criterio de individuación davidsoniano, ya que no habría nada que observar en el mundo para lograr identificar sus límites temporales o espaciales.

Por consiguiente, estamos ante un caso de acción difícilmente encasillable. De ahí que, si es el conocimiento es un acto mental, la pregunta fundamental es si, además de responder a la definición davidsoniana, se le puede considerar una AP.

En lo sucesivo, examinaré la respuesta de dos tradiciones filosóficas a esta pregunta: la primera, la wittgensteniana, que es claramente negativa, por considerar que el conocimiento no es siquiera un acto o estado mental, y la segunda, la aristotélica, que puede aceptar que el conocimiento sea un acto mental, y su caracterización general de acción para describirlo, pero no lo considera como una acción performativa, y en último término no cree que pueda ser una AP.

3. La gramática del verbo “conocer”

Analizaré primero la tradición wittgensteiniana, en la que hay un acuerdo más o menos general en que una creencia cualquiera como la creencia de que *p* no describe un acto episódico o delimitable temporalmente, contenido en la actividad mental en la que un sujeto *S* cree conscientemente que *p*, y por tanto, en la idea de que la creencia no describe propiamente ni una experiencia, ni un estado mental de *S* en un momento dado.

El origen de esta idea se retrotrae a las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein, donde señala que “la gramática de la palabra ‘conoce’ está evidentemente unida a la de ‘puede’ o ‘es capaz de’” (PI §150), y excluye que “comprender una palabra” (PI §151 a) pueda considerarse un estado mental episódico de límites definidos, susceptibles de mayor concreción, como estar deprimido “durante todo el día” o experimentando dolor “desde ayer” (PI §151 a). En opinión de Wittgenstein, el conocimiento y los verbos que lo expresan describen mucho más una habilidad que un estado mental. En ese sentido, en una carta a Waismann, escribe que “uno podría incluso afirmar que comprender el significado [de una palabra] es la habilidad de emplear la palabra correctamente” (Ambrose 1979: 92).

Si Wittgenstein está en lo cierto, la comprensión de un significado no es tanto un estado mental, psicológico del cognoscente como una habilidad. Evidentemente, Wittgenstein no niega que la mente se activa al creer que *p*, y al hacer uso del entendimiento en cualquier circunstancia. Hay una actividad acompañante a los procesos y estados mentales que son característicos e indisolubles de la comprensión —algunos de los cuales son neurobiológicos—, sin los cuales no se podrían comprender las experiencias características de los actos de comprensión en el sujeto como el

Aha-Erlebnis, como dicen los alemanes. Wittgenstein no cuestiona la existencia o relevancia de estos estados, sino el intento de explicar mediante ellos la comprensión del significado y el sentido de los verbos que los expresan. En su perspectiva, citar estados mentales como la explicación del comprender oculta su verdadera naturaleza a nuestra mirada, y en cierta manera la falsea, al ponernos por delante fenómenos de una importancia filosófica marginal en el contexto de lo que realmente se pretende explicar al invocarlos.

Como escribe en su carta a Waismann, el conocimiento parece una potencialidad o una *habilidad-de*, que es caracterizable y ha sido caracterizada por autores posteriores de formas muy variadas. P. ej., Geach señala que la creencia es una habilidad o disposición que informa el comportamiento del individuo (Geach 1971: 8). Se defina de esta u otra forma, la habilidad y su ejercicio, aunque están unidos conceptualmente, no se deben confundir ni identificar. Que una capacidad se ejercite más o menos continuamente no significa que se pueda o deba reducir a su ejercicio. Como argumenta Kenny, esta reducción ha sido un error filosófico frecuente a lo largo de la historia (Kenny 1989: 74), y que sigue vigente todavía.

La identificación del conocimiento con una potencialidad o una *habilidad-de*, significa para muchos analíticos que no puede expresar ni describir un acto o acción. Algunos autores han mostrado que el análisis del uso del verbo “conocer” en el lenguaje ordinario carece de las características típicas de los conceptos de acción. P. ej., según A. N. White, el verbo el verbo “conocer” no resulta comparable con verbos como “hablar” o “caminar”, cuyo significado comporta un ejercicio físico o una *performance*, es decir, una puesta en escena del sujeto, aunque este ejercicio se pueda ocultar voluntariamente a otros o se haga en secreto. A diferencia

de “hablar” o “caminar”, “conocer” no tiene un gerundio claro o significativo. Así, p. ej. no parece que tenga sentido decir que alguien “está ininterrumpidamente conociendo” un hecho o acontecimiento concreto desde esta mañana, o desde hace 5 min.; similarmente, no se puede sorprender a alguien “conociendo” o “en el acto de conocer”, y no se puede obligar a nadie a conocer de la misma forma en que se le puede obligar a callarse o a hablar. A la vez, conocer es compatible con otras actividades que se pueden hacer o pensar simultáneamente mientras se es consciente, es decir, con conciencia lo que se hace, mientras que otro tipo de actividades performativas no lo son (White 1982: 104).

Como resultado de estos análisis, White rechaza la suposición de que el conocimiento pueda ser una acción mental, o tal y como lo describió Locke —siguiendo una idea común en el empirismo—: “esa acción que llamamos conocer” (Locke 1714: 409). De forma similar a White, otros filósofos inspirados por Wittgenstein también consideran que el conocimiento no es un acto o acción mental, entendiendo por tal, como se ha señalado, una acción episódica, delimitada temporalmente, y susceptible de mayor concreción (Kenny 1989: 130-131; Hanfling 2002: 140; Hacker 2013: 162-163).

Si Wittgenstein y sus partidarios están en lo cierto, entonces no parece posible describir el conocimiento como una AP por un motivo fundamental: aunque toda acción entrañe por definición un ejercicio, el conocimiento es pura y simplemente una habilidad irreducible a su ejercicio, que no pierde nunca las características de una habilidad mientras se ejercita, y que su propio ejercicio es una pura habilidad.

A esta crítica se puede añadir también la siguiente. Como toda acción voluntaria, la AP presume un conocimiento definido de lo que se busca, es decir, de su objetivo final. P. ej.,

supongamos que un individuo quiere encontrar un traje para un evento social, quiere que le vaya bien, que sea elegante, ligero, que tenga un precio razonable, etc. No se puede decir que el individuo busca un traje en general, sino uno que cumple determinadas características. Si busca un traje cualquiera, esto es, uno que sea o no de su talla, que sirva o no para la ocasión, etc., la acción final no puede ser voluntaria; hay un umbral mínimo de especificidad o definición por debajo del cual la acción no puede ser ni intencional ni voluntaria. En este contexto, voy a defender que el propósito de actos intelectuales como la comprensión de un problema *a parte ante* es indefinido, y que en esa medida, necesariamente el acto intelectual no cumple uno de los requisitos de la AP: la especificación del fin.

Un sujeto que intelige o comprende por primera vez, desconoce lo que va a inteligir o comprender *a parte ante*. Así, antes de lograr comprender el problema que resuelve la conjetura de Goldbach, el sujeto que aún no sospecha lo que se encierra en ella no sabe qué va a comprender, de tal forma que su *objetivo* inicial es como una caja negra. La interpretación de lo comprendido y su correspondiente dimensionamiento en el orden de lo ya sabido ocurren más bien *a parte post*. En esta medida, el propósito de comprender es genérico, posee escasa especificidad, y esta falta impone una barrera en el análisis del conocimiento como una AP.

Aunque Sosa u otros partidarios de la caracterización del conocimiento como AP pudieran redescibir satisfactoriamente el objetivo de la acción cognitiva de otra forma, subyacen las incertidumbres sobre la posibilidad de definirlo con total especificidad, es decir, evitando toda caracterización general que apele a “la pretensión de verdad”, “de justificación”, etc., en el objetivo del conocimiento.

4. *Aristóteles: el conocimiento como prâxis*

Como se ha señalado más arriba, para Sosa “el conocimiento es una forma de acción”. Según la definición de Davidson, todo movimiento humano que pueda ser susceptible de descripción en términos intencionales es una acción. Pero en el contexto contemporáneo, incluyendo por supuesto a Davidson, esta definición tiene un fuerte sentido causal, eficiente o *eficientista*: habitualmente, bajo el término “acción” se designa un acto que desencadena necesariamente cambios en el medio exterior, los cuales, por así decir, convierten en hechos las intenciones del agente.

En contraste con este contexto, Aristóteles carece de una visión efficientista de la acción. La acción aristotélica no entraña necesariamente la ocurrencia de cambios externos; basta con que ocurran internamente, como voy a mostrar ahora. En principio, esta peculiaridad debería favorecer la posibilidad de describir el conocimiento como acción, y particularmente como AP, y de hecho, hay un sentido en que puede decirse así. Pero como se verá también, hay un importante desacuerdo entre la epistemología de la virtud y Aristóteles en la posibilidad de concebir el conocimiento como un ejercicio práctico, o lo que es lo mismo, como una *performance* del tipo de un disparo a un blanco con el objetivo de acertar.

Así pues, plantearé directamente la pregunta: ¿es el conocimiento una forma de acción en Aristóteles? La respuesta a esta pregunta exige un breve análisis de la noción de aristotélica de *prâxis*. En la lengua griega, el término *prâxis* excluye a los seres inanimados de la categoría de agentes; no se consideran que estos y los animales obren propiamente. En sentido estricto, el término se circunscribe a la acción humana (Vigo 2008:58).

Esto es también así en Aristóteles. En consecuencia, en su primera acepción, la *prâxis* designa una acción humana y se puede llamar oportunamente “acción”. Pero como se ha mencionado brevemente, y el contexto lo pondrá singularmente de relieve, esta noción posee un significado filosófico que no resulta fácil de capturar e interpretar hoy, lo que hace pertinentes las mencionadas aclaraciones sobre su sentido.

En primer lugar, en términos generales, la acción aristotélica es una acción práctica (AP). Para Aristóteles, se puede decir que una acción es propiamente humana cuando tiene su origen en el individuo (*EN* III 1, 1111a 22-23), y no se realiza por error, fuerza o coacción (*EE* II 9, 1225b 8-10). Como es sabido, las acciones involuntarias no son propiamente humanas, o sólo pueden serlo en la medida en que son hechas materialmente por el individuo, aunque no son su responsabilidad en el sentido de serle genuinamente imputables. Se supone que el conocimiento y la voluntariedad introducen en el agente la capacidad de ser origen y dueño de sus actos, y en esa medida, de obrar intencionalmente. Esto hace que las acciones que se realizan por error, fuerza o coacción sean involuntarias.

En segundo lugar, podríamos decir que Aristóteles distingue dos tipos de AP:

- (1) aquella que alberga el fin en sí mismo, a la que llama *prâxis*, y
- (2) aquella que no alberga el fin en sí mismo, a la que llama *poïesis*.

La diferencia entre (1) *prâxis* (“acción”) y (2) *poïesis* (“producción”) es aparentemente clara en los textos aristotélicos (*EN* VI 5, 1140b 1-5) y está extensamente documentada; mientras que la primera tiene su fin en el sujeto y es “acción” en el sentido más propio del término, la segunda tiene su fin en el mundo

exterior y sólo puede llamarse “acción” de manera impropia. Curiosamente, lo que anteriormente he llamado “acciones prototípicas”, y las que Davidson toma como referente, son poiéticas, y la *poiesis* es para Aristóteles una forma menos acabada de acción. Mientras la *praxis* edifica y perfecciona al agente, la *poiesis* no deja en el sujeto ningún bien; se limita a producir un objeto o circunstancia con efectos en el exterior. Esto hace de la *praxis* una actividad más noble y perfecta, y, en el conjunto de los bienes posibles, más deseable que la *poiesis*. Para orientar la vida de los hombres libres a la *praxis*, Aristóteles recomienda a los ciudadanos “no vivir la vida de artesanos y comerciantes, porque esta vida es innoble y contraria a la virtud” (*Pol.* 1328b 39-40), escogiendo en su lugar la vida del que puede prescindir de las actividades poiéticas.

En consecuencia, la *praxis* se orienta a la perfección del propio individuo, por lo que “toda genuina *praxis* no puede jamás capturarse de un modo puramente exterior, que no haga referencia a los estados disposicionales del agente, y que no presuponga, de modo directo o indirecto, la referencia a lo que, como experiencia de la propia *praxis*, se abre de modo originario en la perspectiva propia de la primera persona” (Vigo 2008: 60). Como se ve, la *praxis* está conectada con la ética, es decir, con la búsqueda de excelencia en el comportamiento personal, lo que nos da a entender que si no es para comportarse de excelentemente, el obrar no nos beneficia.

Casi todos los ejemplos de *praxis* presentes en los textos aristotélicos nos ponen por delante acciones prototípicas. Como estas acciones contienen en sí mismas dimensiones poiéticas, en rigor no son puramente práxicas. Sin embargo, como es sabido, en Aristóteles el conocimiento (*epistème*) es un ejemplo paradigmático de *praxis* que carece de efectos en el exterior, por

ser puramente formal, y por estar orientada a la aprehensión de realidades suprasensibles que no se pueden captar a través de los órganos sensibles, por lo que la pregunta de si la *epistème* es o puede ser propiamente una AP es completamente pertinente.

En la epistemología aristotélica, hay razones para pensar que el intelecto (*noûs*), que se caracteriza por su intento de aprehender la verdad, es una actividad práxica. De hecho, la acción del *noûs* debería ser la *praxis* por excelencia. Como es sabido, Aristóteles distingue dos dimensiones del intelecto, una que está orientada a la verdad, y otra que está orientada al bien. El intelecto que está orientado a la verdad es teórico, por lo que, en su opinión, no da origen a ningún movimiento local (*De An.* III 9, 432a 15-17). En términos más concretos, la consideración intelectual de un bien en sentido abstracto no logra mover a actuar a un agente. P. ej., la proposición: “preguntar a un conferenciante enriquece una discusión” no mueve por sí misma a un individuo a levantar el brazo y preguntar, porque el bien de preguntar a un conferenciante se considera en abstracto. Esto significa que el movimiento o la actividad del intelecto teórico deja las cosas como están en el mundo externo, en el que no provoca cambios o alteraciones en absoluto.

En un célebre pasaje de su *Metafísica* que ha llamado la atención de la crítica, Aristóteles señala que la actividad del intelecto es una *praxis teleía* (*Met.* IX 6, 1048b 21-22), esto es, una “actividad que posee el fin”. Con esta expresión, el autor pretende dar a entender que, en cada acto, el *noûs* obtiene directa e inmediatamente el conocimiento que busca, sin las transiciones, fases e interrupciones que acompañan a un proceso físico. El movimiento físico (*kinesis*) tiene características fácilmente identificables: transcurre, pasa por fases, puede interrumpirse o fracasar en cualquier instante, por lo que el éxito del movimiento, y de

la acción que pasa por ese movimiento, no está asegurado. Aristóteles observa que la *kinesis* no logra la posesión del fin (*télos*) desde su comienzo mismo, y que su logro depende de factores imponderables y azarosos que lo acechan en toda la duración del movimiento. El pasaje da a entender que esta circunstancia se debe a la imposibilidad de que la acción se adueñe completamente del fin desde el comienzo. Al mostrarlo, su autor señala lo obvio: el deseo de presionar un interruptor por parte de un agente no garantiza que se encienda la luz y el espacio se ilumine; mucho menos puede garantizar que el merodeador sea o no advertido de que hay alguien en la vivienda. Y considera que este no es el caso del intelecto. En contraste con esos movimientos, la actividad del intelecto es perfecta porque entraña la consecución del fin desde el momento en que hay actividad. Como sentencia gráficamente: “uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido” (*Met.* IX 6, 1048b 23-24).

A pesar de que este pasaje se presta a interpretaciones más modestas del tipo de contraste que se puede advertir en él, y de que Aristóteles no extrae las consecuencias del pasaje que algunos intérpretes desearían, este capítulo del libro IX de la *Metafísica* hace un importante descubrimiento: el de la actividad perfecta (*prâxis teleía*) del intelecto, y con él, de las facultades sensibles y otras potencias del alma que, en su misma actividad alcanzan plenamente el fin de su obrar. Se podría decir que el fin (*télos*) de semejantes actos son ellos mismos, su crecimiento o acabamiento interior, y que esto los hace completamente superiores a la *poiesis*. Esta perfección no es ilimitada; es simplemente relativa a la imperfección teleológica del movimiento físico o transitivo (*kinesis*). De aquí se desprende que la perfección del acto cognoscitivo no hace omnisciente al sujeto cognoscente, pues éste sólo conoce en cada acto lo que está contenido en su objeto; y obvia-

mente, todo lo que está fuera de su *campo de visión* se le escapa. Así pues, aunque esta perfección sea solamente relativa, invita a extraer ya una consecuencia importante, y es que la actividad del intelecto no está precedida por un intento (véase arriba, p. 20).

Hasta este punto, por tanto, se puede recapitular lo dicho con estas afirmaciones:

- (1) Hay un sentido en que la actividad del intelecto es *prâxis*.
- (2) Esta actividad es *prâxis teleía*, es decir, actividad que posee el fin.
- (3) Por ser intransitiva, la *prâxis teleía* no posee efectos externos, sino que sus efectos permanecen en el interior del intelecto;
- (4) en consecuencia, es incompatible con la *potesis*.

Como se ve, Aristóteles está abierto a contemplar los actos de la mente como *prâxis*, en el sentido descrito más arriba. La siguiente pregunta, que la introducción de la *prâxis teleía* no ha resuelto todavía, resulta más compleja: ¿es la actividad del intelecto una AP? Para empezar, recordemos brevemente esta definición:

(AP) Una acción práctica es una actividad (a) orientada a un fin y (b) que con vistas a tal fin, selecciona y ejecuta los medios necesarios.

Podemos separar la pregunta de si la *prâxis teleía* es una AP en cada una de sus dos partes:

(a) ¿Es la *prâxis teleía* una actividad que persigue un fin, está finalizada? La respuesta es afirmativa: indudablemente. Si la actividad del intelecto es la actividad humana más alta, la *prâxis teleía* es la culminación de la definición aristotélica de *prâxis*. Es una acepción particular y restringida del concepto de “acción”. Al conocer, el sujeto hace realidad la finalidad última de

la *prâxis*, que es la consecución de un bien en condiciones de retenerlo. En este trance, su actividad es tan perfecta que, por así decirlo, el conjunto de sus efectos permanece en el interior del individuo como una *héxis* o disposición. El fin, por así decir, se transforma en parte del cognoscente como una *héxis*. Por esto, otro modo de responder a la pregunta por la *prâxis* es que la actividad intelectual es la *prâxis* por antonomasia.

Ahora bien, la posesión interna del fin de la *prâxis* y (a) la orientación al fin de las acciones intencionales son fenómenos distintos. La orientación al fin de la AP es personal, subjetiva. No es puesta por la actividad, sino por su agente. El agente que desea acertar a un blanco tiene un fin distinto al de las facultades que emplea en el ejercicio de sus habilidades (la vista, la coordinación con sus brazos, la contención del aire, la concentración, etc.). Aparentemente, la *prâxis teleia* está orientada al fin en el mismo sentido en que lo está la AP, sin contar con fines puestos por el agente; p. ej. se puede decir de un estudiante que “leía para comprender”, o que “se concentraba para resolver la paradoja”. Con todo, la pregunta que queda en el aire en descripciones como esta es: ¿se pueden especificar realmente y definidamente estos fines? Las dos caracterizaciones que he dado en el ejemplo anterior son significativamente genéricas; sin ir más lejos, no especifican qué se va a comprender –algo tal vez mejorable en descripciones sucesivas de sus actos– ni el modo concreto en que se va a comprender –algo que parece imposible de mejorar en posibles descripciones sucesivas en la medida en que el sujeto lo ignora. Por consiguiente, el sujeto de las actividades intelectuales no parece capaz de anticipar con el detalle y la precisión deseable el objeto final de su intelección.

(b) ¿Qué hay de la otra parte de la caracterización de la AP, la selección y ejecución de los medios? Se puede decir que el

concepto de *prâxis* en sentido general permite la selección de los medios que debe escoger, tal y como sucede en la AP. El ciudadano de la polis debe decidir los medios para actuar: escogerlos, ponderarlos y valorar su eficacia aparente con respecto al fin que se ha propuesto, con vistas al cual algunos son más apropiados y otros menos. Pero el ejemplo de la dedicación política evidencia también algo importante, y es que en la vida en comunidad no hay acciones puramente *prâxicas*; al obrar, el ciudadano de la polis produce inevitablemente acciones y actividades *poiéticas* en medio de un contexto *poiético*. Por mucho que lo desee no puede prescindir de la *poiesis*; p. ej. para participar en política ha de presentarse en el *ágora*; para presentarse en el *ágora* ha de moverse, etc.

Sin embargo, el movimiento del intelecto que Aristóteles llama *prâxis teleía* no es la *prâxis* en sentido general, ya que la *prâxis teleía* logra su fin en el momento en que comienza; con otras palabras, su actividad, su ejercicio, coincide con su fin.

También se da por entendido que, para que haya posibilidad de elegir o seleccionar los medios para actuar, una acción debe desarrollarse en el sentido en que lo hace la *kínesis*. Pero la *prâxis teleía* no se *desarrolla* en el sentido de la *kínesis*. Si las actividades intelectuales son perfectas, el logro de lo que buscan coincide inmediatamente con su desempeño; no están, por tanto, acechadas por la posibilidad de fracasar, o lo que es lo mismo, de no lograr su fin, sino que, o bien lo obtienen, o no lo obtienen en absoluto por motivos ajenos a ellas mismas. Esta interpretación se basa en la doctrina aristotélica sobre lo indivisible, acerca de lo cual sostiene que “no es posible, a no ser accidentalmente, engañarse” (*Met.* IX 10, 1051 b 26), descartando la falsedad y el engaño del intelecto cuando se enfrenta al conocimiento de objetos que son estructuralmente simples. Evidentemente, este tipo

de captación se refiere a objetos sin contrario, pero nada impide sostener que el *noûs* y la *epistême*, en su sentido subjetivo¹, es decir, como *héxeis* o actividades intelectuales –aunque no como proposiciones científicas–, captan objetos de conocimiento simples: verdades necesarias que no pueden ser de otro modo.

Si la interpretación que he trazado de forma rápida es válida, los actos descritos en *Metafísica* IX 6 son también estructuralmente simples, pues el fin de la actividad coincide con su desempeño. He aquí el motivo por el que la *prâxis teleía* no puede incluir la selección y ejecución de los medios. Si la *prâxis teleía* sólo está mediada por sí, no selecciona ni ejecuta propiamente medios de realización. P. ej., mientras que un sujeto puede decidir las fechas en que va a viajar a Londres, su intelecto no puede decidir cómo va a comprender el sentido de una palabra o el resultado de $2 + 3 = 5$; simplemente, lo comprende, sin que sepa exactamente cómo. La selección de medios de acción corresponde más bien a la *poíesis*, que, al fabricar, hacer, o llevar a cabo acciones mediante actos externos –que tienen consecuencias observables– debe encontrar los medios más adecuados para el fin.

Las actividad intelectual, entre la que se cuenta la *epistême*, satisface una de las dos características de la AP, a saber la (a): la *prâxis teleía* está finalizada. En este sentido, también es susceptible de descripción intencional, tal y como Davidson define la acción humana. Sin embargo, la *epistême* no parece orientada a un fin en el sentido de la acción prototípica. En esa medida no puede satisfacer (b). En consecuencia, la epistemología de Aristóteles no parece ofrecer una suficiente base teórica para defender válidamente que la actividad de *noûs* y *epistême* son o pueden

1. Al hablar del sentido subjetivo de *epistême* sigo a Burnyeat 1981: 97, 115.

describirse como acciones prácticas, tal y como Sosa defiende de forma tan explícita en algunas obras.

Ahora bien, en último término, también cabe esta pregunta: ¿qué importancia puede tener que la acción aristotélica no satisfaga (b)?.

En el caso de Sosa, es importante, pues los ejemplos habituales de acciones epistémicas como la creencia se inspiran en acciones prototípicas y presentan como determinante de la justificación epistémica la competencia o habilidad de un agente para identificar correctamente el contexto epistémico que le rodea, y seleccionar, en ese contexto, los medios más adecuados para juzgar exitosamente. Las posibilidades de acierto del disparo al blanco de un arquero dependen de la distancia, las condiciones atmosféricas, las características del objetivo, además de la propia competencia del tirador. El agente debe escoger entre los medios que tiene a su disposición ahí, comportándose de forma más o menos prudente en función de las circunstancias en que deben emplearse, como muy bien describe Sosa. Todas ellas son características muy relevantes de cara al acierto, con lo que el agente se enfrenta invariablemente a decisiones, y decisiones importantes, si quiere acertar en el momento de actuar.

Así pues, en la epistemología de la virtud la adecuada y responsable selección de los medios es importante en orden al fin. En último término, el fin último del cognoscente no sería el acierto —que se considera una *pieza de caza* menor—, sino la justificación, es decir, la adquisición de la verdad de forma no azarosa y fundada. Para Sosa, la justificación se obtiene con la reflexión, esto es, cuando el “sujeto presupone aptamente, o cree aptamente, al menos, de modo implícito, que su afirmación es apta” (véase arriba p. 29). De esta forma, el pleno conocimiento no acontece como resultado de una estimación caprichosa, sino

de una verdadera aptitud por parte del cognoscente con respecto a la verdad. Es, en síntesis, el resultado de una competencia apta. Entre las condiciones de aptitud, se halla el tomar únicamente los riesgos apropiados a cada situación. En este sentido, Sosa observa que una “una actuación (*performance*) es una elección deficiente, si está por debajo del umbral de la competencia operativa suficientemente fiable en su ámbito” (véase arriba p. 33), o lo que es lo mismo, cuando se corren excesivos riesgos.

En Aristóteles, la actividad del *noûs* es *prâxis teleía*. Esto entraña que la selección de medios para cada actividad no está a la altura de su tipo de actividad. El *noûs*, propiamente hablando, no *selecciona* los medios más apropiados a cada situación, pues el ejercicio del intelecto coincide con que la consecución del fin que logra necesariamente si se ejecuta. En consecuencia, no existen medios para una actividad en que el *noûs* es el medio. Por consiguiente, si no se alcanza el objetivo final, o éste se alcanza sólo parcialmente, desde la perspectiva de Aristóteles no habría nada que reprochar al *noûs*, ya que su actividad es perfecta. El *noûs* no fracasa. Ha alcanzado todo lo que podía en lo que respecta a su ejercicio. Como admite Aristóteles al tratar de los objetos indivisibles, aunque un individuo se pueda equivocar, su error no es atribuible estrictamente al intelecto, sino al conjunto de las circunstancias que normalmente caen fuera de su competencia, y si caen bajo alguna descripción, no son competencia del *noûs*, como tengo intención de aclarar a continuación².

2. El caso de la *epistême* es diferente, porque tiene un sentido objetivo, y otro subjetivo, en el que no puedo detenerme. En sentido objetivo habría algunas dimensiones compatibles con el *noûs*.

5. La estructura AAA y el *noûs* aristotélico

Descartado que el pensamiento de Aristóteles ofrezca margen para concebir la actividad del intelecto como AP, ¿estamos en condiciones de valorar la aplicabilidad de la estructura AAA a la actividad del intelecto? Recuérdese que este acrónimo abrevia los términos: *accuracy* (“precisión”), *adroitness* (“habilidad”), *aptness* (“aptitud”). Para Sosa, toda verdadera afirmación alética debe ser precisa, hábil y apta y describir la mejor aptitud del cognoscente en el mismo sentido en que la aptitud de un buen tirador es plenamente confiable con respecto a un blanco. ¿En qué sentido cabe decir que la actividad del *noûs* aristotélico podría responder a los criterios de la estructura AAA? ¿Está necesitado de precisión, habilidad y aptitud en su ejercicio? La pregunta no parece baladí, puesto que Aristóteles no esconde su propósito de asentar el conocimiento de la metafísica y la física sobre principios epistémicamente sólidos, que puedan resistir la duda escéptica.

Tanto si el conocimiento aristotélico resulta ser una AP como si no, el conocimiento intelectual (*epistème* y *noûs*), parece susceptible de análisis por estos criterios. Al fin y al cabo, según Sosa no se restringen al ejercicio de la actividad cognoscitiva en sí misma, en lo que se refiere a la cualidad de las operaciones de conocimiento y de su facultad, sino al de la relación de la actividad intelectual con su entorno, que no puede excluir situaciones epistémicamente engañosas, como sucede en los escenarios escépticos.

En primer lugar, está el concepto de “precisión” (*accuracy*). Para Sosa, esta propiedad concierne al hecho de si una creencia es verdadera. Estrictamente, Aristóteles no puede ofrecer un concepto de precisión cognoscitiva comparable, puesto que la verdad epistémica no se da en grados crecientes. Sosa afirma que

“el conocimiento entraña creencia” (AVE: 24), es decir, que es un tipo de creencia. Pero ni el *noûs*, ni la *epistème* aristotélicas, que son los niveles superiores de conocimiento –y en esa medida, los comparables al conocimiento plenamente apto de Sosa–, son un rendimiento epistemológico de la *dóxa*. Entre la creencia y el conocimiento hay un salto cualitativo fundamental. Como señala Gerson, para Aristóteles no existe una condición justificatoria que pueda convertir la creencia de que *p* en el conocimiento de que *p* (Gerson 2009: 62). Por consiguiente, la *epistème* aristotélica no es una creencia hipercualificada, sino una captación intelectual fundamentalmente distinta e independiente de la creencia. La *epistème* no surge, en consecuencia, de la criba verificativa de una creencia, es decir, de poner cualquier creencia ante un escenario de ilusión o engaño. Aunque una creencia pueda ser más o menos precisa y poseer grados incrementales de verdad, el conocimiento, entendido como un ejercicio del *noûs* o de la *epistème*, o es preciso, y da consecuentemente en el blanco, o no es. De este modo, la precisión de una afirmación, mayor o menor según los casos, es un problema alético del orden de la *dóxa*, es decir, de las opiniones de un sujeto con respecto a un objeto sobre el que no existe una respuesta principial o científica. Por supuesto, las afirmaciones concretas de un biólogo o un matemático que juzgan competente y sabiamente dentro de su dominio pueden ser más o menos precisas con respecto a su objeto, más o menos exactas, pero la aprehensión de la verdad es una *héxis* del intelecto para Aristóteles, y secundariamente, aunque genuinamente, una propiedad de la proposición y el juicio. Así pues, lo que propiamente conoce es el intelecto; la proposición es una expresión de lo intelectualmente conocido en palabras.

En segundo lugar, está la cuestión de si la actividad de la mente refleja una virtud (*adroitness*) (AVE: 23). Tal y como se ha

señalado, la *epistème* en sentido subjetivo es una *héxis* o disposición habitual para probar si un razonamiento está bien fundado, y cuando lo está, ser capaz de identificar las razones del por qué. En este sentido, la *epistème* no sólo es competente o hábil, sino plenamente competente. Por tanto, en la perspectiva aristotélica la habilidad intelectual no se da en grados, sino que *epistème* y, por extensión, el *noûs* son plenamente competentes con respecto a su objeto, y en ese sentido, plenamente confiables. Y lo mismo acontece con lo que Sosa llama “aptitud” (*aptness*), que describe el hecho de que una determinada afirmación no debe ser verdadera por azar, sino como resultado de una verdadera competencia (AVE: 23; KIP: 277). De esta manera, el cognoscente ha de mostrar su aptitud para defenderla justificadamente en contextos ordinarios, y también en escenarios escépticos o puramente pirrónicos. En este contexto, Sosa da a entender que el contexto importa en el ejercicio de la inteligencia. En términos aristotélicos, esto implica que la verdad epistémica o principal puede verse afectada por las circunstancias, tal y como mantuvieron históricamente Sexto Empírico y otros filósofos escépticos. Pero para Aristóteles, esta asunción supone conceder ya importantes premisas al escepticismo. Para él, la aptitud intelectual no es circunstancial, y los escenarios escépticos, si se dan, difícilmente pueden afectar a la actividad misma del *noûs*.

Las circunstancias pueden hacer que un acto intelectual no se interprete debidamente, en su contexto, y que consiguientemente, un sujeto no logre formar un juicio certero sobre lo que sus disposiciones (*héxeis*) han considerado. Cuando esto sucede, en la interpretación de los textos aristotélicos que sostengo, el error no sería atribuible a la inteligencia, es decir, a los actos intelectuales correspondientes, sino a los sucesivos actos dianoéticos que interpretan, conceptualizan y articulan judicativamente, en

forma de proposiciones. lo que el intelecto ha captado a través de una *héxis* previa. En este sentido, inspirado en Burnyeat (1981), la verdad de la *epistéme* y el *noûs* se da primariamente en estos actos, y secundariamente en las proposiciones que las expresan judicativamente.

Por eso, el ámbito óptimo de aplicación de la triple AAA son las creencias y afirmaciones proposicionales de verdades científicas, las que podríamos llamar *epistéme* en sentido objetivo. Una creencia o una afirmación científica como lo que aquí se escribe puede ser más o menos precisa con respecto a su objetivo, por lo que debe guiarse por los criterios de prudencia y conocimiento del entorno que los ejemplos de la arquería describen bastante bien. Y éste es el escenario en que las apreciaciones de Sosa resultan más pertinentes, y posiblemente más útiles en un contexto aristotélico. También se sobreentiende que para eso sean muy convenientes las virtudes epistémicas, es decir, las disposiciones que seleccionan o escogen medios más favorables al cognoscente. Ahora bien, en un contexto aristotélico, no conviene esperar de ellas a solución al problema fundamental de la justificación epistémica tal como está planteado en la filosofía analítica contemporánea, ni mucho menos el cese de la amenaza escéptica, ya que Aristóteles tiene una noción de creencia notablemente más débil que la de la epistemología contemporánea.

6. Conclusión

La epistemología de la virtud parte de un punto fundamental: “el conocimiento es una forma de acción”. Pero ¿podemos decir realmente que lo es?

El análisis precedente ha mostrado que, según Aristóteles, aunque el conocimiento pueda caracterizarse como *prâxis* en

sentido general, propiamente hablando es *prâxis teleía*. Como se ha visto, aunque haya muy pocas *prâxeis* puras —o casi ninguna en el contexto de las acciones prototípicas—, el conocimiento y la actividad intelectual en su conjunto son una de ellas. La pertinente distinción entre *prâxis* y *poíesis* en la filosofía aristotélica como tipos de acción incompatibles pone de relieve algo inaceptable en muchos contextos contemporáneos: la ineffectividad del *noûs* desde el punto de vista de la causalidad física, su incapacidad para dar lugar propiamente a acciones prácticas.

Aristóteles sostiene que el acto cognoscitivo no cambia ni altera la realidad. En este contexto, si este acto se puede considerar una actividad, en el sentido de *prâxis*, no es una actividad poiética, lo que le impide ser una *performance*, y en último término una AP. En la perspectiva de Sosa, esta falta impide la plena comparación de la actividad cognoscitiva con actividades pragmáticas como el disparo a un blanco, y la imposibilidad subsiguiente de juzgar el acierto de las actividades del *noûs* con los criterios de acierto de la AP. Este es el principal punto de desacuerdo entre Aristóteles y la tradición epistemológica de la virtud, y la razón por la que el proyecto de Sosa es, en mi opinión, un proyecto esencialmente moderno, es decir, emergido del intento de superar a Descartes. Toma de él la idea fundamental de que la teoría del conocimiento debe resolver el problema de la justificación, es decir, de cómo alcanzar verdades plenamente fundadas en un entorno cambiante y poco propicio para el saber.

Universidad de Navarra
Proyecto mente-cerebro
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)