

**UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA**

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial  
del 3 de abril de 1981



“EL ASENTIMIENTO REAL:  
NEWMAN Y LA EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD”.

**TESIS**

Que para obtener el grado de

**MAESTRO EN FILOSOFÍA**

Presenta

**OSWALDO GALLO SERRATOS**

Director: Dr. Francisco Vicente Galán Vélez

Lectores: Dr. Virgilio Ruíz Rodríguez

Dr. Luis Guerrero Martínez



# ÍNDICE

	<i>Página</i>
Presentación	5
Abreviaturas de las obras de Newman	7
Introducción	9
I. La "gramática" del asentimiento de Newman	17
1.1. Asentimiento y aprehensión	18
1.1.1. Tipos de asentimiento	21
1.2. Asentimiento e inferencia	35
1.3. Consideraciones en torno al asentimiento	39
1.4. Recapitulación	48
II. La epistemología de la virtud	49
2.1. La epistemología de la virtud de Ernest Sosa	49
2.1.1. Ni balsas ni pirámides	50
2.1.2. Conocimiento y virtud intelectual	54
2.2. El responsabilismo epistémico de Lorraine Code	59
2.2.1. Epistemología de la virtud responsabilista	59
2.2.2. Virtudes intelectuales	62
Sabiduría	65
Inteligencia	67
Prudencia	68
2.3. Recapitulación	69
III. Newman y la epistemología de la virtud	71
3.1. Justificación epistémica y sentido ilativo	72
3.2. Virtudes epistémicas en el pensamiento de Newman	74
3.2.1. Sabiduría	77
3.2.2. Intelecto imperial	80
3.2.3. Prudencia epistémica	83
3.3. Críticas al reduccionismo naturalista	86
3.4. Recapitulación	89
Conclusiones	91
Bibliografía	95



## PRESENTACIÓN

El objetivo de esta tesis es mostrar cómo una teoría de la justificación epistémica de corte responsabilista, como la propuesta por Lorraine Code, puede ayudar a desarrollar el proyecto epistemológico que presentó John Henry Newman en la que fuera su obra filosófica más importante, el *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*.

Con la presentación de esta tesis, doy por concluida la investigación que comencé a hacer cuando presenté mi tesis de licenciatura, que tenía por objeto analizar el asentimiento en lo que tiene de relación con el conocimiento abstracto, lo que Newman llama asentimiento nocional. Conforme avanzaba en la investigación, juzgué oportuno no limitarme a un análisis monográfico del concepto, sino proponer una lectura crítica de la *Gramática* a la luz de los debates contemporáneos sobre justificación epistémica. La tesis, pues, está dividida en tres grandes apartados: en el primer capítulo expongo panorámicamente la epistemología newmaniana; en el segundo, la epistemología de la virtud; en el tercero, finalmente, señalo los puntos de convergencia que encuentro entre ambas posturas.

Agradezco muy sinceramente la guía del doctor Francisco Galán Vélez, quien me descubrió, a lo largo de la maestría, la riqueza que hoy veo en la epistemología de la virtud. Su paciencia y sus observaciones son la causa de lo bueno que puedan contener estas páginas.

Otro agradecimiento muy importante lo doy a Lorraine Code, quien no obstante la distancia y los compromisos que una filósofa de su talla conllevan, accedió a responder a cuantas preguntas le hice llegar.

Huelga decir que, de cualquier error que el lector encuentre en estas páginas, la responsabilidad recae exclusivamente en mí.

Finalmente, va mi gratitud y una devotísima dedicatoria en cada página a mis padres, que jamás han escatimado cuanto tienen en aras de mi formación.



## ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE NEWMAN

Para facilitar la lectura de las obras de Newman, tomadas en la tesis como fuentes primarias de consulta, he optado por usar la nomenclatura establecida entre los académicos para referirse a ellas. En las notas al pie de página de la tesis se encuentran las siguientes abreviaturas:

<i>Apo.</i>	<i>Apologia Pro Vita Sua</i>
<i>Ess. Dev.</i>	<i>Essay on the Development of Christian Doctrine</i>
<i>GA</i>	<i>An Essay In Aid of a Grammar of Assent</i>
<i>Idea</i>	<i>The Idea of a University</i>
<i>OUS</i>	<i>Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford</i>
<i>Phil. Not. II</i>	<i>The Philosophical Notebook, vol. II</i>
<i>LD</i>	<i>Letters &amp; Diaries</i>
<i>AW</i>	<i>Autobiographical Writings</i>
<i>LD</i>	<i>Letters &amp; Diaries</i>

A menos que se indique lo contrario en las notas al pie de página, de todas las obras arriba citadas a lo largo de la tesis ofrezco una traducción personal. En los casos en los que la ambigüedad de los términos en inglés den lugar a malinterpretaciones, opté por mantener los originales entre corchetes y aun por transcribir ciertos pasajes.

Por lo demás, el estilo de citación corresponde al manual aprobado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, campus México.





## INTRODUCCIÓN

Esta tesis se enmarca dentro de un proyecto de investigación que surgió hace cuatro años, por iniciativa personal, al concluir mis estudios de licenciatura y dedicar una tesis a la epistemología de John Henry Newman. El objetivo principal de aquella tesis fue analizar la el concepto de asentimiento nocional, especialmente en su relación con las ciencias, y dar pie a un estudio más concienzudo sobre el asentimiento real. La manera como abordé la tesis fue, sobre todo, monográfica: Newman era un autor desconocido para mí, ajeno a los planes de estudios de filosofía y con un grupo muy reducido de lectores en México; de ellos, además, la mayoría estaba interesada en su teología más que en su filosofía.

Al comenzar los estudios de maestría, una de las ideas más recurrentes que me venían a la mente respecto de la tesis que ahora presento era la de continuar el análisis desde donde lo dejé, pero perfilando un par de objetivos: cerrar con el análisis del asentimiento y poner a dialogar la obra de Newman con la de otros epistemólogos contemporáneos, convencido como sigo no sólo de la pertinencia de muchas de sus intuiciones, sino de la necesidad de contribuir a la empresa filosófica a la que tantos años dedicó y de la que tanto provecho he sacado para mi formación, dentro y fuera de las aulas: una gramática del asentimiento. Ésta última es la razón por la que el lector encontrará referencias a lo largo de la tesis a autores de nuestra época junto a los cuales considero que no forzar, sino fortalecer las mencionadas intuiciones de Newman que a continuación expongo.

Quiero abordar en esta introducción tres cuestiones muy básicas: primero, esbozaré una semblanza de Newman en la que destacaré los momentos críticos de su vida que dieron origen a sus intuiciones filosóficas y, con ellas, a sus obras más importantes; en segundo lugar, abordaré la gestación y la estructura de su *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*; finalmente, expondré la manera como dividí los tres capítulos que conforman esta tesis, de manera tal que el lector tenga un conocimiento, al menos panorámico, de la vida y la obra del autor en el que baso prácticamente toda mi investigación.

John Henry Newman nació el 21 de febrero de 1801, en el seno de una devota familia anglicana de clase media. Su larga vida –vivió casi todo el siglo XIX– le permitió ver el surgimiento y el ocaso de corrientes artísticas, movimientos políticos, revoluciones, manifiestos, la caída de muchas naciones y el nacimiento de otras independientes. A los 17

años ingresó en la Universidad de Oxford, de donde se graduó en 1821 luego de aprobar sus estudios de humanidades. Al poco tiempo, ya como profesor y habiendo sido nombrado tutor de Oriel College, decidió ordenarse presbítero de la Iglesia anglicana. Como tal, fue designado vicario de la iglesia de St. Mary, cargo equivalente a ser el capellán universitario de Oxford.

siempre se opuso a la pretensión moderna de racionalizar la vida humana. Respetuoso siempre del papel y del libre desempeño de las ciencias en la consecución de la verdad, y sesudo en lo tocante a cuestiones de lógica, Newman fue un feroz crítico de reducir al hombre a un montón de proposiciones con cierta coherencia lógica. Sus razones, fundadas en el conocimiento vital que sólo la experiencia de un hombre como él podía otorgarle, las estuvo sopesando durante muchos años, en los que vislumbró paulatinamente la necesidad de poner en el centro de la epistemología una noción hasta entonces sólo abordada por Locke: el asentimiento. La preocupación de Newman por analizar el asentimiento respondía a la crisis que atravesó a los 42 años, cuando sus estudios sobre patrística griega y latina le hicieron dudar de la verdad de la doctrina anglicana y sospechar que, pese a la aversión que le provocaba la Iglesia romana, doctrinalmente hablando, era superior a la Iglesia anglicana.

La incursión en el pensamiento de los Padres hizo que Newman se convirtiera al catolicismo el 9 de octubre de 1845 y solicitara las Órdenes. A partir de entonces, los avatares de su vida como católico fueron motivo de un estudio sesudo que dio como resultado su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (1845), primera obra en la que Newman trata de explicar los motivos teológicos de su conversión. Años después, luego de la publicación de un artículo periodístico en el que se le acusaba de haber sido un católico disfrazado de anglicano para desestabilizar a la opinión pública inglesa, Newman publica por partes su autobiografía espiritual, *Apología pro Vita Sua* (1854). Esta obra es una joya de la literatura inglesa y constituye, desde mi punto de vista, un primer intento por explicar filosóficamente su conversión.

El pensamiento de Newman no fue nunca monolítico. De hecho, leyendo su obra cronológicamente, me inclino a pensar que se distinguen en él tres momentos: el primero va de su juventud hacia la década de 1830, cuando formó parte del Movimiento de Oxford<sup>1</sup>; el

---

<sup>1</sup> El Movimiento de Oxford tuvo como objetivo oponerse a una corriente calificada como liberal en la opinión pública inglesa, al permitir que ciertas decisiones tradicionalmente atribuidas a la Iglesia, fueran tomadas por miembros del Parlamento que ni siquiera eran creyentes. El Movimiento buscaba de algún modo purificar a la

segundo, de su participación en ese Movimiento hasta 1854; finalmente, de 1854 al final de su vida. Esta división responde al tono como se refiere a su experiencia religiosa. En la primera parte (1801-1830) nos encontramos con un Newman influido por un pensamiento evangélico; es interesante, sin embargo, que su inscripción a Oxford le permitió pasar de lo que hoy llamamos la *Low Church* a la *High Church*<sup>2</sup> anglicana. Fue, además, en Oxford, donde Newman tuvo la oportunidad de conocer los últimos avances en materia de ciencia. Newman adquirió allí el hábito de leer todo lo que tuviera que ver con investigaciones científicas, de modo que su énfasis en la interdisciplinariedad, que es una constante de su pensamiento, es el resultado de un hábito que desde muy joven cultivó. En la segunda parte de su pensamiento, en el que destaca su conversión al catolicismo, encontramos en Newman una defensa del catolicismo romano de la que luego parece distanciarse. No quiero decir que en el fondo mantuvo siempre sus reservas para con Roma, pero es muy evidente, sobre todo con la publicación de su *Carta al duque de Norfolk* (1875), que se distanció absolutamente de la postura ultraconservadora, reaccionaria, de buena parte de los católicos del siglo XIX, a los que se refiere despectivamente con el nombre de ultramontanos. Por poner tres ejemplos clave: Newman se opuso enérgicamente a que la infalibilidad papal haya sido declarada dogma, a la publicación del *Syllabus errorum*<sup>3</sup> y celebró como pocos la pérdida del poder temporal de Pío IX en 1870. Su desconfianza de la política romana, sin embargo, para un hombre de su claridad intelectual, no estaba ligada a su profunda fe cristiana y a su convencimiento de la verdad que encierra el catolicismo.

Precisamente en este contexto de su vida, en 1870 publica la obra sobre la cual baso buena parte de esta tesis, conocida popularmente como *Gramática del asentimiento*. Se trata de una obra, como he mencionado, apologética, pero que estructura las reflexiones de Newman

---

Iglesia anglicana de la influencia del pensamiento liberal (i. e., atea o naturalista, en tanto que reduccionista). Entre los integrantes del Movimiento, además de Newman, destacaron John Keble (1782-1866), Richard H. Froude (1803-1836) y Edward B. Pusey (1800-1882). Sus miembros eran conocidos como *tractarians*, pues difundían su pensamiento con la publicación de panfletos (*tracts*) que resultaron muy leídos a lo largo de la época victoriana. El tono de tales *tracts*, al menos de los publicados por Newman, pasó paulatinamente de un férreo anglicanismo a un catolicismo que se resistía a ser aceptado por él. Cfr. John Cornwell, *Newman's Unquiet Grave* (Nueva York: Continuum, 2011), 57-70.

<sup>2</sup> La división responde a la cercanía que tienen ciertas comunidades anglicanas ya sea con un pensamiento más protestante (*Low Church*) o con uno más afín al catolicismo (*High Church*).

<sup>3</sup> Documento publicado en 1864, bajo el pontificado de Pío IX, en el que se condenaban 80 proposiciones consideradas heréticas. Muchos intelectuales católicos, Newman incluido, condenaron su falta de matices y la escisión que marcó respecto de la cultura y la ciencia del siglo XIX.

sobre su propia conversión al catolicismo. Newman intuyó muy bien que el conocimiento religioso pertenece a otra índole, más vital, más íntima, por lo que reducirlo a un conocimiento formal sería un contrasentido. A continuación expongo muy brevemente la historia y la estructura de su obra, que tomé como pauta para la redacción del primer capítulo de este trabajo.

### **Gestación y estructura del *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento***

Newman decía que su obra intelectual estaba afianzada en cuatro libros publicados durante la segunda mitad de su vida<sup>4</sup>: *Lectures on the Doctrine of Justification* (1838, revisado en 1874), *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845, revisado en 1878), *The Idea of a University* (1852, revisado en 1858 y 1873) y *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870). Un rasgo suyo muy particular es su resistencia a escribir tratados y, en su lugar, publicar ensayos. Esto responde no sólo a la tradición inglesa en la que está inscrito —distinto hubiera sido si se tratase, quizá, de un autor alemán—, sino a la convicción, humilde y sensata, de que nadie tiene nunca la última palabra en ciertos temas. Newman se esforzó por contribuir a las investigaciones científicas de las generaciones venideras y se presenta, tanto en su método como en sus conclusiones, como susceptible de ser comentado y aun corregido por aquellos hombres de ciencia que compartieran sus inquietudes: filósofos, pedagogos, teólogos, historiadores, poetas y literatos, por mencionar algunos.

Una peculiaridad del *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* es que, a diferencia de las otras obras citadas por el mismo Newman como clave para entender su pensamiento, no fue retocado una vez que se publicó, el 15 de marzo de 1870. Todos los ejemplares se vendieron el mismo día; lo mismo sucedió con las dos primeras ediciones antes de diciembre.

El éxito en ventas de la *Gramática del asentimiento* se debe tanto a sus cualidades literarias cuanto al contenido de la obra. La prosa de Newman es de las mejores en lengua inglesa (los elogios de Hopkins, Wilde, Joyce, Tolkien, Chesterton y Auden, entre los de muchos más, no son gratuitos) y, aunque el inicio es más bien parco y se distingue radicalmente del brío con que comienzan sus otras publicaciones, a los pocos párrafos Newman es atrapado por su propio encanto escritural. En lo que respecta al contenido,

---

<sup>4</sup> Cfr. *LD* vol. XXIV, 389.

tenemos, gracias a sus cartas, un mapeo bien definido de los más de veinte intentos de comenzarla y de las motivaciones para llevarla a cabo, al menos desde 1860, según muestra su correspondencia con William Froude<sup>5</sup> y su diario<sup>6</sup>. Inicialmente se proponía escribir una obra que explicara cómo una persona sin evidencia científica es capaz de tener la misma certeza que un científico<sup>7</sup>.

Sin embargo, en el verano de 1866, ocurrió algo que le dio pie a escribir, definitivamente, la obra que se proponía:

Estando yo en Glion, junto al Lago Lemán, se me ocurrió lo siguiente. “Te equivocas al querer partir de la certeza —la certeza no es más que una especie de asentimiento—, debes empezar estableciendo la diferencia entre asentimiento e inferencia”. Tomando tal principio como base, y viendo que servía de clave para mis ideas, empecé a trabajar<sup>8</sup>.

En el fondo, el interés de la *Gramática del asentimiento* era apologético: hacer frente a los ataques del racionalismo del siglo XIX (que devendría el positivismo del XX) contra los creyentes que no estaban en posibilidades de dar razones científicamente justificables de aquello en lo cual creían; pero también necesitaba desentrañar el proceso que lo motivó, aun oponiéndose fervientemente a Roma por prejuicios personales, a abrazar la fe en la que habría de morir. El ensayo, pues, fue publicado por un interés personal de su autor, como él mismo refiere:

Mi costumbre, y hasta podríamos llamarlo rasgo de mi naturaleza, [es] no escribir ni publicar sin un requerimiento para ello. Todas mis obras pueden considerarse escritas de oficio, por llamarlo de alguna manera, es decir, escritas en algún cargo que he ocupado o por algún compromiso contraído [...], o bien, escritas por requerimiento, invitación, necesidad o emergencia [...]. *Essay on Assent* es casi la única excepción [...]. Durante años he tenido presente en la conciencia que no debía irme de este mundo sin escribir sobre ellos. Con razón o sin ella, siempre me ha parecido una obligación el hacerlo, como si me lo hubieran pedido. Intenté una y otra vez expresar lo que quería decir y fracasé, y aunque al final he concluido el libro, lo he hecho con gran dificultad<sup>9</sup>.

No obstante las ediciones agotadas de 1870, Newman no hizo un sólo comentario sobre su libro. Ésta es, desde mi punto de vista, lo que hace oscura a la obra: salvo el pasaje

---

<sup>5</sup> Cfr. *LD* vol. XIX, 272.

<sup>6</sup> *AW*, 238-239.

<sup>7</sup> Cfr. Charles Frederick Harrold, *John Henry Newman. An Exposition and Critical Study of His Mind, Thought and Art* (Nueva York: Longmans, Green & Co., 1945), 47-50.

<sup>8</sup> *AW*, 241-242.

<sup>9</sup> *AW*, 246-247.

anteriormente citado y las anotaciones de un alumno de Newman, Edward Caswall, recogidas luego de haberlas escuchado de boca del autor, éste no explicó nada más de lo que escribió. En 1883 el mismo Gerard Manley Hopkins le expresó a Newman su voluntad de comentar a detalle la *Gramática del asentimiento*, pero este último le pidió rotundamente que no lo hiciera, alegando que era una labor “innecesaria y onerosa”. Habían transcurrido casi trece años desde su publicación y el éxito obtenido contaba con la quinta edición del libro, con reseñas y comentarios elogiosos. Pero a su autor le parecía que “aquellos que leen únicamente lo que pueden respecto al libro que ojean, cometen grandes errores respecto al mismo [...]. Si en algo ha de valer, [el libro] sobrevivirá a las navajas de papel; de lo contrario, un comentario, por muy brillante que sea, no hará otra cosa que alargarle una corta vida, cosa que no tiene ningún sentido para mí”<sup>10</sup>. Es de notar que Hopkins, siendo uno de los primeros lectores de la *Gramática del asentimiento*, haya intuido también que algo habría codificado en la obra, por el estilo retórico inusual que emplea en ella Newman. En una carta a Robert Bridges, comenta que:

Se trata de un libro dificultoso, quizá. La justicia y la franqueza, la seriedad y la economía de su pensamiento es lo que hace tan bello todo cuanto Newman escribe. Sin embargo, lo que me disgusta respecto al estilo de este libro es un círculo tedioso de ejemplos y citas, ajenos a un hombre de tan grandes conocimientos y tan vasta cultura literaria. [...] Como si le faltara brillantez aun siendo quien es: nuestro grandísimo maestro en el arte del estilo literario, y una de nuestras mentes más brillantes también<sup>11</sup>.

Comoquiera que Newman haya comentado o no el valor y los alcances de su obra, lo cierto es que se trata de un libro atípico en su *corpus* y, al mismo tiempo, novedoso en filosofía. Se trata del primer estudio sobre una gramática del asentimiento, que estudia el proceso mediante el cual la mente asiente a una proposición dada. Es interesante el uso que Newman le da al término “gramática”, que está ligado ineludiblemente al lenguaje: así como en un sentido más común, la gramática dicta las normas bajo las cuales funciona el lenguaje, así Newman pretende escribir un ensayo que contribuya a la comprensión de una gramática del asentimiento, en tanto que explica cuáles son los principios y las reglas con las cuales asentimos, aun sin darnos cuenta de ello. Newman, al escribir un ensayo, no quiso presentar

---

<sup>10</sup> *LD* vol. XXX, 191.

<sup>11</sup> Gerard Manley Hopkins, *Further Letters of Gerard Manley Hopkins*, ed. Claude Colleer Abbot (Londres: Oxford University Press, 1956), 21.

una gramática completa, ya definida e inmutable. Su contribución tiene una riqueza gramatical importante para la epistemología contemporánea, en la medida en que define términos, propone una sintaxis y discute el modo como operan o dejan de operar ciertas reglas en función del uso, en este caso no del lenguaje, sino de la razón<sup>12</sup>.

La *Gramática* está dividida en dos partes, cada una de las cuales está dividida en otras cinco. La primera trata del asentimiento y la aprehensión; la segunda, del asentimiento y la inferencia. Ambas rematan con sendos capítulos que abordan la cuestión religiosa. En la primera parte se estudian las maneras de aprehender una proposición y, a partir de ellas, los tipos de asentimiento que pueden darse en la mente: nocional y real. En la segunda parte se estudia la relación entre el asentimiento y la inferencia, distinguiendo en ella tres tipos (formal, informal y natural, que considero más explicativos comparados con los de la noción clásica de inferencia, mediata e inmediata), para concluir con una disquisición sobre la certeza y lo que Newman llama el sentido ilativo, una capacidad de la razón que permite juzgar hechos con base en otros hechos, una vez mostrada la incapacidad del razonamiento lógico en ciertos temas que tienen que ver con un conocimiento más vital.

Esta última idea conviene tenerla en mente al momento de leer la *Gramática*. El libro tiene una intención marcadamente apologética, vinculada a la experiencia religiosa de su autor: no era fácil para un *don*<sup>13</sup> explicar a Inglaterra su conversión al catolicismo, sobre todo luego de años de combatirlo como una religión idólatra. Newman se esfuerza por mostrar la racionalidad de la creencia religiosa de la gente sencilla, en una época en la cual los católicos eran excluidos de la educación universitaria. Por ello, vemos en Newman una apuesta determinada por educar a la población católica inglesa, como demostró al fundar un colegio en Birmingham y años después, la Universidad Católica de Dublín. Es, de hecho, en el contexto de su incursión en la educación, que Newman escribe buena parte de lo que en esta tesis identifiqué como virtudes epistémicas en su pensamiento.

### **Estructura de la tesis**

La misma estructura de la obra servirá para desarrollar el capítulo I de esta tesis, en el que expongo panorámicamente la gramática del asentimiento propuesta por Newman, primero

---

<sup>12</sup> Cfr. Martin X. Moleski, *Personal Catholicism. The Theological Epistemologies of John Henry Newman and Michael Polanyi* (Washington: The Catholic University of America Press, 2000), 15-17.

<sup>13</sup> Nombre que reciben los académicos de Oxford.

presentando la relación entre asentimiento y aprehensión, y luego entre asentimiento e inferencia.

En el capítulo II expongo la epistemología de la virtud en sus dos vertientes principales: el fiabilismo de Ernest Sosa y el responsabilismo de Lorraine Code. El objetivo de presentar a ambos autores es dar cuenta de una corriente de la epistemología contemporánea que, aun sin conocer a Newman, permite concebir una manera de justificar epistémicamente el conocimiento que trascienda el ámbito de lo formal. Para ello recurro a las obras de Frederick D. Aquino y Dalibor Renić, quienes tienen varios trabajos dedicados a vincular a Newman con los epistemólogos de la virtud.

Aun cuando la distancia es grande y los presupuestos de Newman y de los epistemólogos de la virtud son distintos, considero, sin embargo, que si el propósito de Newman fue contribuir al desarrollo de una gramática del asentimiento, introducir en ella una teoría de justificación responsabilista permite atar los cabos sueltos de la *Gramática del asentimiento*. Afirmo lo anterior porque me parece que la obra de Newman deja de lado la importancia de la justificación epistémica en una teoría del asentimiento.

Con la lectura de esta tesis, pretendo ofrecer al lector una visión general de la epistemología de Newman y de la epistemología de la virtud, para concluir, así, que ambas posturas son afines y pueden nutrirse mutuamente a partir de sus puntos de convergencia.



## I. LA “GRAMÁTICA” DEL ASENTIMIENTO DE NEWMAN

La contribución más relevante de Newman a la epistemología es su teoría del asentimiento. En torno a ella gira y se condensa toda su obra intelectual. He mencionado en la Introducción cuáles fueron los motivos por los cuales Newman escribió su *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*. Si bien es cierto que se trata de una obra cuyas motivaciones últimas son apologéticas, también lo es el hecho de que logró poner de relieve una noción tan importante para la epistemología como el asentimiento.

El capítulo está dividido en tres partes; las dos primeras siguen el esquema ya mencionado del *Ensayo* de Newman, es decir: la primera aborda la relación entre el asentimiento y la aprehensión; la segunda, la relación entre asentimiento e inferencia. Lo que resalto en la primera parte es la diferencia sustancial entre asentimientos reales y nocionales, los cuales se distinguen por el tipo de aprehensión de sus términos. En la segunda parte contrasto, siguiendo la crítica de Luis Villoro, la noción de asentimiento que sostuvo Locke con la de Newman: ambas se diferencian principalmente por el hecho de que, para Locke, el asentimiento tiene grados, mientras que para Newman no. Seguiré el argumento de Newman para mostrar que la tesis de Locke yerra al confundir “certeza” con “convicción”. La tercera parte es distinta: en ella escribo una serie de consideraciones a propósito del asentimiento con las cuales busco ubicarlo dentro del contexto filosófico de su época. Para lograrlo, aludo a la obra de Kierkegaard, especialmente al carácter “existencial” que tienen para él las creencias. En ambos autores será notable el énfasis que ponen en desarrollar una epistemología de la creencia que dé cuenta del papel vital que desempeñan para todo sujeto cognoscente.

Es este, de los capítulos de la tesis, el más monográfico. Se trata, sin embargo, de uno de los elementos más importantes de la investigación: no es posible defender la tesis de que la epistemología de Newman supone una epistemología de la virtud si no se conoce lo suficiente su propia epistemología. Expongo, pues, en estas páginas, un análisis de la manera como Newman articula la que llamó una “gramática del asentimiento”, en el sentido visto previamente en la Introducción.

## 1.1. Asentimiento y aprehensión

Al comienzo de su ensayo, Newman señala las tres formas que puede adoptar una proposición: interrogativa (la que expresa una pregunta), condicionada (una conclusión) y categórica (una afirmación)<sup>14</sup>. Estas tres formas, distintas entre sí, se siguen naturalmente la una de la otra y actúan de manera tan diferente que, traducidas a hábitos intelectuales, devienen tres estados mentales distintos: “El acto interno de captar una proposición es análogo al de enunciarla, y puesto que hay tres maneras de enunciarla, habrá sendas maneras de captarlas. Estos tres actos mentales son la duda, la inferencia y el asentimiento”<sup>15</sup>. Newman estudia en su ensayo las proposiciones en tanto que tienen un objeto concreto.

“Aprehender una proposición es imponerle un sentido a los términos que la componen”<sup>16</sup>, escribe Newman. Una proposición estará conformada por términos que conozcamos sensorialmente o por nociones de las que, aun sin conocerlas mediante los sentidos, poseemos cierta información. Estos términos pueden ser, por tanto, nocionales —aquellos que representan una abstracción— o reales —aquellos que representan las realidades únicas e individuales que existen fuera de nosotros—, que se corresponden con las dos maneras de aprehender o interpretar una proposición: nocional y realmente. Sin embargo, una misma proposición puede ser aprehendida de maneras distintas dependiendo de cada persona. Tomemos por ejemplo los siguientes versos de Antonio Machado:

Se le vio, caminando entre fusiles  
por una calle larga,  
salir al campo frío,  
aún con estrellas, de la madrugada.  
Mataron a Federico  
cuando la luz asomaba.  
El pelotón de verdugos  
no osó mirarle a la cara.  
Todos cerraron los ojos;  
rezaron: ¡ni Dios te salva!  
Muerto cayó Federico  
—sangre en la frente y plomo en las entrañas—.  
... Que fue en Granada el crimen  
sabed —¡pobre Granada!—, ¡en su Granada!...

---

<sup>14</sup> GA, 3.

<sup>15</sup> GA, 5.

<sup>16</sup> GA, 9.

Cualquiera que haya visto alguna vez fusiles, calles, plomo y entrañas, o que haya estado en Granada o haya experimentado el frío, o sepa qué es un asesinato, está en condiciones de aprehender los términos que conforman el poema sin ninguna dificultad, pero de manera nocional: es decir, por medio de un conocimiento abstracto de cada uno. Lo mismo sucedería en el caso de que alguien, sin tener conocimiento empírico de los términos que evoca el poema, recurriera a un diccionario para conocerlos, al menos de manera abstracta, teniendo en cuenta sus definiciones. Este mismo poema, sin embargo, en alguien versado en historia o en poesía, o en un contemporáneo del autor, evocaría en su mente la imagen viva del fusilamiento del poeta Federico García Lorca la madrugada del 19 de agosto de 1936, en un lugar aún desconocido en el camino que va de Víznar a Alfacar, en Granada. Así, lo que para unos se trata de una aprehensión de universales, para otros se trata de un catalizador capaz de detonar en la imaginación del lector el recuerdo de ciertas experiencias.

Además de esta distinción en la aprehensión de los términos, Newman señala que “en una misma mente y a un mismo tiempo, una proposición puede expresar tanto algo nocional como algo real”<sup>17</sup>. Supongamos, volviendo a los versos de Machado, que hayan sido leídos por un poeta contemporáneo suyo. En ese caso, la aprehensión que tuvo de los términos fue tanto nocional (en tanto que sabe lo que significan todas las palabras y tiene conocimientos de métrica) como real (puesto que la muerte de García Lorca supuso un fuerte golpe a los intelectuales españoles durante la dictadura de Franco). En la mente de ese supuesto poeta contemporáneo de Machado, los versos expresarían simultáneamente nociones y hechos. Sin embargo, aunque estos dos modos de aprehensión pueden ser intercambiables en la mente, la aprehensión real es más fuerte que la nocional, “más vívida, más contundente”<sup>18</sup>.

Newman sitúa la proposición en el centro de su epistemología, pues su interés radicaba en el acto mental por el cual comprendemos y afirmamos el significado de un juicio expresado, precisamente, en una proposición<sup>19</sup>. El *Ensayo* de Newman comienza con la afirmación de que “Las proposiciones (que consisten en un sujeto y un predicado unidos por la cópula) pueden tener una forma categórica, condicional o interrogativa”<sup>20</sup>. Estas formas externas que

---

<sup>17</sup> GA, 11.

<sup>18</sup> GA, 11.

<sup>19</sup> Cfr. William R. Fey, *Faith and Doubt: The Unfolding of Newman's Thought on Certainty* (Shepherdston: Patmos Press, 1976), 145.

<sup>20</sup> GA, 1.

adopta una proposición corresponden a los modos internos de pensar: asentimiento (forma categórica), inferencia (forma condicional) y duda (forma interrogativa)<sup>21</sup>.

El asentimiento responde, pues, a una proposición categórica. Newman lo define como “la aceptación absoluta e incondicional de una proposición”, que presupone “no solamente una inferencia previa en favor de la proposición, sino una cierta aprehensión concomitante de sus términos”<sup>22</sup>. Aun cuando el primer apartado de su *Ensayo* se refiere a la relación entre asentimiento y aprehensión, Newman señala dos puntos de contraste entre el asentimiento y la inferencia<sup>23</sup>. El primero atañe al carácter incondicional del asentimiento: si no lo fuera, no estaría vinculado al acto de la mente llamado aserto; la inferencia, en cambio, tiene que ser condicionada, pues al tratarse de un proceso que tiene como resultado una conclusión, requiere de ciertas premisas para ocurrir. El segundo punto de contraste se refiere al tipo de aprehensión que es necesaria para mantener una proposición, como se ha visto en el ejemplo de los versos de Machado.

Ahora bien, si la aprehensión ha sido definida como la asignación de significado a un término, además de estas dos consideraciones, Newman observa que “cuando inferimos, consideramos una proposición en relación con otras proposiciones, [mientras que] cuando asentimos, consideramos una proposición en sí misma y en su sentido intrínseco”<sup>24</sup>. La inferencia se convierte, pues, en el resultado de un proceso en el que intervienen varias proposiciones (premisas), mientras que el asentimiento ocurre inmediatamente. El sentido al que Newman se refiere consiste en interpretar de algún modo la proposición a la que estamos asintiendo, teniendo al menos un mínimo de información sobre ella. De lo contrario, la mente no podría asentir, sino solamente afirmar. El asentimiento “supera a la afirmación precisamente porque está acompañado de una cierta aprehensión de la materia que se afirma”<sup>25</sup>.

Lo que se aprehende de una proposición es su predicado, pues es la parte de la proposición que arroja cierta información sobre el sujeto. En consecuencia, aprehendemos una proposición cuando aprehendemos su predicado, y asentimos a ella cuando la aceptamos

---

<sup>21</sup> Cfr. Aquino, 52.

<sup>22</sup> *GA*, 13.

<sup>23</sup> Cfr. *GA*, 8.

<sup>24</sup> *GA*, 8.

<sup>25</sup> *GA*, 13-14.

como verdadera. En palabras de Newman: “Para que ocurra un asentimiento, no se requiere la aprehensión del sujeto *per se*, pues el sujeto es precisamente lo que el predicado ha de elucidar. [...] Considerado formalmente dentro de una proposición, el sujeto es algo desconocido: algo que el predicado da a conocer”<sup>26</sup>.

Además de las ocasiones en que el sujeto que asiente tiene ante sí una proposición cuyos términos puede aprehender realmente, hay otras en las que no tiene de ellos ninguna experiencia. En esos casos, el asentimiento se da a la verdad o a la bondad de una proposición, mas no a la proposición misma. Esto ocurre, por ejemplo, en los casos en que un niño memoriza algún pasaje que, por la naturaleza de sus términos, resulta incomprendible para ser aprehendido. El niño terminará por asentir “Es verdad que *p*”, más no “*p*” en sí misma.

Llegados a este punto es oportuno preguntarse si, en el caso anterior, los motivos por los cuales alguien asiente a la verdad de una proposición son válidos aun cuando no está en condiciones de asentirla directamente, confiando solamente en la verdad de otra persona. Newman no se detiene en dar una explicación sobre los motivos que llevan al asentimiento o sobre la obligación de asentir a cierta autoridad. Su interés se limita a examinar el modo como ocurre un asentimiento, no sus antecedentes o su origen. En este punto es notable el distanciamiento respecto de los filósofos empiristas, para quienes analizar el conocimiento –y, por tanto, el asentimiento, dependiendo de la terminología en que lo expresen– está ligado ineludiblemente al examinar su origen. En una época más reciente, Luis Villoro criticó la pretensión de explicar filosóficamente el origen del conocimiento, argumentando que excede el ámbito de la filosofía: “Ése es asunto del conocimiento empírico, y cuando la filosofía ha intentado suplirlo sólo ha engendrado caricaturas de ciencia”<sup>27</sup>.

### 1.1.1. Tipos de asentimiento

Dados estos casos, se pueden señalar las tres direcciones que puede tomar un asentimiento: el asentimiento directo a una proposición, el asentimiento a la verdad de una proposición y el asentimiento tanto a la verdad como a los motivos que la hacen verdadera. En los tres casos señalados, la mente mantiene una misma adhesión absoluta ya sea a la proposición

---

<sup>26</sup> GA, 14.

<sup>27</sup> Luis Villoro, *Creer, saber, conocer* (México: Siglo XXI, 2014), 11.

aprehensible, a la verdad de la proposición no aprehensible, o a la verdad de la autoridad considerada legítima por la persona que asiente<sup>28</sup>. Las direcciones enunciadas se distinguen, además, por la fuerza que un asentimiento tiene respecto de otro, que está basada, a su vez, en el tipo de aprehensión que la mente hizo de la proposición asentida.

Recapitular la argumentación de Newman hasta este punto nos señala tres ideas fundamentales: [1] que no puede haber asentimiento a una proposición sin un tipo de aprehensión de sus términos; [2] que hay dos tipos de aprehensión: nocional y real; y [3] que si bien ambos tipos de aprehensión pueden terminar en un asentimiento, éste es más fuerte cuando procede de una aprehensión real<sup>29</sup>. La primera idea ha sido analizada. Es momento de pasar a la segunda, dejando la tercera para el capítulo siguiente.

“La aprehensión -escribe Newman- es la intelección de una idea o hecho enunciado por una proposición”<sup>30</sup>. En tanto que asignación de un significado, tiene dos objetos: uno real (fáctico) y otro nocional (abstracto).

Por más que sus habilidades oratorias sean extraordinarias, un profesor no podrá hacer de la psicología una materia fácil para sus alumnos; si éstos quieren aprender de él, han de poner toda su mente en la materia que se discute, han de acompañar la explicación del profesor con una colaboración activa y personal, y han de interpretar por sí mismos, mientras el profesor habla, las alusiones y referencias a cosas que él tiene el derecho de suponer que existen como imágenes en la aprehensión de sus oyentes<sup>31</sup>.

Además de distinguir el ejercicio mental que supone actividades distintas dependiendo del tipo de aprehensión que se lleve a cabo, Newman alerta de no confundir aprehensión con comprensión, pues es posible aprehender sin entender:

Un estudiante genial, con un hondo conocimiento gramatical de ambos lenguajes, puede traducir al inglés un tratado francés sobre la riqueza de una nación: su producción, su índice de consumo, trabajo, ganancias, el precio unitario que mantiene, su deuda pública y su moneda, de manera que cualquier lector inglés tendrá la capacidad de aprehender suficientemente lo que el autor defiende, aun cuando el estudiante en cuestión no tuviera la menor idea de lo que estaba traduciendo. El autor usa el lenguaje como un vehículo de cosas, mientras que el joven traductor ve en él un vehículo de abstracciones<sup>32</sup>.

Contrastar entre nociones y hechos le permite a Newman acercarse a la relación íntima

---

<sup>28</sup> Cfr. *GA*, 16.

<sup>29</sup> *GA*, 19.

<sup>30</sup> *GA*, 20.

<sup>31</sup> *GA*, 21.

<sup>32</sup> *GA*, 21-22.

que guardan los dos tipos de aprehensión con el asentimiento. De nuevo: si la aprehensión se trata de términos concretos, fácticos, reales, se denomina real; si, por el contrario, alude a términos abstractos, universales y, en general, aquéllos que no representan cosas (*stand for things*), se denominan nocionales<sup>33</sup>. Nos detendremos brevemente en estudiar el sentido real y nocional de la proposición, y en cómo nos valem del lenguaje para aprehenderla de un modo u otro.

La aprehensión real es una experiencia o información acerca de algo concreto. Newman debe a la escuela empirista el rol privilegiado que desempeña la percepción en su filosofía. De hecho, ya en Hume encontramos una relación entre el asentimiento y la aprehensión, al afirmar que una idea asentida se siente diferente en comparación con una idea ficticia<sup>34</sup>; en ese sentido, “lo que distingue a una idea creída no es pues nada que concierna a la idea misma, sino a nuestro modo de aprehenderla; es un dato de conciencia, una cualidad *sui generis*”<sup>35</sup>. La mente hace una aprehensión real cuando es capaz de señalar los objetos que se representa: “Ese acorde sonó desafinado”, “El sol está muy brillante” o “El platillo que me sirvieron está insípido” son ejemplos de enunciados cuya aprehensión es real, en tanto que están directamente ligados al conocimiento sensorial y son expresados en un momento en el que es posible advertir las cosas representadas, además de tratarse de contenidos fácticos. Esos mismos enunciados, sin embargo, al encontrarse escritos en estas líneas, hacen imposible referir físicamente a los objetos representados, por lo que su permanencia en la mente se explica a partir de la facultad de la memoria.

La memoria consiste en la imaginación presente de cosas que son pasadas, de las que la memoria retiene impresiones y semejanzas; y cuando empleamos una proposición para referirnos a ellas, la memoria nos proporciona ciertos objetos con los cuales interpretarla. Todavía son cosas, puesto que son reflejos de cosas en un espejo mental<sup>36</sup>.

En la relación que guarda la memoria con la experiencia, Newman no hace más que seguir el realismo de Aristóteles, puesto que:

Mientras dure el mundo, durará la doctrina de Aristóteles en lo que concierne a estos temas: él es el oráculo de la naturaleza y de la verdad. Mientras seamos hombres, no podemos más que ser aristotélicos, pues el gran maestro no hace sino analizar los pensamientos, sentimientos, consideraciones

---

<sup>33</sup> *GA*, 22-23.

<sup>34</sup> Cfr. David Hume, *A Treatise on Human Nature* (Londres: J. M. Dent & Sons, 1949), 99.

<sup>35</sup> Luis Villoro, *Creer, saber, conocer* (México: Siglo XXI, 2014), 26.

<sup>36</sup> *GA*, 23.

y opiniones del tipo humano. Él ya se ha encargado de decirnos el significado de nuestras propias palabras e ideas, antes incluso de que naciéramos. En muchas materias, pensar correctamente es pensar como Aristóteles. Somos, lo queramos o no y aun sin saberlo, sus discípulos<sup>37</sup>.

Es comprensible, pues, que encontremos una similitud entre el siguiente pasaje de Aristóteles: “La experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia”<sup>38</sup>, y la postura de Newman respecto de la memoria. Ésta, al señalar recuerdos e impresiones necesariamente particulares, está relacionada con una aprehensión de tipo real: la aprehensión de lo que ella representa se transmite por medio de proposiciones singulares y reales<sup>39</sup>.

Es gracias a las experiencias particulares y personales impresas en nuestra mente que logramos aprehender las cosas a las que ésta se refiere cuando no estamos percibiéndolas. Se trata de una aprehensión de vistas, sonidos, colores, formas, lugares, personas, actos y estados mentales paralelos a los de nuestra experiencia actual, de modo que cuando nos encontramos con proposiciones concretas que los expresan, no podemos decir que se trate de una aprehensión abstracta o nocional<sup>40</sup>.

Supongamos ahora que nos topamos con una proposición que alude a cosas de las que no hemos tenido experiencia. Por lo dicho anteriormente, se desprende que no es posible aprehender una proposición tal de manera real, pues no se ha tenido de ella una experiencia sensorial. Sin embargo, se ha mencionado ya que una misma proposición puede referir para uno, una idea, para otro, una cosa. Ahora bien, Newman acepta la posibilidad de formar en la mente una aprehensión real gracias a lo que denomina “una facultad inventiva [o de composición]”, cuya labor es “seguir la descripción de cosas que nunca se nos han presentado, y formar con las impresiones pasivas que la experiencia ha dejado en nuestra mente imágenes nuevas”<sup>41</sup>. De esta manera, por ejemplo, podemos asentir a proposiciones de cuyos términos no hemos tenido una experiencia directa, “podemos, así, vivir el pasado y la lejanía gracias a nuestra capacidad de interpretar las afirmaciones de otros sobre hechos

---

<sup>37</sup> *Idea*, V, 5.

<sup>38</sup> Aristóteles, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 2008), I, 980b 28-31.

<sup>39</sup> Cfr. *GA*, 24.

<sup>40</sup> *GA*, 25-26.

<sup>41</sup> *GA*, 27.



pretéritos y sobre tierras lejanas, a la luz de nuestra propia experiencia”<sup>42</sup>.

La facultad inventiva de que habla Newman supone, sin embargo, la experiencia de las aprehensiones aludidas a partir de las cuales se han de aprehender otras proposiciones. Esa misma facultad implica dar un paso más allá de la experiencia, “pero está limitado, en lo que concierne a su objeto, al sentido de la vista; en cuanto a los otros sentidos, no pueden extraerse ni formarse nuevas imágenes de experiencias viejas”. Lo anterior resulta obvio cuando reconocemos imposible formarnos con exactitud, por ejemplo, una idea melódica con una simple descripción. Los parecidos genéricos y los sustitutos metafóricos, en este caso, ayudarían en la aprehensión, pero sólo entre quienes se mueven dentro de un mismo horizonte. Así, mientras que la proposición “La obertura de *El lago de los cisnes* tiene toques arabescos” puede ser aprehendida realmente por quienes la conocen, los que no, se verán imposibilitados de aprehenderla.

Con lo dicho hasta ahora se puede inferir el rol que desempeña el lenguaje en la epistemología de Newman, por lo menos en lo que respecta a la aprehensión real. Pasemos ahora al sentido nocional del lenguaje, es decir, al modo nocional de aprehender una proposición.

Ya Aristóteles, en su estudio sobre los sentidos, había aclarado por qué la vista era el más importante de todos: porque permite captar las diferencias<sup>43</sup>. Newman sostiene algo parecido: que el sentido de la vista puede “abrirse” a las cosas que tiene por objeto, de modo que “los objetos de la vista [a diferencia, por ejemplo, de cuanto sucede con el olfato] pueden despertar la mente, poseerla, inspirarla, actuar a través de ella con una energía y una variedad que no se encuentra en el caso de los aromas cuando son aprehendidos”<sup>44</sup>.

La vista, además de ocupar un rol privilegiado en la facultad inventiva que, de acuerdo con Newman, nos permite aprehender las proposiciones de manera real, nos permite también percibir las cosas tanto en sus semejanzas como en sus diferencias:

Nuestra experiencia nos informa sólo de cosas particulares, y éstas son innumerables [...]. Comparar y contrastar se cuentan entre nuestras funciones intelectuales más importantes, de manera que las llevamos a cabo instintivamente todo el tiempo comparando los fenómenos del mundo externo tales cuales se nos presentan, juzgando, relacionando patrones, almacenando,

---

<sup>42</sup> GA, 27-28.

<sup>43</sup> Cfr. Aristóteles, *Del sentido y lo sensible* y *De la memoria y el recuerdo*, trad. de F. de P. Samarach (Buenos Aires: Aguilar, 1962), I.

<sup>44</sup> GA, 37.

analizando. Parece, incluso, que en un mismo acto percibimos las cosas en tanto que semejantes o diferentes entre sí. [...] Estamos, pues, constantemente agrupando, discriminando, midiendo, experimentando, haciendo divisiones y pasando, de este modo, de lo particular a lo universal: de imágenes a nociones<sup>45</sup>.

Dejemos ahora de lado el supuesto de que existen fenómenos en un mundo externo, de lo que nos ocuparemos en su momento. Por ahora, queda claro que el proceso de abstracción, mediante el cual la mente agrupa, discrimina, divide y pasa de lo particular a lo universal, de imágenes a nociones, opera de modo particular en la aprehensión nocional. El término *imagen* tiene aquí una connotación real, puesto que la mente la aprehende, se ha mencionado, a partir de ciertos datos sensoriales obtenidos de manera directa (la propia experiencia) o indirecta (la experiencia de otros, que uno es capaz de reconstruir en ciertos casos). En las aprehensiones de tipo nocional no contemplamos las cosas como son en sí mismas, sino en sus relaciones con otras:

No contemplamos ninguna cosa aislada, independiente de otras [...]. “El hombre” ya no es lo que realmente es —un individuo que se nos presenta por medio de los sentidos—, sino que lo interpretamos a la luz de aquellas comparaciones y contrastes que nos sugiere. [“El hombre”] se reduce a un aspecto o es relegado a su lugar en una clasificación, de modo que esa referencia no sugiere al ser real que es el hombre en tal o cual individuo, sino una definición. Si se me permite emplear una burda metáfora, yo diría que “el hombre” ha sido reducido al logaritmo de su verdadera naturaleza, para que así podamos trabajar con él con la facilidad y la satisfacción de los logaritmos<sup>46</sup>.

El lenguaje para Newman representa nociones, y por eso se convierte no sólo en el fundamento de la ciencia, sino también en el de la literatura. Es ésta quizá una de las afirmaciones más temerarias de la *Gramática del asentimiento*. El primer Wittgenstein, por ejemplo, tuvo una intuición parecida cuando, escudriñando el rol que desempeña el lenguaje, convino en que éste y el pensamiento “contienen una estructura lógica similar que sirve para diferenciar lo que puede ser significativa y claramente expresado (o pensado), y lo que constituyen enunciados sin sentido o carentes de significado; [que] la estructura lógica del lenguaje y el pensamiento también está relacionada con la estructura lógica de la realidad”<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> *GA*, 30-31.

<sup>46</sup> *GA*, 31.

<sup>47</sup> James Robinson, “Wittgenstein, sobre el lenguaje”, *Estudios*, No. 102, vol. X, 2012, 12.

Sin embargo, una vez que la mente es capaz de abarcar varias cosas dentro de un mismo término, es porque ha logrado aprehender un término también de manera nocional. Dicho en otras palabras: la aprehensión real y la nocional pueden convivir simultáneamente en un sujeto:

Quando la mente percibe [forma] una nueva imagen, ésta interacciona con las imágenes y nociones que la mente ya poseía e intenta encuadrar la nueva imagen dentro de una noción ya formada; a la vez, esta nueva imagen modifica en algo dicha noción, que a su vez modifica a las demás, con lo que, aunque sea levemente, todo el sistema debe reajustarse. Si no puede encuadrarse en las nociones existentes, puede formar una nueva. [...] El proceso de la abstracción y su interrelación mutua con los procesos de conocimiento real [deja ver] la transición gradual entre los modos nocional y real de aprehender las proposiciones<sup>48</sup>.

Newman señala “dos tipos de actividad mental que, si bien usan el mismo lenguaje y tienen el mismo origen, sin embargo no tienen nada común en sus resultados”<sup>49</sup>. Se refiere a la aprehensión nocional y a la real. Ambas pueden convivir en la misma persona: “Cada uso de las proposiciones tiene su propia excelencia y su utilidad, pero tiene también sus imperfecciones. Aprehender nocionalmente es tener una mente amplia, pero profunda; aprehender realmente es tener una mente estrecha, pero profunda. El primero es el principio que conserva el conocimiento, mientras que el segundo es el principio de su progreso”<sup>50</sup>.

Lo mismo sucede en el asentimiento: así como las nociones provienen de abstracciones, las imágenes provienen de experiencias, y cuanto más la mente esté ocupada por una experiencia, tanto más penetrante será su asentimiento a ella. O a la inversa: si la mente está absorbida por una abstracción, su asentimiento a ella será de menor intensidad que si se tratase de uno real, de suerte que nadie está dispuesto a morir por defender la validez de una fórmula matemática, pero sí por un principio patriótico o religioso. Newman afirma que la fuerza con que se aprehende una aprehensión puede variar, y que la aprehensión es más fuerte cuando se refiere a una proposición que expresa cosas, que a una que expresa nociones, puesto que lo concreto ejerce una fuerza y deja en la mente una impresión que no tiene parangón alguno respecto de lo nocional, puesto que el estímulo que reciben nuestras

---

<sup>48</sup> Francisco J. Cabrero Pico, *La “otra” racionalidad: el conocimiento real en la obra de J. H. Newman* (Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos/Universidad Pontificia de Salamanca, 2001), 100-101.

<sup>49</sup> *GA*, 34.

<sup>50</sup> *GA*, 34.

facultades es proporcional a la causa que las estimula. Entre los estímulos que recibe la mente, se ha mencionado que la vista es la que da los más fuertes, a diferencia de otros sentidos como el olfato. Así, con cuanta más fuerza queda impresa una imagen en la mente, más fuerte es la aprehensión que conlleva<sup>51</sup>.

Newman, siguiendo una línea estrictamente realista, señala que, dado que es imposible trazar la línea que divide el objeto [lo aprehendido] y el acto [la aprehensión], éstos tienen que corresponderse. Lo mismo ocurre en el caso de la aprehensión de objetos mentales:

Si una imagen derivada de la experiencia o de cierta información que recibimos es más fuerte que una abstracción, un concepto o una conclusión [...], se deja claro que no importa, para el propósito de lo que estamos analizando, si los objetos dan fuerza a la aprehensión o si la aprehensión introduce con más fuerza el objeto a la mente. El ser afectados más por lo concreto que por lo abstracto es propio de la naturaleza humana. [...] La aprehensión real es más fuerte que la nocional en tanto que las cosas, que son objeto de la primera, son mucho más impresionantes y afectivas que las nociones [...]. Las experiencias y sus respectivas imágenes se topan con nuestra mente y la ocupan, mientras que las abstracciones y sus combinaciones no lo hacen<sup>52</sup>.

A los dos modos de aprehender una proposición se corresponden los dos modos de asentirla. No hay que olvidar la definición de asentimiento que ofrece Newman: se trata de la aceptación incondicional de una proposición. Y, puesto que requiere de una aprehensión previa, y ésta puede ser real o nocional, analizaremos ahora el asentimiento nocional, es decir, aquél que tiene por objeto abstracciones, generalizaciones, conceptos; en una palabra: nociones. El asentimiento nocional es muy parecido a una inferencia:

Cuando el asentimiento se le da a una noción, es fácil dudar al momento de decidir si se trata de un asentimiento o de una inferencia, de si la mente está simplemente sin dudas o si tiene una certeza. La razón es la siguiente: el asentimiento nocional se parece a la inferencia porque la aprehensión que acompaña a los actos de la inferencia es nocional (dado que la inferencia se ocupa, en su mayor parte, de proposiciones nocionales, tanto de las premisas como de la conclusión). Las proposiciones que no son nocionales son sobre cosas individuales, y tales proposiciones muy rara vez son objeto de inferencia<sup>53</sup>.

Valiéndose del significado común que damos a ciertos términos, Newman considera el

---

<sup>51</sup> Cfr. *GA*, 36-37.

<sup>52</sup> *GA*, 37.

<sup>53</sup> *GA*, 39.

asentimiento que damos a proposiciones nocionales de acuerdo con cinco modos que llama, respectivamente, profesión, creencia, opinión, presunción y especulación. El primer modo, la profesión [*profession*], se trata de un asentimiento tan débil y superficial que es poco más que una simple afirmación. Ocurre en el asentimiento a aquellas consignas cuyo significado definido “está en boca de pensadores juiciosos, pero que son usadas por la masa como gritos de guerra, apodos y doctrinas sin sentido, con una aprehensión gramatical tan pobre de tales consignas que apenas superan el rango de meras aseveraciones”<sup>54</sup>. Tengamos por ejemplo el resurgimiento de la ultraderecha en el siglo XXI: la actitud de quienes, entusiasmados por una pretenciosa moda que trasluce una mentalidad acrítica, dicen asentir a las consignas del nacionalsocialismo o del franquismo o del fascismo. Su asentimiento es una profesión: apenas una afirmación endeble, pobremente justificada. Las propugnaciones de los neonazis, neofranquistas, neofascistas y demás hijos adoptivos de los totalitarismos del siglo XX patentizan la necedad propia de quienes, evidentemente, no vivieron los horrores ligados a los dictadores que veneran, considerándose ahora exentos de convertirse, ellos, en las mismas víctimas que desean ver en los campos de concentración.

Pero la profesión no sólo tiene connotaciones negativas: también funge en el terreno de la ciencia, en la cual “a veces usamos una definición o una fórmula si no por exactas, al menos porque son suficientes para lo que nos proponemos, para obtener ciertas conclusiones o aproximaciones prácticas”<sup>55</sup>. Y es que, para Newman, “nuestras nociones de las cosas nunca son simplemente conmensurables con las cosas mismas, sino aspectos de ellas, más o menos exactos, y en ocasiones errores desde el inicio”<sup>56</sup>. Esta distinción deja ver un matiz relevante en la epistemología del autor: que el asentimiento, al menos en su modo nocional (y, concretamente, los asentimientos que abarque la definición que estamos analizando: la profesión), no necesariamente ha de corresponder con un objeto externo a nosotros.

El segundo tipo de asentimiento nocional es la creencia común [*credence*<sup>57</sup>], “el asentimiento que damos a aquellas opiniones y hechos aceptados que cotidianamente se nos presentan sin ningún esfuerzo de parte nuestra, y que damos ordinariamente por supuestos

---

<sup>54</sup> *GA*, 44. Traduzco *shibboleths* como “doctrinas sin sentido”.

<sup>55</sup> *GA*, 47.

<sup>56</sup> *GA*, 49.

<sup>57</sup> Traduzco como “creencia común” pues el español, a diferencia del inglés, no distingue entre “creencia” como *credence* y “creencia” como *belief*; esta última se trata de un asentimiento real.

obteniendo, así, un fundamento amplio de ideas para nosotros mismos y un medio de intercambio para con los demás”<sup>58</sup>. Newman añade que la creencia tiene “un carácter pasivo y ocioso”, que “acepta cuanto le aparece” en tanto que no trae consigo nada en perjuicio propio<sup>59</sup>. La información que recibimos de nuestra experiencia cotidiana, de nuestras observaciones e incluso de nuestros momentos de esparcimiento o formación intelectual es asentida nocionalmente.

Estas informaciones, recibidas con un asentimiento espontáneo, constituyen el moblaje de nuestra mente y marcan la diferencia entre su estado civilizado y su estado de naturaleza; son la educación de la mente, si así puede llamarse a los conocimientos generales. Y aunque la educación es tanto disciplina como aprendizaje, sin embargo, si la mente no recibe implícitamente las verdades (reales o aparentes) que le proporcionan estas informaciones, no podrá ganar ni en lo que respecta a su formación ni al estímulo para sus actividades y sus progresos<sup>60</sup>.

La metáfora que identifica la educación básica con el moblaje de la mente es muy oportuna. La mente supone cierta formación, a nivel nocional, para moverse dentro del mundo más vasto que suponen las demás ciencias y la vida cotidiana, incluso. La educación básica, aun cuando puede ser objeto del asentimiento real, según se verá más adelante, necesariamente debe ser nocional: “es demasiada información para que se pueda asentir de otra manera”, señala Newman:

Aun las mentes más ejercitadas y preclaras han de ser necesariamente superficiales en la mayor parte de sus logros. Conocen justo lo suficiente de todas las materias (literatura, historia, política, filosofía, arte...) para conversar al respecto con buen juicio y entender a quienes son realmente conocedores de cualquiera de ellas. Esto es lo que se conoce como “el conocimiento de un caballero” en oposición al “conocimiento de un profesional”<sup>61</sup>.

El asentimiento que damos a las creencias comunes [*credences*] es nocional por dos razones: porque generalmente no se aprehenden los términos de las proposiciones que los conforman a partir de una imagen, sino de referencias abstractas, y porque no es posible

---

<sup>58</sup> GA, 53.

<sup>59</sup> GA, 53.

<sup>60</sup> GA, 53-54.

<sup>61</sup> GA, 54-55. Traduzco *gentleman's knowledge* literalmente, puesto que Newman le da a ese concepto una definición importante en su proyecto educativo, en relación con la adquisición de ciertas virtudes epistémicas, como se verá en el último capítulo. No se trata, en absoluto, de un término excluyente; forma parte de un contexto en el que la educación, sobre todo la universitaria, estaba ligada únicamente a varones.

abarcar completamente el contexto ni las implicaciones de esas proposiciones, sino solamente de manera superficial. Si se explicara mediante una metáfora, diríamos que la creencia nos permite nadar en una superficie más o menos extensa del océano, mientras que enfocar nuestra atención en sólo una parte de él implicaría bucear en una zona delimitada. La creencia nos proporciona ciertos datos que son provechosos, pero a los que solemos acudir simplemente como referencias: datos históricos, reglas gramaticales, convenciones sociales y fórmulas matemáticas son ejemplos de creencias, en el sentido que Newman usa el término. Esos conocimientos no son inútiles ni despreciables, siempre que sean usados para sus propósitos legítimos, pero no son más que ese moblaje de la mente mencionado: “nunca se asimilan completamente”<sup>62</sup>.

La opinión [*opinion*] es el tercer modo del asentimiento nocional. Antes de referir a la definición de Newman, conviene traer a colación, brevemente, los dos sentidos que en Platón tiene el mismo término: la *δόξα*, toda vez que el primero sigue prácticamente la misma línea que el filósofo griego en este tenor. Por una parte, el término se encuentra en un estatuto en el que no llega a ser ciencia porque no cumple con las condiciones que se establecen tanto en *Teéteto*: “La opinión verdadera acompañada de una explicación es saber [...], la opinión que carece de explicación queda fuera del saber”<sup>63</sup>; como en *Menón*: “El conocimiento es de mayor valor que la recta opinión”<sup>64</sup>. Por la otra, en *República* señala la diferencia entre lo opinable y lo inteligible recurriendo a la imagen de una línea segmentada:

Estaremos satisfechos [...] con llamar a la primera parte [de la línea] “ciencia”, a la segunda “pensamiento discursivo”, a la tercera “creencia” y a la cuarta “conjetura”, y a estas dos últimas en conjunto “opinión”, mientras que a las dos primeras en conjunto “inteligencia”, la opinión referida al devenir y la inteligencia a la esencia<sup>65</sup>.

La misma idea aparece más adelante: “La opinión es distinta del conocimiento científico”<sup>66</sup>. Se sitúa, pues, en un punto intermedio, como muy bien lo intuyó José Vives, —traductor de la *Gramática del asentimiento* al español—:

Platón ha construido una epistemología proyectada sobre una ontología. [...] El que conoce, conoce algo que existe, porque lo que no existe no puede ser conocido. Lo que existe absolutamente es absolutamente conocible, y lo

<sup>62</sup> GA, 55.

<sup>63</sup> Platón, *Diálogos*, vol. V: *Teéteto*, trad. de Álvaro Vallejo Campos (Madrid: Gredos, 2008), 201d.

<sup>64</sup> Platón, *Diálogos*, vol. II: *Menón*, trad. de F. J. Olivieri (Madrid: Gredos, 2008), 98a.

<sup>65</sup> Platón, *Diálogos*, vol. IV: *República*, trad. de Conrado Eggers Lan (Madrid: Gredos, 2008), 533e-534a.

<sup>66</sup> Platón, *República*, 478a.

que no existe en manera alguna es enteramente inconocible [sic]. Ahora bien si hay algo que sea intermedio entre lo absolutamente existente y lo puramente inexistente, esto será el objeto de algo intermedio entre el saber absoluto y la ignorancia absoluta, y este intermedio será la *doxa*<sup>67</sup>.

Mis referencias a Platón no son arbitrarias; retomemos el ejemplo de *República*: en la supuesta línea segmentada la creencia y la conjetura están en un conjunto llamado “opinión”. Ése es exactamente el sentido frente al cual Newman quiere distinguir el mismo término: “A esa clase de asentimientos que he llamado creencia —que consiste en una aceptación espontánea de informaciones varias que son transmitidas a nuestra mente por distintos medios— algunas veces se la conoce también como opinión”<sup>68</sup>. Sin embargo, Newman aclara que su uso del término “opinión” es para denotar “un asentimiento a una proposición no como verdadera, sino como probablemente verdadera; esto es, un asentimiento a la probabilidad de lo que enuncia la proposición; y, puesto que la fuerza de esta probabilidad puede variar ilimitadamente, lo mismo puede suceder con la firmeza y la relevancia de la opinión”<sup>69</sup>.

Asentir a la probabilidad de una proposición no es lo mismo que asentirla en sí misma. De hecho, si el asentimiento supone una aprehensión previa, la probabilidad de la proposición necesariamente debe aprehenderse de modo nocional, lo que deriva en un asentimiento de la misma clase. Y, puesto que la probabilidad a la que está sujeta una proposición puede variar, “una opinión puede confundirse con la inferencia, pues la fuerza de una inferencia varía de acuerdo con sus premisas, y es una probabilidad”<sup>70</sup>. Sin embargo, como se ha visto, inferir y asentir son dos actos mentales distintos: este último es independiente de sus premisas, mientras que la inferencia es tal porque depende siempre de premisas. Además, la proposición de una opinión descansa siempre en lo probable, mientras que la inferencia puede llevarse a cabo con términos reales. Lo anterior quiere decir que los términos de la proposición pueden aprehenderse de manera real, pero la proposición no es asentida ella misma, sino sólo su carácter de probable<sup>71</sup>. La opinión supone, además, un ejercicio de reflexión que no se encuentra en la creencia: “Cuando damos algo por supuesto tenemos una creencia en eso; cuando comenzamos a reflexionar acerca de esa creencia, y a sopesarla,

---

<sup>67</sup> José Vives, *Génesis y evolución de la ética platónica: estudio de las analogías que expresa la ética de Platón* (Madrid: Gredos, 1970), 126.

<sup>68</sup> *GA*, 58.

<sup>69</sup> *GA*, 58.

<sup>70</sup> *GA*, 58-59.

<sup>71</sup> Cfr. *GA*, 59.



valorarla y matizarla, entonces estamos formándonos una opinión”<sup>72</sup>. La opinión implica un grado de crítica superior al de la creencia, que, como todo asentimiento nocional, es susceptible de intercambiarse por uno real. Sin embargo, el carácter nocional de este asentimiento se mantiene: se asiente al carácter probable (variable) de una proposición.

La presunción [*presumption*] es el cuarto modo de asentimiento nocional que Newman menciona. El vocablo proviene del latín; está conformado por la preposición *pre* y el verbo *sumere*. Etimológicamente significa, pues, “tomar algo para sí anticipadamente”. Newman se vale de esta expresión para referirse al asentimiento que damos a los primeros principios, “y por primeros principios *quiero decir* —escribe Newman— las proposiciones con las que empezamos un razonamiento en cualquier asunto dado”<sup>73</sup>. Esta perspectiva personal (el estilo literario de la *Gramática* suele recurrir a expresiones como “quiero decir...”), conviene mencionarlo ahora, es característica del análisis de Newman, que parte de las expresiones cotidianas con las que usamos los términos con que explica el asentimiento nocional para, a partir de ellos, ofrecer una perspectiva filosófica personal al respecto<sup>74</sup>.

La presunción distingue, a su vez, varios tipos, todos ligados a los primeros principios que Newman enuncia de esta manera:

- (1) La proposición según la cual existen cosas externas a nosotros<sup>75</sup>. Este asentimiento, asegura Newman, se funda en un instinto que compartimos con los animales.
- (2) Las proposiciones tales como “existe lo bueno y lo malo”, “lo verdadero y lo falso”, “lo justo y lo injusto”, “lo bello y lo feo” son abstracciones que asentimos de manera nocional como consecuencia de nuestras experiencias particulares de sus cualidades concretas, a las que damos un asentimiento real<sup>76</sup>. Esto queda patente con un ejemplo: el asentimiento a la proposición “Existe la bondad” sólo se logra cuando, a partir de varios ejemplos de la vida cotidiana (que, por ser fácticos, son asentidos de manera real), se logra aprehender y por tanto asentir nocionalmente a la proposición mencionada. Sin embargo, puesto que “bondad” es un término necesariamente

---

<sup>72</sup> *GA*, 59.

<sup>73</sup> *GA*, 60. Las cursivas son personales.

<sup>74</sup> Resalto la perspectiva de la primera persona desde la cual Newman redacta: no se trata de un mero recurso estilístico, sino de una manera de filosofar que parte del yo para desarrollar una epistemología más real.

<sup>75</sup> *GA*, 61.

<sup>76</sup> *GA*, 65.

nocional, el asentimiento que damos a su existencia no entra en la categoría de asentimientos reales. “Estos primeros principios son, en realidad, conclusiones o abstracciones de experiencias particulares [...]; en sí mismas no son más que abstracciones de la realidad, no verdades primarias anteriores al razonamiento”<sup>77</sup>.

(3) Las proposiciones que se refieren a la causalidad, que Newman entiende como “la noción, o el principio, de que todas las cosas provienen de una voluntad efectiva”<sup>78</sup>.

El último modo de asentimiento nocional que expone Newman es la especulación [*speculation*]. El término proviene del latín *speculari*, que significa observar, explorar, avizorar. “Comúnmente se le toma como conjetura o suerte; pero su significado apropiado es el de ‘vista mental’, o el de ‘contemplación de las operaciones mentales y de sus resultados, en tanto que opuestos a la experiencia, la prueba o la sensación”<sup>79</sup>, Newman cita como ejemplo un verso del II acto de *Macbeth*: *Thou hast no speculation in those eyes* (“No tienes visión en esos ojos”). Esta clase de asentimientos aluden a la aceptación de una máxima como verdadera: los preceptos de conducta, los refranes, aforismos, moralejas y reflexiones de los hombres y de la sociedad. En la medida en que esas proposiciones son asentidas dentro de un contexto fáctico, pueden ser objeto de asentimiento real, pero expuestas como proposiciones universales, lo son de un asentimiento nocional<sup>80</sup>. El tipo de asentimiento que se les dé está determinado por el contexto en el que ocurra: un sujeto puede asentir a la proposición “Robar es malo” todo el tiempo y aludir a ella en términos absolutos; sin embargo, sólo en el contexto en que ese mismo sujeto deba juzgar a alguien que ha robado, su asentimiento a esa proposición dejará de ser nocional para convertirse en real. El contenido fáctico de una proposición no puede desligarse del contexto en el que ocurre.

En las especulaciones se nota especialmente que los dos modos de asentir, real y nocional, no son excluyentes; pueden ambos convivir en un mismo sujeto, pero actúan de modo distinto en función, repito, del contexto en que ocurren. El asentimiento de un sujeto a una norma moral como “Robar es malo”, sin más, se trata de uno nocional; la razón de ello es que una norma moral, en tanto que tiene pretensiones de universalidad, no contiene términos reales

---

<sup>77</sup> GA, 65.

<sup>78</sup> GA, 68.

<sup>79</sup> GA, 73.

<sup>80</sup> Cfr. GA, 74.

(fácticos) que sean aprehendidos. En cambio, la proposición “Robar es malo” dentro de un contexto en el que efectivamente haya ocurrido un robo, con responsables y víctimas que llenen de contenido real a los términos aprehendidos, será asentida realmente.

Sería errado pensar que los cinco modos de asentimiento nocional –a saber: profesión, creencia común, opinión, presunción y especulación– corresponden a una escala gradual de asentimiento<sup>81</sup>. En mi opinión, habida cuenta de que Newman cuidó sus obras con tamaña meticulosidad, la ordenación de los modos del asentimiento nocional va de lo más “cercano” al contexto del sujeto cognoscente, a lo más “lejano”. Con las profesiones convivimos en todo momento (“No hay que combinar tales colores en el atuendo”, “Se debe comer de tal manera”, etcétera), mientras que las especulaciones aparecen en menor medida (“El respeto al derecho ajeno es la paz”, “No hagas lo que no quieres que te hagan”, etcétera).

Otra lectura de los asentimientos nocionales es que su ordenación es arbitraria. Podría serlo, en última instancia, todos ellos comparten una aprehensión que, por abstracta, resulta universal, no concreta. Sin embargo, también son asentimientos y como tales operan en la mente.

Con la exposición de los asentimientos nocionales concluya la primera parte de la *Gramática del asentimiento*. En la segunda, Newman se limita a abordar la relación que guardan el asentimiento con la inferencia. A ella me remito en el siguiente apartado.

## **1.2. Asentimiento e inferencia**

El proceso que atraviesa la mente para asentir a una proposición supone, además de una cierta aprehensión de los términos que la componen, una inferencia previa. A diferencia de la clásica distinción entre inferencia mediata e inmediata, Newman propone otra, tripartita: inferencia formal, informal y natural.

En términos generales, la inferencia se caracteriza como la aceptación condicional de una proposición<sup>82</sup>. Newman enfatiza este aspecto en numerosos pasajes de la *Gramática del asentimiento*: “La inferencia es condicional porque una conclusión implica, al menos, la

---

<sup>81</sup> Newman se opuso rotundamente a considerar que existen grados en el asentimiento, siendo ésta una diferencia sustancial respecto de la epistemología de Locke, como se verá más adelante.

<sup>82</sup> *GA*, 259.

aceptación de premisas”<sup>83</sup>; “la fuerza de una inferencia varía según sus premisas y es una probabilidad”<sup>84</sup>; “[la inferencia] es una aceptación condicionada a la aceptación de [las] premisas [de una conclusión]”<sup>85</sup>; “la característica especial de una inferencia es su condicionalidad”<sup>86</sup>; “la inferencia [...] mantiene una proposición de manera condicional”<sup>87</sup>; “la inferencia es la aceptación condicional de una proposición”<sup>88</sup>. La diferencia básica entre la inferencia y la aprehensión es que la primera tiene por objeto ciertas premisas, mientras que la segunda se refiere a los términos. Ilustremos lo anterior con un ejemplo formal: “No podemos asentir a la proposición de que A es C hasta que sepamos algo sobre esos términos, pero sí podemos inferir que si A es B, y B es C, entonces A es C, sin entender siquiera el contenido de la proposición. La aprehensión es, pues, una precondition para el asentimiento, mas no para la inferencia”<sup>89</sup>.

Newman se ocupa de la inferencia sólo en aquello que guarda relación con el asentimiento. En el primero de los modos que distingue, la inferencia formal, la mente adopta un criterio y una medida común para razonar: “El teatro vivo del universo real –escribe Newman– es un mundo tan poco lógico como poético; y así como no podemos exaltarlo hasta la perfección de la poesía sin violentar la naturaleza de las cosas, tampoco podemos reducirlo a una fórmula lógica. Lo abstracto sólo puede conducirnos a lo abstracto”<sup>90</sup>. Nuestra mente no funciona siempre con inferencias formales, más bien nos lleva de lo fáctico a lo fáctico, “de lo concreto a lo concreto, de un todo a otro todo”<sup>91</sup>. Las conclusiones lógicas, por ser nocionales, son universales y ésa es una ventaja: se muestran universales, esto es, fácilmente asimilables por muchas personas; sin embargo, tiene una desventaja:

La lógica, en realidad, no demuestra [*prove*] nada; nos permite entablar una discusión con otros. Nos sugiere ideas, nos abre a nuevos puntos de vista, nos da un esbozo de ciertas líneas de pensamiento, verifica negativamente, determina cuándo no se podrá llegar a un acuerdo entre dos opiniones diversas, y cuándo y hasta qué punto es probable una conclusión. Pero si queremos tener una demostración genuina en lo tocante a cosas concretas,

---

<sup>83</sup> GA, 8.

<sup>84</sup> GA, 59.

<sup>85</sup> GA, 75.

<sup>86</sup> GA, 172.

<sup>87</sup> GA, 189.

<sup>88</sup> GA, 229.

<sup>89</sup> Frederick D. Aquino, *Communities of Informed Judgement. Newman's Illative Sense and Accounts of Rationality* (Washington: The Catholic University of America Press, 2004), 53.

<sup>90</sup> GA, 268.

<sup>91</sup> GA, 330.

necesitamos un *organon* más delicado, más sutil y más flexible que la argumentación verbal<sup>92</sup>.

Ese *organon*, al que Newman llama sentido ilativo, y del cual hablaré poco más adelante, se refiere a un tipo de razonamiento –mucho más amplio y común que el de la lógica– que tiene a su vez dos tipos de inferencia: la informal y la natural.

La inferencia informal es “como una recapitulación no escrita, algo así como la suma de los términos de una serie algebraica, [siendo éste] el único raciocinio válido para el ámbito de lo concreto”<sup>93</sup>. Esta inferencia tiene tres características: 1) combina elementos del razonamiento implícito y explícito, puesto que toma algunos elementos de la lógica pero se distingue de ella en que opera en el terreno de la vida cotidiana; 2) se trata, sobre todo, de un proceso implícito de razonamiento que sucede diariamente de manera inconsciente, allende fórmulas lógicas<sup>94</sup>; 3) por último, la inferencia informal es condicional, pues depende de premisas no demostrativas: aceptar el peso de ciertas probabilidades depende del desarrollo intelectual de cada persona<sup>95</sup>. Este último punto es muy relevante, pues deja en el aire la pregunta sobre la manera como una persona puede creer algo con base en el desarrollo de ciertos hábitos<sup>96</sup>.

Volvamos al análisis de la inferencia informal con un ejemplo del mismo Newman: menciona en su *Gramática* que la creencia de los británicos en que Gran Bretaña es una isla tiene como fundamentos lo que se les ha dicho desde niños, la historia, los mapas, etc., ninguna de las cuales razones basta, por sí sola, para creer que Gran Bretaña sea, en efecto, una isla. Lo mismo sucede con creer que uno va a morir: en sentido estricto, uno no tiene pruebas de eso y, sin embargo, se trata de una creencia basada en ciertas premisas de las que no hay demostración alguna, tales que su conclusión, aun sin ser probada a la manera como uno esperaría probar la ciencia natural, no es irracional<sup>97</sup>. Newman afirma que, cuando conocemos algo, ese objeto que conocemos “se nos presenta como un todo, no como un agregado de detalles”, y de la misma manera “aprehendemos todo el conjunto de premisas y

---

<sup>92</sup> *GA*, 271.

<sup>93</sup> *GA*, 292.

<sup>94</sup> Cfr. Jay Newman, *The Mental Philosophy of John Henry Newman* (Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1986), 137-138.

<sup>95</sup> Frederick D. Aquino, *Communities of Informed Judgement. Newman's Illative Sense and Accounts of Rationality*, 71.

<sup>96</sup> Esta respuesta, como argüiré a lo largo de los siguientes dos capítulos, se resuelve insertando una teoría de justificación de corte responsabilista. Baste por ahora lo dicho.

<sup>97</sup> Cfr. *GA*, 234-239.

conclusiones como si fuera una sola cosa, como una especie de percepción instintiva de la conclusión”<sup>98</sup>. De hecho, si consideramos la mayoría de nuestras creencias, caeremos en la cuenta de que “casi ninguna depende de pruebas formales, sino personales, que trascienden nuestra facultad de análisis y no pueden someterse a una regla lógica”<sup>99</sup>. Esta manera de razonar, que escapa del reduccionismo naturalista, la veremos en el siguiente apartado del capítulo.

Por último se nos presenta la inferencia natural, que es evidente, por ejemplo, en la creencia de un campesino de que mañana lloverá no con base en evidencia científica, sino por la acumulación de fenómenos que bien reconoce como previos a un día lluvioso; o pensemos en un médico que diagnostica una enfermedad con cierta facilidad gracias a la experiencia que tiene con ciertos síntomas en sus pacientes. Estos ejemplos de Newman y tantos otros servirían para dar cuenta de que poseemos una capacidad natural, “mejorada por el hábito y la experiencia, que permite a la mente pasar rápidamente de unos hechos a otros no sólo, por así decirlo, sin algo consciente de por medio, sino también sin antecedentes conscientes”<sup>100</sup>.

En el ámbito de lo concreto, Newman sigue la tradición ética de Aristóteles que pide “atender a las afirmaciones indemostradas y a las opiniones de los ancianos y de los que tienen experiencia, no menos que a las demostraciones, pues, por tener el ojo de la experiencia, ven las cosas correctamente”<sup>101</sup>; en la *Gramática* leemos que en la mayoría de nuestras acciones, “en vez de fiarnos de la lógica, hemos de fiarnos de las personas, a saber, de los que tienen un derecho a juzgar adquirido por una larga práctica en el asunto [a considerar]”<sup>102</sup>.

Hasta ahora el análisis del asentimiento, como advertía ya en la Introducción, ha sido demasiado monográfico. Quiero, sin embargo, cerrar el capítulo con ciertas consideraciones al respecto que considero oportuno tener en cuenta en este momento.

---

<sup>98</sup> *Phil. Not.* II, 15.

<sup>99</sup> *GA*, 301.

<sup>100</sup> *GA*, 333.

<sup>101</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VI, 1143b 11.

<sup>102</sup> *GA*, 341-342. Esta idea la retomaré en el último capítulo resaltando dos supuestos: el primero es que la epistemología de Newman tiene muchos puntos de convergencia con la ética; el segundo, que Newman pone en el centro de su pensamiento no tanto las facultades de los sujetos, sino a los sujetos mismos.

### 1.3. Consideraciones sobre el asentimiento

La tesis principal de la *Gramática del asentimiento* embiste contra el naturalismo del siglo XIX, que reducía el mundo al ámbito de lo cognoscible por las ciencias experimentales; más aún: que pretendía reducir el conocimiento a aquél que fuera obtenido siguiendo una metodología estrictamente racional. Algo parecido al ataque que, en fecha más reciente, algunos realistas han dirigido contra una imagen científicista del mundo: la pretensión de responder desde las ciencias naturales a todas las interrogantes que surgen en nuestra vida cotidiana, como si solamente estuviéramos conformados y aun regidos por los dictados de la ciencia experimental.

En su análisis del asentimiento, Newman echa mano de la tradición empirista en que se formó, pero distanciándose de la manera como se trató hasta entonces el tema. He mencionado cómo, en lo tocante al asentimiento en su relación con la aprehensión, Newman retoma la idea de Hume de que el asentimiento la supone, si bien Hume no distingue aprehensiones nocionales de reales. Sin embargo, traigo al análisis a dos filósofos contra los cuales, al contrastarlos con Newman, permiten una comprensión más honda de su epistemología y ofrecen un marco de referencia más conocido en la academia: Locke y Kierkegaard. El primero es un autor con quien Newman mantiene una discusión muy puntual sobre el tema de los grados del asentimiento; al segundo lo involucro por las razones que más adelante expongo.

Desde el inicio de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke establece el propósito de su obra: “Investigar el origen, la certeza y el alcance del conocimiento, así como los fundamentos y grados de la creencia [*belief*], la opinión y el asentimiento”<sup>103</sup>. El *Ensayo* de Newman, en cambio, “busca mostrar empíricamente cómo llegamos al asentimiento, en un estudio bastante elaborado de las operaciones mentales que yacen debajo de la aprehensión, la inferencia, el asentimiento y la certeza; un estudio, también, del contraste entre la inferencia y el asentimiento, y del asentimiento y la aprehensión ya sean reales o nocionales”<sup>104</sup>. Para no desviarme del tema aludiendo a la obra de Locke, me referiré

---

<sup>103</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press, 1979), I, i, 2, 43.

<sup>104</sup> Charles Frederick Harrold, en la introducción a: John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Nueva York: Longmans, Green, 1947) xviii.

exclusivamente a la diferencia entre éste y Newman, tomando como base el análisis que de ella hizo Luis Villoro.

Locke concibe la creencia como un asentimiento, es decir, “la admisión o recepción de una proposición como verdadera”<sup>105</sup>. La idea fundamental de Locke es que el asentimiento tiene grados: de la duda a la absoluta confianza. Para que nuestras creencias sean racionales, debemos darles un grado de asentimiento proporcional a la probabilidad de las razones sobre las cuales se establece:

La mente, si quiere proceder de manera racional, debe examinar todos los fundamentos de probabilidad y ver cómo están a mayor o menor medida a favor o en contra de cualquier proposición probable, antes de disentir o asentir a ella y, luego de un balance adecuado de todo, rechazarla o aceptarla, con un asentimiento más o menos firme, proporcional a la preponderancia de los fundamentos más importantes de probabilidad hacia uno y otro lado<sup>106</sup>.

A primera vista, la condición de Locke para asentir a una proposición parece sensata: no se puede asentir a una proposición con una fuerza mayor a la probabilidad de las razones sobre las cuales se sustenta. Páginas más adelante, Locke señala como un criterio de amor a la verdad el “no considerar ninguna proposición con una confianza [assurance] mayor de la que garanticen las pruebas en las que se basa”<sup>107</sup>. Sin embargo, en tal criterio encontramos un problema:

Locke formula su tesis en términos tales que resulta dudosa o, cuando menos, imprecisa. Supone dos cosas: que la creencia consiste en un acto mental de ‘asentimiento’ y que ese acto tiene grados de intensidad variable. Pero ¿qué entiende por ‘asentimiento’? Se trata de un acto mental indefinible, que Locke concibe como semejante a un sentimiento de firmeza o de adhesión a una proposición representada; emplea, en efecto, a menudo, como sinónimos de ‘asentimiento’, ‘seguridad’ (*assurance*) y ‘confianza’ (*confidence*). Pero no es concebible que un sentimiento semejante sea del todo voluntario, de modo que podamos decidir el grado de intensidad que le otorguemos. ¿Podríamos variar a voluntad nuestros sentimientos de seguridad o de confianza, dejar de sentirlos cuando queramos?<sup>108</sup>

Un dato a rescatar de esta crítica es lo imposible que resulta no sólo decidir en qué momento creer o dejar de creer en algo firmemente, sino el hecho de que, al tratar de creencias que tienen una incidencia directa con nuestra vida, la mayoría de las veces las

---

<sup>105</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 655.

<sup>106</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 656.

<sup>107</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, XIX, 1.

<sup>108</sup> Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, 276.



asentimos independientemente del grado de probabilidad con el que se nos presentan. La obligación moral de un altruista está basada en razones que no se derivan necesariamente de proposiciones lógicas o de una argumentación científica para llevarse a cabo y, sin embargo, la necesidad de ayudar a los necesitados se convierte en un eje que da sentido a la vida de quienes la creen. “Nuestras convicciones más profundas no suelen ser las más racionales, sino las que más a pecho tenemos”<sup>109</sup>, escribe Luis Villoro. Que sea moral o epistémicamente reprochable actuar en consecuencia de ciertas convicciones es asunto que, por ahora, no viene a cuento; sólo pretendo señalar la manera como, de hecho, ocurre el asentimiento. Por eso suscribo la crítica de Newman a la teoría de Locke.

Para Locke, el asentimiento es gradual. Newman sostiene lo contrario, que el asentimiento es incondicional y sin grados, y aun cuando profesa un respeto intelectual y moral muy profundo hacia la figura de Locke, aceptando muchas de sus virtudes, sin embargo se muestra inflexible en lo que llama “el método *a priori* del asentimiento en su relación con la inferencia”<sup>110</sup>, caracterizado por la suposición de que existen grados en el asentimiento, y que éste puede ser débil o fuerte en la medida que corresponda a la probabilidad de sus razones. Tal método “rechaza la posibilidad de un asentimiento incondicional en cosas concretas por lo que podríamos llamar la misma naturaleza de las cosas. El asentimiento [visto así] no puede llegar más lejos que la fuente de donde procede; pero la inferencia en tales cosas es a lo más condicional; luego el asentimiento es también condicional”<sup>111</sup>. Adecuadísima elección del término: es un método *a priori* porque prescinde de la experiencia para explicar un acto que, de hecho, hunde sus raíces en el terreno de lo fáctico. Newman sostiene su rechazo al carácter gradual del asentimiento sobre la base de la experiencia cotidiana:

Hay muchas verdades en las cosas concretas que no pueden ser demostradas, pero que todo mundo acepta incondicionalmente, y aunque por supuesto que hay innumerables proposiciones a las cuales sería absurdo dar un asentimiento absoluto, de todos modos lo absurdo está en las circunstancias particulares de cada caso considerado en sí mismo, no en la común violación del pretendido axioma de que el razonamiento probable nunca puede llevar a la certeza<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, 276.

<sup>110</sup> *GA*, 159.

<sup>111</sup> John Henry Newman, *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, trad. de José Vives (Madrid: Ediciones Encuentro, 2010), 138. *GA*, 160.

<sup>112</sup> *GA*, 160.

Newman no acepta que la supuesta gradualidad del asentimiento ocurra en todos los casos, por lo que erigir la tesis de Locke a un nivel axiomático le parece, cuando menos, falso. La razón de su desacuerdo con Locke tiene que ver con la manera como ambos conciben la naturaleza del asentimiento: el análisis de Locke yerra porque “consulta solamente su propia idea de cómo debería actuar la mente, en lugar de interrogar a la misma naturaleza humana, tal como se halla en el mundo”<sup>113</sup>. El de Newman, en cambio, se jacta de partir de los hechos:

[Locke], a la usanza de su escuela, habla libremente de grados del asentimiento y considera que la fuerza del asentimiento dado a cada proposición varía con la fuerza de la inferencia sobre la que reposa el asentimiento. Sin embargo, se ve obligado a hacer excepciones a su principio general que resultan incomprensibles en su doctrina abstracta, pero requeridas por la lógica de los hechos. La práctica de la humanidad es más fuerte que el teorema antecedente, al cual desea someterla<sup>114</sup>.

¿Cuáles son las excepciones que Locke hace a su teoría y que tanto molestan a Newman? Se trata de “las proposiciones con las que pensamos, razonamos, discurremos y actuamos”, tales que “están cerca del límite de lo cierto y no admitimos duda alguna sobre ellas, sino que las asentimos tan firmemente y obramos según ellas con tal resolución como si hubieran sido demostradas infaliblemente, y como si nuestro conocimiento de ellas fuera perfecto y cierto”<sup>115</sup>; Newman ubica estas proposiciones dentro de la categoría de asentimientos nocionales a los que asentimos como “presunción”. A Newman le parece inconcebible –y, visto a detalle, espero que a cualquiera– que Locke se dé el lujo de admitir un razonamiento paradójico en su *Ensayo*: el de no aplicar a las proposiciones evidentes en sí mismas aquella regla de no asentir con una fuerza mayor a una proposición cuya probabilidad sea menor.

Ya he mencionado que, para Locke, sostener una proposición con una certeza mayor a la probabilidad de las razones sobre las cuales se asienta no sólo es ilógico sino inmoral, pues una persona que ame la verdad no se permitiría asentir a una proposición de la que no tiene evidencia suficiente. En caso de asentir a ella, dejaría ver que se deja llevar por sus afectos o por otras razones que poco o nada tienen que ver con el amor a la verdad de esa proposición: “Quienquiera –escribe Locke– que vaya más allá de esta medida [de la probabilidad] de un asentimiento, es claro que no recibe la verdad a por mor de sí misma; no es que ame la verdad

---

<sup>113</sup> Edward P. J. Corbett, “A Comparison of John Locke and John Henry Newman on the Rhetoric of Assent” en *Rhetoric Review*, vol. 1, sept. 1982, 124. Cfr. *GA*, 164.

<sup>114</sup> *GA*, 160.

<sup>115</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, XV, 2.

por ella, sino por algún otro fin egoísta”<sup>116</sup>. El exceso de certeza que le otorgamos a una proposición poco probable le parece, repito, ilógico y aun inmoral a Locke. Pero Newman señala lo absurdo de tal idea:

¿Cómo no ha de ser inconsecuente con la recta razón y con el amor a la verdad *per se* permitir [...] que ciertas ‘probabilidades fuertes’ lleguen a “regir nuestro pensamiento de una manera absoluta, como la demostración más evidente? ¿Cómo no habrá ‘exceso de certeza más allá de los grados de evidencia’, cuando en el caso de estas ‘probabilidades fuertes’ permitimos que la creencia en ellas se convierta en certeza?”<sup>117</sup>.

Las razones por las que Newman rechaza que el asentimiento tenga grados las expone bajo tres argumentos que esbozaré a continuación. Su interés es claro: si aceptamos que el asentimiento tiene grados, estaríamos considerándolo equivalente al acto de inferir; en última instancia, entonces, el asentimiento sería un término vano, puesto que se identificaría con la inferencia. La claridad conceptual con la que Newman distingue dos operaciones mentales fácilmente confundibles salva de muchos embrollos, cuantimás al sustentarse en la experiencia cotidiana y no en el método *a priori* que denuncia en Locke:

(1) La primera razón tiene que ver con que existen asentimientos que perduran aun cuando las razones que pudieron haberlo motivado ya no existen en la mente de un sujeto. No importa el vehículo por el cual llegamos al asentimiento de ciertas proposiciones, particularmente aquellas que Newman describe como creencia común y profesión –ambas, asentimientos nocionales–, llega un momento en el que, por nuestra formación y la adquisición de experiencias, no somos conscientes de las razones por las cuales asentimos a lo que asentimos. Nuestro aparato epistémico mantiene asentimientos, pero no las razones que los sustentan. En su momento “dimos nuestro asentimiento y todavía lo damos [a esas proposiciones], aunque hayamos olvidado nuestras razones para ello. Actualmente, estos asentimientos están en nuestra mente por sí solos; han estado ahí por años. No son conclusiones ni implican procesos de razonamiento”<sup>118</sup>. Por eso no son inferencias. Son, simplemente, asentimientos.

---

<sup>116</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, XIX, 1.

<sup>117</sup> *GA*, 163.

<sup>118</sup> Cfr. *GA*, 167.

(2) La segunda razón explora las ocasiones en las que, aun cuando hubo un momento en el que un sujeto asintió a ciertas proposiciones, deja de hacerlo y se queda tan sólo con el esqueleto de las premisas que alguna vez sustentaron su asentimiento. Hablo del caso en el que los asentimientos de una época devienen meras aserciones. Las razones de la desaparición de los asentimientos son muchas. Newman menciona, entre otras, que quizá el sujeto descubre que había un error en los fundamentos del asentimiento, o una premura en el asentir, o fuertes objeciones a nuestras convicciones. No descarta la posibilidad de que causas morales nos hagan dejar de asentir a ciertas proposiciones. Las que se mantienen, sin embargo, son las premisas originales que sustentaron, y que pueden seguir sustentando teóricamente, el otrora asentimiento. Todo, pues, para evidenciar la diferencia entre este último y la inferencia<sup>119</sup>.

(3) La tercera razón es inversa a la anterior: con frecuencia una demostración, por prístina que sea, por sólidos que sean sus argumentos, es incapaz –por sí misma– de forzar a alguien a asentir: “Es absurdo argumentarle a alguien, casi tanto como torturarlo, para que crea”<sup>120</sup>. “Solemos toparnos con quienes proclaman a lo alto su admiración por ciertas verdades que nunca han profesado”<sup>121</sup>, escribe Newman.

El asentimiento a una creencia ni puede ser forzado, ni puede dejar de ser tenido a voluntad. Es mucho más complejo y, como vimos cuando abordamos la inferencia natural, se trata de un acto que ocurre de manera espontánea, por un cúmulo de probabilidades que lo detonan, sin proponérselo el sujeto cognoscente.

Ahora bien, en su análisis del asentimiento, Locke da ciertas normas para el asentimiento tales que parecen confundir dos conceptos epistémicos básicos que, al menos en el caso de Newman, se hallan bien distinguidos:

La convicción que acompaña a nuestras creencias vitales es una defensa, a menudo inconsciente, de la persona contra la desintegración que puede causarle su pérdida. ¿Sería razonable pedir que alguien se adhiriera a las verdades objetivas más obvias, con la misma firmeza y pasión que a las creencias valorativas que dan sentido a su vida? ¿Es irracional la entrega confiada a una creencia, por ser valiosa y significativa para el hombre, y no por estar rigurosamente fundada? [...] Locke confundió dos conceptos [...]:

---

<sup>119</sup> GA, 168.

<sup>120</sup> OUS, IV, 10, 63.

<sup>121</sup> GA, 168-169.

convicción y certeza. Los sentimientos de seguridad y confianza corresponden a la primera: dependen de su mayor o menor importancia para la vida del hombre, no de su certeza<sup>122</sup>.

Llegados a este punto, por la semejanza de sus conclusiones, por haberse enfrentado a los mismos problemas en lo que respecta a la creencia y, en general, por ocuparse prácticamente de los mismos temas, conviene contrastar la epistemología de Newman con la de uno de sus contemporáneos, Søren Kierkegaard (1813-1855). La semejanza entre ellos es incluso notable al reparar el carácter asistemático de su filosofía; por esa razón, para hablar de los puntos en que converge su pensamiento, considero necesario limitarme a señalar un aspecto crucial en lo que respecta a su epistemología: el carácter integrador –existencialista, en términos de Kierkegaard– del asentimiento.

Para Newman, lo que caracteriza el asentimiento real es que se trata de un acto mental con un elemento marcadamente conductual. Pensemos, por ejemplo, que si bien una creencia (en tanto que se trata de un asentimiento a una proposición dada) es un estado interno del sujeto, sin embargo, es posible inferir que determinados sujetos creen algo en razón de su comportamiento. La ubicación epistémica de la creencia es un problema antiguo: ya en Platón se hizo necesario distinguirla de otros estados de la mente como las intenciones, las actitudes y los afectos<sup>123</sup>.

Los asentimientos forman parte de la personalidad; están enlazados con otros elementos –no proposicionales– psíquicos, como motivos, propósitos, razones, etcétera<sup>124</sup>. Las creencias no versan sobre algo presente solamente en la percepción o en el recuerdo, sino sobre aquello que se representa en el juicio. En todos los casos en que se nos presenta una creencia, podemos identificar una suerte de intuición muy personal, inefable pero compartible, que nos permite distinguir en nuestro interior lo que asentimos de lo que sólo negamos o imaginamos. A diferencia del asentimiento nocional, “en el cual (lo mismo que en la inferencia) la mente contempla sus propias creaciones en lugar de las cosas, el

---

<sup>122</sup> Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, 277.

<sup>23</sup> En *Teeteto*, 201cd, por ejemplo, Platón se preocupa de distinguir entre la opinión y el saber: “La opinión verdadera acompañada de una explicación es saber y [...] la opinión que carece de explicación queda fuera del saber”; en *Menón*, 97b, por su parte, se ocupa de relacionar correctamente la opinión verdadera con el actuar: [No solamente] el discernimiento [guía] correctamente el obrar. En efecto, también puede hacerlo una opinión que es verdadera”. Ambas obras, en *Diálogos*, vols. V y II (Madrid: Gredos, 2008).

<sup>124</sup> Villoro, *Creer, saber, conocer*, 19.

asentimiento real se refiere hacia las cosas, representadas por las impresiones que dejan en la imaginación. Estas imágenes, cuando son asentidas, tienen una influencia que las meras nociones no, tanto en lo individual como en lo social”<sup>125</sup>.

A decir de Luis Villoro, “parece [...] benéfico para cualquier persona poner mayor empeño y firmeza en sostener aquellas creencias que le son necesarias para la vida, aunque su justificación sea menor, pues su falta le ocasionaría un daño profundo”<sup>126</sup>. Ésa es la misma razón por la que, como mencioné en la Introducción, a Newman le pareció pertinente explorar el asentimiento, en el fondo, como una defensa de las acusaciones de irracionalidad que los paladines del naturalismo solían lanzar a quienes eran incapaces de argumentar científicamente o de dar demostraciones lógicas de sus creencias. Por esa razón, la *Gramática del asentimiento* que Newman propone, además de ser un apoyo a primera vista apologético, resulta una obra clave para el estudio de un concepto no tan estudiado por los epistemólogos, como es el asentimiento.

En la epistemología de Kierkegaard se encuentran muchas afinidades respecto de la de Newman, entre ellas, la que el filósofo danés llama “la apropiación de la verdad” o “la verdad como interioridad”<sup>127</sup>. El término está ligado a su propuesta de comunicación existencial, la cual enfatiza que “no se trata de un conocer por conocer, en la dirección más especulativa y tradicional del conocimiento objetivo, sino de un conocimiento que ayuda y compromete al individuo en su conformación, en su tarea de llegar a ser sí mismo, a poseer su yo”<sup>128</sup>. La apropiación de la verdad supone una diferencia sustancial respecto del mero conocimiento especulativo:

La verdad objetiva es fácilmente reconocible y, de hecho, hoy día se ha convertido en casi el único sentido que usamos del término. Si sé que el doble de dos es cuatro, este conocimiento es absolutamente impersonal: una vez que lo sé, simplemente lo sé, y no necesito esforzarme continuamente para apropiármelo. [...] Pero la verdad de la religión [por ejemplo,] no es en absoluto como aquélla: es una verdad que debe penetrar mi misma existencia personal, o no es nada, y debo esforzarme por renovarla diariamente en mi vida. Lo que está aquí en cuestión, a decir de Kierkegaard, es la apropiación

---

<sup>125</sup> GA, 75.

<sup>126</sup> Luis Villoro

<sup>127</sup> Cfr. Søren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero (Madrid: Trotta, 2009), 224 / SVI XII, 207.

<sup>128</sup> Cfr. Luis Guerrero M., “La verdad como apropiación. Hacia una semántica existencial” en *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Kierkegaard* (Roma: IF Press, 2017), 39.

personal de la verdad<sup>129</sup>.

La religión, la filosofía e incluso la estética, para Kierkegaard, son formas de establecer contacto con este ámbito más profundo de la existencia, razón por la cual resulta un contrasentido reducir tales formas a sistemas de conocimiento, como si sólo unos cuantos estuvieran capacitados de acceder a ellas<sup>130</sup>. La obra del pensador danés es en el fondo un ejercicio de cuestionamientos en un nivel muy íntimo y respuestas existenciales que han de servir como orientaciones de nuestra vida, “sin embargo, lejos de caer en un subjetivismo, la propuesta kierkegaardiana desarrolla una semántica existencial, que posibilita la reflexión filosófica del yo en su proceso de llegar a ser en sí mismo”<sup>131</sup>.

Se ha visto que la característica principal del asentimiento, patente sobre todo en el real, es que integra todos los aspectos de una persona. Es un conocimiento que involucra los planos más íntimos de un sujeto: “Los asentimientos reales tienen un carácter personal, pues cada individuo tiene los suyos y es conocido por ellos”<sup>132</sup>; configuran la vida entera del sujeto que los asiente y le otorgan sentido. La misma idea la encontramos en Kierkegaard, para quien resulta indispensable en términos vitales “entender los alcances epistemológicos/antropológicos de cierto tipo de conocimiento, en los cuales entender, en el sentido más fuerte, implica involucrarse activamente en una dirección marcada por lo conocido”<sup>133</sup>. Kierkegaard, tanto como Newman, reconoce la existencia de un tipo de conocimientos irreductibles a un sistema:

Lo importante es encontrar una verdad que sea una verdad para mí, de encontrar la idea por la cual yo esté dispuesto a vivir y morir. ¿De qué me serviría, a este respecto, llegar a las llamadas verdades objetivas, o estudiar los sistemas filosóficos, poder debatir con ellos y mostrar las inconsistencias en cada uno de sus puntos? [...] si esto no tuviera para mí y mi vida un significado profundo<sup>134</sup>.

---

<sup>129</sup> William Barrett, *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy* (Nueva York: Doubleday Anchor Book, 1962), 171: *Objective truth is easily recognized, and indeed today it has come to be almost the only sense of the term in our usage. If I know that twice two is four, this knowledge is in the highest degree impersonal; once I know it, I know it, and I need not struggle continuously to make it my own. [...] But the truth of religion is not at all like that: it is a truth that must penetrate my own personal existence, or it is nothing; and I must struggle to renew it in my life every day.*

<sup>130</sup> Cfr. Guerrero, 45.

<sup>131</sup> Guerrero, 41.

<sup>132</sup> GA, 83.

<sup>133</sup> Guerrero, 43.

<sup>134</sup> Søren Kierkegaard, *Papirer I A*, 75. Citado en: Guerrero, 40.

#### **1.4. Recapitulación.**

El análisis que doy por concluido ha pretendido, en este capítulo, ofrecer una visión panorámica de la epistemología de Newman, concretamente de su teoría del asentimiento. Primero mostré la relación que guarda el asentimiento con la aprehensión, de modo que queda claro cómo se enlazan ambos conceptos en un entramado que se asemeja a una gramática. La aprehensión de los términos que conforman una proposición puede ser real o nocional: la primera es relativa a términos fácticos mientras que la segunda lo es a términos universales, abstractos. Cada una de estas aprehensiones da lugar a sendos tipos de asentimiento.

Es importante hacer notar que los dos tipos de asentimiento pueden convivir en un mismo sujeto, pero que dependen del contexto en el que son asentidos para considerarlos de un modo o de otro. Así, mientras que en un contexto determinado un sujeto puede asentir a la proposición “Robar es malo” en tanto que es una norma moral universal, ese mismo sujeto, en una situación en la que robar le resultase fácil, decidiría asentir realmente a esa proposición y abstenerse de hacerlo.

En la segunda parte del capítulo mencioné la relación que guarda el asentimiento con la inferencia, que se trata de un proceso condicionado, a diferencia del primero. El proceso inferencial cobra especial relevancia cuando Newman señala la diferencia entre la inferencia formal y las inferencias informal y natural, que operan de cosas a cosas y distan mucho de una demostración exclusivamente lógica.

Muchos cabos habrán quedado sueltos, sobre todo los que se refieren al criterio de justificación epistémica que supone la gramática de Newman, o a la manera como el asentimiento se relaciona con otras facultades de los sujetos cognoscentes. En el tercer capítulo me esforzaré por dar una respuesta a estas interrogantes, pero antes juzgo oportuno exponer, también panorámicamente, la epistemología de la virtud para ver cómo ella nos ayuda a contribuir a una gramática del asentimiento.



## II. LA EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD

Más monográfico que crítico, el capítulo precedente pretende mostrar la gramática<sup>135</sup> del asentimiento que Newan propone para que, con base en lo expuesto en este capítulo, hacia el final se haga de él una lectura crítica partir de la epistemología de la virtud. A continuación, pues, expondré las características esenciales de esa corriente epistemológica. Una vez ofrecida de ella una visión panorámica, en el siguiente capítulo me esforzaré por mostrar los puntos de convergencia entre ella y la epistemología de Newman.

Los dos apartados del capítulo abordarán 1) la postura antifundacionista y anticoherentista de Ernest Sosa juntamente con su propuesta de una epistemología de la virtud y 2) el responsabilismo epistémico tal como lo plantea Lorraine Code. Argumentaré que el responsabilismo es la variante que mejor se adecua a la epistemología de Newman, al poner de relieve tanto la importancia de fundamentos no proposicionales para el asentimiento como el papel que desempeñan las virtudes intelectuales y la experiencia del sujeto cognoscente en la adquisición, la justificación y la formación de su conocimiento.

### 2.1. La epistemología de la virtud de Ernest Sosa<sup>136</sup>

En este apartado desarrollaré, en primer lugar, las críticas al fundacionismo y al coherentismo que Ernest Sosa expone en “La balsa y la pirámide”, ensayo publicado en 1980 que significó un parteaguas en los estudios de epistemología. Una lectura de ese mismo ensayo, propuesta por Lorraine Code, cerrará el presente capítulo. En segundo lugar, hablaré de las virtudes epistémicas tal como las entiende Ernest Sosa para conectarlas, finalmente, con el subtema ya mencionado en que abordo a Lorraine Code.

---

<sup>135</sup> Conviene recordar el sentido de “gramática” que usa Newman: “Si la gramática, en general, describe las condiciones formales del habla correcta [correct speech], una gramática del asentimiento describiría las condiciones de un asentimiento correcto, dejando de lado su contenido”. En: Molenski, 15.

<sup>136</sup> Ernest Sosa (Cuba, 1940), uno de los epistemólogos más influyentes de nuestra época, es autor de *Knowledge in Perspective* (1991), *A Virtue Epistemology* (2007) y *Knowing Full Well* (2010), entre otros libros; es también uno de los editores de las prestigiosas antologías de epistemología *A Companion to Epistemology* (1992) y *Epistemology. An Anthology* (2000), así como de numerosos artículos especializados en epistemología de la virtud, corriente de la que es pionero. Ha sido presidente de la American Philosophical Association y es miembro de la American Academy of Arts & Sciences. Actualmente es editor de las revistas filosóficas *Noûs* y *Philosophy and Phenomenological Research*, y profesor en la Universidad de Rutgers.

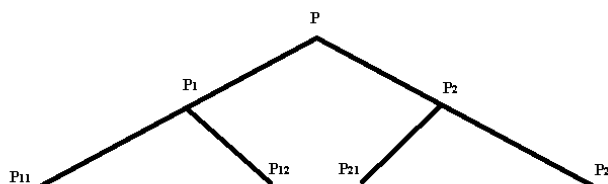
Es cierto que tres son los principales exponentes de la epistemología de la virtud: además de los ya mencionados, está John Greco. Sin embargo, por mor de los fines que persigo en la tesis, y según lo que menciono desde la introducción, considero más oportuno dedicarme al análisis de la vertiente responsabilista para dar respuesta a los cabos sueltos que encontramos en la *Gramática del asentimiento* de Newman.

### 2.1.1. Ni balsas ni pirámides

Dos metáforas sirven para explicar la manera como operan tanto el fundacionismo como el coherentismo; ambas ilustran el cuerpo o sistema de conocimientos de un sujeto epistémico. Dos filósofos modernos constituyen paradigmas de una epistemología fundacionista:

Tanto Hume como Descartes le atribuyeron al conocimiento humano una estructura arquitectónica. Hay una relación no simétrica de apoyo físico tal que cualesquiera dos pisos de un edificio están conectados por esa relación: uno de los dos pisos sostiene al otro, o al menos ayuda a sostenerlo. Además, hay una parte con un estatus especial: los cimientos, que no están sostenidos por ninguno de los pisos, pero que, a su vez, los sostienen todos<sup>137</sup>.

La pirámide fundacionista, tal como la explica Sosa, está conformada por un conjunto de conocimientos que sostienen otro, como aparece en esta gráfica:



Los nudos de esta pirámide, de acuerdo con Sosa, deben satisfacer los siguientes requisitos<sup>138</sup>:

- a) El conjunto de los nudos que se suceden (directamente) de cualquier nudo dado tiene que servir como una base que sostiene adecuadamente ese nudo (para S en t).
- b) Cada nudo tiene que ser una proposición que S esté justificado de creer en t.
- c) Si un nudo no es autoevidente (para S en t), tiene que tener sucesores (que sirven conjuntamente como una base que sostiene propiamente ese nudo).
- d) Toda rama de una pirámide epistémica debe tener una terminación.

<sup>137</sup> Ernesto Sosa, “La balsa y la pirámide”, trad. de Sebastián Lamoyi en *Conocimiento y virtud intelectual* (Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México: México, D. F., 1992), 217.

<sup>138</sup> Cfr. Sosa, “La balsa y la pirámide”, 217. “S” entiéndase como “sujeto” y “t” un tiempo o contexto dado.

A diferencia de los fundacionistas, los coherentistas no conciben el aparato epistémico bajo la forma de una pirámide, sino de una balsa, de acuerdo con una metáfora tomada del positivista Otto Neurath. El coherentismo, a grandes rasgos, postula que “nuestro cuerpo de conocimientos –lo que también podemos llamar nuestro ‘aparato epistémico’– es una balsa que flota libre de toda ancla o atadura. Las reparaciones deben hacerse a flote y, aunque ninguna parte es intocable, [tendríamos] que basarnos en algunas para reemplazar o reparar otras. No todas las partes se pueden quitar al mismo tiempo”<sup>139</sup>. Siguiendo la lectura de Sosa, “lo que justifica una creencia –según el coherentismo– no es que sea una creencia infalible con un objeto indudable, ni que se haya probado deductivamente sobre una base semejante, sino que sea coherente con un sistema comprensivo de creencias”<sup>140</sup>. En “La balsa y la pirámide” se ofrecen críticas tanto al modelo fundacionista como al coherentista, que terminarán por ofrecer una alternativa a la que habremos de llegar.

Retomo un argumento coherentista contra el fundacionismo; para ello, parto de una distinción fundamental entre los estados subjetivos que incorporan una actitud proposicional (v. gr., nuestras creencias y prejuicios) y los que no (v. gr., el dolor, que si bien puede expresarse en una proposición, no tiene una como objeto). El argumento antifundacionista que Sosa retoma es el siguiente:

*A* (i) Si un estado mental incorpora una actitud proposicional, entonces no nos da un contacto directo con la realidad, por ejemplo, con la experiencia pura sin el filtro de las creencias o conceptos.

(ii) Si un estado mental no nos da un contacto directo con la realidad, entonces no nos proporciona ninguna garantía contra el error.

(iii) Si un estado mental no nos proporciona ninguna garantía contra el error, entonces no puede servir de fundamento para el conocimiento.

*B* (i) Si un estado mental no incorpora una actitud proposicional, entonces hay un enigma: ¿cómo puede dicho estado proporcionar apoyo para cualquier hipótesis, elevando su grado de credibilidad de manera selectiva, en contraste con sus alternativas? (Si el estado mental no tiene contenido conceptual o proposicional, ¿qué relación lógica puede tener, entonces, con cualquier

---

<sup>139</sup> Sosa, “La balsa y la pirámide”, 218.

<sup>140</sup> Sosa, “La balsa y la pirámide”, 218.

hipótesis? Creer una hipótesis sería una actitud proposicional con la hipótesis misma como objeto. ¿Cómo puede uno depender lógicamente de una experiencia que no tiene contenido proposicional para tener dicha creencia?).

(ii) Si un estado mental no tiene contenido proposicional y no puede proporcionar apoyo lógico para ninguna hipótesis, entonces no puede servir como fundamento para el conocimiento.

(iii) Por lo tanto, si un estado mental no incorpora una actitud proposicional, entonces no puede servir como fundamento para el conocimiento.

*C* Todo estado mental o incorpora o no incorpora una actitud proposicional.

*D* Por lo tanto, ningún estado mental puede servir como fundamento para el conocimiento<sup>141</sup>.

De las objeciones al fundacionismo, destaca la *B* (i): no es acertado argüir que solamente una actitud proposicional sirve como fundamento de otra actitud proposicional. Sosa argumenta a favor de aquellas prácticas, como las políticas o las costumbres, que pueden justificarse en razón de sus consecuencias.

Entre las consecuencias de una práctica pueden seguramente encontrarse, por ejemplo, una distribución más justa de los bienes y menos sufrimiento del que habría en las otras alternativas. No obstante, ni la mejor distribución de la riqueza, ni un grado menor de sufrimiento son actitudes proposicionales. Esto nos proporciona un ejemplo en el que las actitudes proposicionales (las intenciones que sustentan la práctica) están justificadas mediante consecuencias que no son ellas mismas actitudes proposicionales<sup>142</sup>.

El modo como adquirimos creencias en la vida cotidiana desmiente la crítica coherentista. Su error, según Sosa, está basado en un modelo de justificación intelectualista, según el cual “la justificación de la creencia (y en general de los estados psicológicos) es parasitaria de ciertas relaciones lógicas entre las proposiciones”<sup>143</sup>. Considero ese modelo de justificación intelectualista como una variante del reduccionismo naturalista, en la medida en que pretende ofrecer explicaciones omniabarcantes pero, a la postre, incompletas. El ser humano es tan complejo, que reducir la gramática del asentimiento a ciertas relaciones lógicas en el aparato epistémico de un sujeto cognoscente resulta absurdo: “Si [...] las actitudes proposicionales como la creencia solamente pueden justificarse por medio de actitudes proposicionales y si

---

<sup>141</sup> Sosa, “La balsa y la pirámide”, 219-220.

<sup>142</sup> Sosa, “La balsa y la pirámide”, 220.

<sup>143</sup> Sosa, “La balsa y la pirámide”, 222.

[...] para poder justificarlas deben, a su vez, estar justificadas por otras actitudes proposicionales, parece entonces claro que [...] no hay esperanzas de construir una epistemología completa”<sup>144</sup>, entendida “completa” como una teoría que ofreciera una versión acertada de las bases sobre las cuales superviene la justificación de una creencia.

Aun cuando existen serios errores en la epistemología fundacionista, la solución a tales errores no puede venir tampoco del coherentismo, pues éste, llevado a sus últimas consecuencias, deviene fundacionismo cuando su concepto de coherencia sea él mismo libre de toda mezcla normativa o evaluativa que explicaría la manera como superviene la justificación sobre una base no epistémica. ¿Qué significa que una creencia tenga una propiedad no epistémica?: que no sea evaluativa en el modo epistémico o cognoscitivo<sup>145</sup>. Sosa arguye que, en la base, fundacionismo y coherentismo cometen el mismo error: fundamentan la justificación epistémica sobre las relaciones de unas creencias con otras:

Tomemos [por ejemplo] mi creencia de que tengo un dolor de cabeza cuando tengo una jaqueca y supongamos que esto es coherente con mi cuerpo de creencias presente. (Así no tengo ninguna razón para dudar de mis creencias introspectivas presentes, y así sucesivamente. Si mi creencia no es coherente, [con mi cuerpo de creencias presente] tanto peor para el coherentismo, pues mi creencia seguramente está justificada)<sup>146</sup>.

Hacia el final de su ensayo, Ernest Sosa apunta hacia la necesidad de estratificar la justificación epistémica en dos niveles: por una parte, una justificación primaria que se aplique a las virtudes y a otras disposiciones estables del sujeto cognoscente por su mayor contribución de valor cuando se les compara con otras (es decir, cuando se les compara con disposiciones que no arrojan conocimientos); por otra, una justificación secundaria que se ha de atribuir a ciertos actos particulares en razón de su origen, sea en las virtudes o en las disposiciones que mencioné hace un momento<sup>147</sup>. Sosa señala que es una meta de la epistemología explicar “cómo la justificación epistémica de una creencia superviene [*supervenies*] sobre lo que no es epistémicamente evaluativo o normativo”<sup>148</sup>. Ni balsas ni

---

<sup>144</sup> Sosa, “La balsa y la pirámide”, 223.

<sup>145</sup> Cfr. Sosa, “La balsa y la pirámide”, 237.

<sup>146</sup> Sosa, “La balsa y la pirámide”, 240.

<sup>147</sup> Cfr. Sosa, “La balsa y la pirámide”, 246-247.

<sup>148</sup> Sosa, “La balsa y la pirámide”, 234-235. En adelante, se traduce *supervenience* como superveniencia, con el sentido que aparece en *A Companion to Epistemology*, editado por el mismo Ernest Sosa y Jonathan Dancy (Malden: Blackwell Publishers, 2001), p. 500:

“Una propiedad P superviene sobre una clase de propiedades Q si y sólo si:

pirámides: la superveniencia de la justificación de nuestro conocimiento obedece a otra manera de concebir la epistemología basada en ciertas virtudes intelectuales, de las que hablaré a continuación.

### 2.1.2. Conocimiento y virtud intelectual

El proyecto epistemológico de Sosa no se detiene en la exposición de las inconsistencias del fundacionismo y del coherentismo (inconsistencias que, muy someramente, he tratado de exponer hasta ahora para mostrar que ambas llegan a una postura fundacionista que termina siendo incongruente con la manera como, de hecho, superviene la justificación de nuestras creencias). Su propuesta más importante, el corazón de la epistemología de la virtud, hunde sus raíces en una comprensión más profunda de la virtud y, con ella, de la manera como opera en nuestro aparato epistémico.

Necesitamos considerar más cuidadosamente el concepto de virtud y la distinción entre virtud moral e intelectual. En epistemología, hay razón para pensar que la más útil e iluminadora noción de virtud intelectual resultará más amplia de lo que nuestra tradición sugiere y debe dar merecida importancia, no sólo al sujeto y a su naturaleza intrínseca, sino también a su medio ambiente y a su comunidad epistémica<sup>149</sup>.

¿Qué entiende Sosa por virtud? Más aún, ¿por qué ha de ser sobre las virtudes intelectuales que se fundamenten nuestras creencias<sup>150</sup>? Para responder a lo primero, Sosa define la virtud como: “Una cualidad que tiende a ayudarnos a maximizar nuestro superávit de verdad sobre error”<sup>151</sup>. Esta definición conserva la concepción teleológica de la virtud que caracteriza la ética de Aristóteles: no se trata de que la virtud de una virtud se derive del hecho de que nos

- 
- (1) Si una cosa A tiene [una propiedad] P, cualquier otra que se asemeja exactamente a A respecto de todos los miembros de Q debe tener P, y
  - (2) Una cosa A no puede cambiar respecto de P, dejar de ser P o convertirse en más o menos P, sin cambiar en algo respecto de Q.

En filosofía moral, esta noción suele ser sostenida para argumentar que el valor y la justicia [*rightness*] supervienen sobre propiedades naturales. [...] En epistemología normativa, propiedades como la justificación y la razonabilidad suele considerarse que son supervenientes sobre la clase de propiedades naturales, de una manera similar.

<sup>149</sup> Sosa, “La balsa y la pirámide”, 247.

<sup>150</sup> En el segundo apartado de este capítulo expongo los matices entre la concepción clásica (i. e., aristotélica) de la virtud y aquella que sostienen los epistemólogos de la virtud.

<sup>151</sup> Sosa, “Conocimiento y virtud intelectual”, trad. de Antonio Ziri6n, en *Conocimiento y virtud intelectual* (Fondo de Cultura Econ6mica-Universidad Nacional Aut6noma de M6xico: M6xico, D. F., 1992), 285.

conduzca a un fin de manera accidental, sino del hecho de que nos conduzca a él confiablemente.

Siguiendo la lógica anterior, la inducción y la deducción racionalistas serían las dos candidatas principales para ser consideradas epistémicamente virtuosas. Esto es así porque ambas son capacidades humanas que arrojan una proporción elevada de conocimientos justificados; dicho en otras palabras: esas capacidades son fiables.

¿Es posible considerar otras capacidades o facultades como epistémicamente virtuosas? Sosa sostiene que sí; defiende su tesis al señalar que existen capacidades de transmisión –aquellas que llevan a creencias a partir de otras creencias ya formadas– y capacidades de generación –aquellas que llevan a creencias, pero no a partir de otras creencias–<sup>152</sup>. Así, por ejemplo, la deducción racionalista es una facultad de transmisión, mientras que la intuición racionalista lo es de generación.

Uno de los matices más importantes a tener en cuenta con Sosa, es que divide la razón en las que llama dos subfacultades: la razón intuitiva y la razón inferencial. Se concluye, por tanto, que la razón se comporta como una facultad ora de transmisión, ora de generación, dependiendo del tipo de razonamiento que entre en juego. Por lo que respecta a la memoria, al menos cuando al hablar de ella nos referimos a la retención –bajo el supuesto de que existen varios tipos de memoria–, se puede inscribir dentro de la categoría de las facultades de transmisión<sup>153</sup>.

¿Qué hace a una facultad o una capacidad epistémicamente virtuosa? La pregunta cobra especial importancia, sobre todo al tener en cuenta el margen de error de ciertas facultades: la memoria, pero también la percepción, en más de una ocasión pueden inducir al error a un sujeto cognoscente. Si una facultad es epistémicamente virtuosa, pareciera que no debe inducirnos al error en la búsqueda de la verdad, “que la proporción que ella nos entregue de verdad/error supere a la que nos entregan sus competidores viables”<sup>154</sup>. Determinar la proporción de verdad/error que ofrece una facultad depende de su naturaleza. Para una

---

<sup>152</sup> Sosa, “Conocimiento y virtud intelectual”, 285. En el texto original, Sosa escribe *faculties*. Traduzco en su lugar “capacidades” para no confundirlas con “facultades” en un sentido más clásico, aristotélico. Hago notar, sin embargo, que Sosa juega en su ensayo con las palabras *virtue* y *faculty*, como si fueran intercambiables. Puesto que Sosa define lo que entiende por *virtue*, mas no por *faculty*, me inclino a pensar que en ocasiones tiene en mente los términos “capacidad” o “habilidad”.

<sup>153</sup> Cfr. Sosa, “Conocimiento y virtud intelectual”, 286.

<sup>154</sup> Sosa, “Conocimiento y virtud intelectual”, 288-289.

facultad generativa, la proporción relevante abarca todos los veredictos de esa facultad. Sin embargo, no sería correcto achacarle a una facultad transmisiva los errores que llegan con sus datos<sup>155</sup>, respecto de los cuales no tiene ninguna responsabilidad. La proporción relevante para una facultad transmisiva es, de acuerdo con esto, la proporción de verdad/error sobre los resultados<sup>156</sup> que haya producido a partir de los datos<sup>157</sup> verdaderos que haya recibido<sup>158</sup>.

Lo propuesto hasta ahora obedece a un modelo epistemológico fiabilista, en el que las facultades y las capacidades humanas se consideren virtuosas en la medida que arrojan conocimientos. Una de las objeciones que se han hecho a esta postura se basa en lo que sucedería si la percepción (una facultad que suele ser fiable) engaña a un sujeto cognoscente y le provoque alucinaciones:

Si las intuiciones ostensibles de alguien, y sus deducciones, recuerdos, introspecciones y percepciones ostensibles, son erróneas la mayoría de las veces, ¿cómo podemos atribuirle facultades intelectualmente virtuosas de razón, memoria y percepción, cuando la virtud de tales virtudes tendría que derivar de su capacidad para maximizar la proporción de verdad sobre el error? Habría tal vez una respuesta plausible: ‘Lo que hace de algo un *x* ostensible es que *parece* un *x*, pero una creencia puede *parecer* un veredicto de la razón, o de la memoria, o de la percepción, sin serlo realmente. Así pues, el hecho de que los veredictos ostensibles de *x* sean siempre equivocados es bien compatible con el hecho de que *x* sea una facultad epistémicamente virtuosa’<sup>159</sup>.

A la objeción de las alucinaciones y sus consecuencias en las facultades perceptuales, Sosa responde que no compromete el fiabilismo, pues para mantener un criterio de justificación se debe contemplar un requisito básico: que se muestre el rastro característico del impacto de las percepciones “*sólo* bajo la acción de las propiedades sensibles correlacionadas, en condiciones normales”<sup>160</sup>. Lo anterior quita los obstáculos sobre las facultades perceptuales, pero no puede trasladarse tan fácilmente a otras. En el caso de la percepción, podemos admitir que puede resultar falible, sobre todo cuando es notoria la existencia de creencias perceptualmente justificadas, pero falsas, como ocurre en el caso de quien tiene alucinaciones o algún tipo de alteración fisiológica: pensemos en la creencia justificada de un daltónico de

---

<sup>155</sup> *Inputs*, en el original: Sosa, “Conocimiento y virtud intelectual”, 289.

<sup>156</sup> *Outputs*, en el original: Sosa, “Conocimiento y virtud intelectual”, 289.

<sup>157</sup> *Inputs verdaderos*, en el original: Sosa, “Conocimiento y virtud intelectual”, 289.

<sup>158</sup> Sosa, “Conocimiento y virtud intelectual”, 289.

<sup>159</sup> Sosa, “Conocimiento y virtud intelectual”, 291. Cursivas en el original.

<sup>160</sup> Sosa, “Conocimiento y virtud intelectual”, 292.



que un objeto es de un color determinado, cuando es de otro. En tales casos, es necesario tener en cuenta que la justificación de una creencia deriva de las habilidades y la conducta que la subyacen; es decir, de elementos que trascienden el ámbito de lo meramente proposicional. Cabe preguntarse el tipo de obstáculos que otras facultades puedan tener, de suerte que lo que significan las alucinaciones para la percepción, tenga un paralelo en otras facultades, por ejemplo, la memoria.

¿Puede la memoria, lo mismo que las facultades restantes que han sido mencionadas, ser tenidas también por falibles, como la percepción, y, sin embargo, al mismo tiempo ser tenidas por epistémicamente virtuosas? Sosa pone tres ejemplos que retomo<sup>161</sup>:

1)Un estudiante dotado de una excelente memoria atribuye el *Ensayo sobre el entendimiento humano* a Hume. Dado que se ha probado que su memoria es correcta en incontables ocasiones, ¿no está justificado en aceptar lo que ostensiblemente recuerda?

2)Un lógico dotado con excelente poderes deductivos examina una prueba relativamente simple y yerra al detectar una falla que la invalida. ¿No estaría justificado de creer su conclusión falsa sobre la base de su inferencia a partir de premisas verdaderas?

3)Alguien con discernimiento y cultura normales cree en la existencia de una clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas. Dada su habilidad normal para entender verdades simples y captar su verdad, ¿no estaría justificado de aceptar intuitivamente esa falsedad, al menos en tanto no se le mostrara una demostración opuesta?

La respuesta en los tres casos es negativa: en ninguno puede admitirse la falibilidad de 1) la memoria, 2) la deducción o 3) la intuición, pues “en cada uno de ellos es al menos igualmente plausible insistir en que la creencia falsa deriva no de la operación de la verdadera memoria, o de la verdadera deducción o de la verdadera intuición, sino de otras varias causas interferentes”<sup>162</sup>. En el caso del error cometido por el lógico, por ejemplo, en realidad él no está siguiendo ninguna regla deductiva. Cito *in extenso* la explicación de Sosa:

Si en ningún caso [de los tres mencionados] la creencia tiene su origen en la facultad correspondiente, ¿de dónde podría derivar su justificación?

---

<sup>161</sup> Cfr. Sosa, “Conocimiento y virtud intelectual, 295-296.

<sup>162</sup> Sosa, “Conocimiento y virtud intelectual”, 296.

En cada caso la justificación puede atribuirse plausiblemente a la razón ampliadora buscadora-de-coherencia, de la siguiente manera. En cada caso, el sujeto (a) está consciente de sus dotes, de su facultad relevante F y de su confiabilidad, (b) [el sujeto] se encuentra a sí mismo con una creencia C que justificadamente atribuye a su facultad F, y (c) [el sujeto] sobre la base de (a) y (b) sostiene justificadamente su creencia C. Y todo ello es compatible con la falsedad de C. Por tanto, la manera como la memoria, la deducción, la intuición ostensibles pueden llevarnos al error es compatible, después de todo, con la infalibilidad de las facultades correspondientes. En cada caso, el origen de la creencia falsa no es la facultad correspondiente (la memoria misma, o capacidades como la inducción o la intuición) sino más bien la razón ampliadora buscadora-de-coherencia<sup>163</sup>.

Además, en cualquiera de los casos anteriores, se trató de un asentimiento consciente a las proposiciones falsas. Esto se explica porque “el asentimiento consciente a una proposición no garantiza que sea realmente creída [...]. Uno puede incluso asentir a lo opuesto de lo que uno cree, o intenta creer. Las acciones hablan más fuerte que las palabras, y más fuerte que los asentimientos, también”<sup>164</sup>. Resalto lo anterior por la posible objeción a una teoría de justificación basada en virtudes epistémicas que podría ser la de negar la justificación con base en la posible falla de las virtudes. En esos casos, como hemos visto, el error no vendría dado por las facultades virtuosas (que, con todo, son perfectibles), sino por circunstancias extraordinarias tales que explicarían las deficiencias del proceso argumentativo.

Hasta ahora el repaso de la epistemología de la virtud de Sosa nos ha permitido movernos, como comenzamos a hacerlo con Newman, de pensar que una teoría de la justificación ha de ser exclusivamente formal a una concepción más amplia en la cual la justificación esté basada en criterios que no se reduzcan a los de la lógica. Es oportuno traer a colación la obra de una epistemóloga de la virtud que nos permitirá resaltar no solamente lo virtuoso de las facultades y su rol dentro de una teoría de la justificación, sino el papel preponderante de los sujetos y su responsabilidad en la formación de creencias.

---

<sup>163</sup> Sosa, “Conocimiento y virtud intelectual”, 296-297.

<sup>164</sup> Ernest Sosa, “Dreams and Philosophy”, *A Virtue Epistemology* (Nueva York: Oxford University Press, 2009) 5.

## **2.2. El responsabilismo epistémico de Lorraine Code<sup>165</sup>**

He mencionado que dentro de la epistemología de la virtud pueden distinguirse dos corrientes: el fiabilismo, cuyo principal exponente es Ernest Sosa, y el responsabilismo, expuesto principalmente por Lorraine Code. Para los fines que persigo, la vertiente que mejor responde a las carencias de la gramática del asentimiento que plantea Newman es la segunda. En lo que sigue, expondré la lectura que Lorraine Code hace de la epistemología de las virtudes, su propuesta de responsabilidad epistémica como principal virtud intelectual y los matices con que se diferencia del fiabilismo de Ernest Sosa; hacia el final mencionaré los ejemplos con que tanto Sosa como Code ilustran las virtudes epistémicas, teniendo como fundamento teórico la noción aristotélica de virtud. Este apartado cobra una especial importancia en la tesis, toda vez que se trata de un antecedente argumentativo inmediatamente anterior a la tesis que defiende de la relación entre Newman y los epistemólogos de la virtud.

### **2.2.1. Una epistemología de la virtud responsabilista**

La publicación de “La balsa y la pirámide” no pasó desapercibida para la mayoría de los epistemólogos, entre los cuales destaca Lorraine Code, filósofa canadiense que ha dedicado su vida al desarrollo de una epistemología feminista. Este último dato es muy revelador: no me parece gratuito que el responsabilismo epistémico haya sido propuesto desde la perspectiva del feminismo ni que, en consecuencia, una primera búsqueda bibliográfica sobre el tema arroje otros nombres, como los de Rossi Braidotti y Miranda Fricker. Sin afán de ahondar en una exposición somera del tema, me parece que la característica central de las corrientes feministas es el énfasis que ponen en el reconocimiento del papel que juega la

---

<sup>165</sup> Lorraine Code (Canadá, 1937) es una destacada epistemóloga feminista. Durante años se desempeñó como profesora en la Universidad de York, en Toronto. Es autora de *Epistemic Responsibility* (1987), *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge* (1991), *Rhetorical Spaces: Essays on (Gendered) Locations* (1995) y *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location* (2006), además de numerosos artículos especializados en epistemología feminista. Su epistemología de la virtud varía un poco de la propuesta por Ernest Sosa, al introducir un concepto clave como lo es el responsabilismo. Su obra, de honda raigambre feminista, hace hincapié en la importancia de desarrollar una epistemología a partir de la situación social y personal de un sujeto cognoscente.

situación –social, personal, formativa– de un sujeto epistémico dentro del entramado de relaciones que constituye la vida humana.

Este énfasis es particularmente notorio en la propuesta de Lorraine Code: a diferencia de Ernest Sosa, quien defiende una epistemología de la virtud en términos falibilistas que conciben la virtud intelectual como “una cualidad que tiende a ayudarnos a maximizar nuestro superávit de verdad sobre error”<sup>166</sup>, como una capacidad arraigada en el sujeto epistémico que le permite distinguir la verdad del error de forma infalible o, al menos, fiablemente– Lorraine Code prefiere llamar a su postura “responsabilismo” –y no “fiabilismo”– por considerar que “un sujeto cognoscente tiene una amplia gama de posibilidades de elección acerca de las formas de estructuración del conocimiento, y será responsable de esas elecciones, mientras que un sujeto cognoscente ‘fiable’ podría ser sólo una grabadora precisa y relativamente pasiva de experiencias”<sup>167</sup>. En otras palabras, mientras que Sosa predica la virtud epistémica de las facultades de un sujeto, Code la predica del sujeto mismo, bajo la premisa de que “el entorno social de un sujeto nos da claves para entender por qué y cómo [éste] es epistémicamente virtuoso, y las responsabilidades intelectuales que su pertenencia a una comunidad epistémica específica implica”<sup>168</sup>. Actitud semejante, la de poner al sujeto en el centro de la epistemología, la encontramos previamente en Newman<sup>169</sup>.

La noción de situación epistémica cobra una especial importancia en una epistemología responsabilista, toda vez que se trata de ubicar las condiciones sociales, personales, formativas, etcétera, desde las cuales un sujeto epistémico se desempeña dentro de una comunidad epistémica: “El ideal de la epistemología moderna, compartido con la ciencia, es el de una visión desde la perspectiva de la tercera persona en lo que atañe a la naturaleza, las posibilidades, las fuentes y los límites del conocimiento”<sup>170</sup>. Un sujeto es indisoluble de las

---

<sup>166</sup> Sosa, “Conocimiento y virtud intelectual”, 285.

<sup>167</sup> Lorraine Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, trad. de Ana Laura Fonseca, en: Claudia Lorena García et al., *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*, 417-418.

<sup>168</sup> Ésa es la lectura de: Claudia Lorena García, Introducción a “La epistemología de las virtudes”, en: Claudia Lorena García, *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*, 378.

<sup>169</sup> Sin embargo, conviene mencionar una diferencia entre la epistemología de Code y la de Newman: la primera enfatiza el contexto en que se desenvuelve un sujeto epistémico sin considerar siquiera la pregunta sobre la existencia de verdades absolutas, inmutables. Newman, en cambio, es partidario de una verdad inmutable y asequible.

<sup>170</sup> Dalibor Renić, “Personal Narrative and Epistemology: The Case of John Henry Newman”, *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*, No. 139, 90.

coordinadas epistémicas desde las cuales sostiene creencias, prejuicios u opiniones. Su aparato sistémico está condicionado (mas no determinado, pues la voluntad se desempeña de una manera muy compleja) a su contexto, y ésa es razón suficiente para que una gramática del asentimiento se ocupe, prioritariamente, de las condiciones no proposicionales, no formales, desde las cuales surge nuestro aparato epistémico. “Las comunidades epistémicas<sup>171</sup> están socialmente condicionadas; las integran sujetos históricos”<sup>172</sup>. Me parece muy importante resaltar, para efectos de una mejor comprensión del responsabilismo epistémico, la importancia de las coordenadas sociales desde las cuales un sujeto sostiene un conjunto de creencias, prejuicios, dudas y supuestos científicos y aun culturales. Como señala Lorraine Code, “las creencias están sustentadas por lo que pasa en el mundo, no por las implicaciones entre proposiciones”<sup>173</sup> (al modo de una epistemología fundacionista). Así, mientras Sosa propone una teoría que permita “la superveniencia de la justificación epistémica sobre hechos no epistémicos como la totalidad de las creencias del sujeto, [y] su historia cognitiva y experiencial”<sup>174</sup>, Code basa tal superveniencia sobre ciertas virtudes epistémicas que se derivan de la noción de responsabilidad. Para ella, como ya se ha mencionado, un sujeto epistémico es responsable de las elecciones con que estructura su conocimiento. El argumento central de su propuesta es analógico; rescata ciertos elementos de la ética para tratar el problema del conocimiento.

Una de las características más importantes de la epistemología de la virtud, y especialmente de la que propone Code, es el énfasis en las analogías que pueden construirse entre ética y epistemología; lo mismo encontramos en Sosa, quien sostiene la pertinencia de “considerar más cuidadosamente el concepto de virtud y la distinción entre virtud moral e intelectual, [pues] en epistemología, hay razón para pensar que la más útil e iluminadora noción de virtud intelectual resultará más amplia de lo que nuestra tradición sugiere”<sup>175</sup>. Para resaltar tales analogías, es necesario –siguiendo el mismo esquema de Lorraine Code en “Hacia una epistemología de la responsabilidad”– repasar someramente el concepto

---

<sup>171</sup> Aquéllas conformadas por sujetos que comparten un mismo aparato epistémico con todo y supuestos en común.

<sup>172</sup> Villoro, *Creer, saber, conocer*, 150. Este último punto parece resaltar la importancia de la memoria de los sujetos epistémicos, como se verá en el siguiente capítulo a propósito del papel que ha de jugar la narrativa en la epistemología.

<sup>173</sup> Code, 408.

<sup>174</sup> Sosa, “La balsa y la pirámide”, 18.

<sup>175</sup> Sosa, “La balsa y la pirámide”, 247.

aristotélico de virtud por ser, me parece, una teoría lo suficientemente flexible para considerar idóneos sus alcances explicativos; además, por tratarse de Aristóteles un autor clave lo mismo para Code que para Newman.

### 2.2.2. Virtudes intelectuales

Aristóteles define la virtud como “el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y realiza su función propia”<sup>176</sup>. La virtud, en general, es una excelencia o perfección que se predica tanto de un sujeto (racional o no) como de cualquiera de sus facultades o atributos. Aristóteles, por ejemplo, menciona que el ojo tiene como virtud hacerlos ver bien, o que el caballo es virtuoso cuando es bueno en una carrera<sup>177</sup>. “La excelencia o virtud del hombre [...] será en consecuencia la disposición estable o hábito (*ἔξις*) que haga de él un hombre bueno, un hombre cumplido (*ἀγαθός*) y merced a la cual pueda él consumir la obra o función (*ἔργον*) que le es propia”<sup>178</sup>. Esta concepción supone, como bien explicó en su momento Antonio Gómez Robledo, “una cosmovisión teleológica, en la cual cada ser tiene un destino específico señalado por su naturaleza, y que no puede, si se trata de un ser consciente, modificar a su arbitrio”<sup>179</sup>. El mismo supuesto lo resalta Lorraine Code, en el sentido de que la concepción teleológica de las virtudes implica la idea de que poseerlas y ejercerlas nos conduce a fines<sup>180</sup>.

Hay, sin embargo, un distanciamiento notable en la lectura que Code hace respecto de Aristóteles: para él, “la ‘función propia’ de los seres humanos queda clara a partir del conocimiento de la esencia humana”; ella, por su parte, niega la existencia de una “humanidad esencial”, pero sostiene que “la actividad cognitiva es tan importante en la vida humana que cualquier evaluación del carácter humano debe tomar en cuenta la calidad de esa actividad”<sup>181</sup>. Cuando habla de “actividad cognitiva” quiere decir “percibir, recordar, razonar, conocer, creer, hablar, imaginar, fantasear, actividades que se originan en la

---

<sup>176</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, trad. de Antonio Gómez Robledo (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012) II, 6, 1106a 20.

<sup>177</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, II, 6, 1106a 20.

<sup>178</sup> Antonio Gómez Robledo, “Ensayo sobre las virtudes intelectuales”, en *Obras*, vol. I (México: El Colegio Nacional, 2001), 322. Cfr. Aristóteles, *Et. nic.*, II, 6, 1106a 24. Es de notar que los hábitos no son actividades, sino disposiciones permanentes a realizar determinadas acciones o a actuar de determinada manera. Una vez adquirida una virtud, se actúa conforme a ella sin ningún esfuerzo.

<sup>179</sup> Gómez Robledo, “Ensayo sobre las virtudes intelectuales”, 322.

<sup>180</sup> Cfr. Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 418.

<sup>181</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 419.

experiencia del mundo y de nosotros mismos como parte de éste, es decir, en la conciencia y la autoconciencia”<sup>182</sup>. Aun cuando, para Code,

... la actividad cognitiva es primordial para el ser humano, en el sentido de que casi siempre se lleva a cabo, quizá incluso cuando dormimos, [...] de cualquier manera, no es la función genuina y esencial de un ser humano, ni en el sentido de que sea una función exclusiva que los seres humanos comparten con otros seres vivos sensibles, ni tampoco en el sentido de que un ser humano sólo sea auténticamente humano cuando emprende una tarea cognitiva<sup>183</sup>.

No me adentro en la discusión sobre la existencia o no de la esencia humana; el tema excede los límites que me propongo, si bien confirma lo que pienso respecto de que las preguntas epistemológicas remiten, en última instancia, a preguntas metafísicas: la manera como digo que conozco supone algo que se debe conocer. La posición que adopta la actividad cognitiva, desde la perspectiva de Code, resulta primordial puesto que

... ser intelectualmente virtuoso no consiste sólo en obtener una buena puntuación en términos de las tareas cognitivas que han resultado correctas. La virtud intelectual tiene más que ver con poseer un conjunto de cualidades y capacidades bastante estables y en las que se puede confiar, las cuales se manifiestan en nuestra orientación respecto del mundo, respecto de nuestro propio yo en busca de conocimiento y respecto de otros seres como yo que forman parte del mundo<sup>184</sup>.

En la *Ética nicomaquea*, Aristóteles, siguiendo la tradición platónica que distingue en el alma una parte racional y otra irracional, clasifica las virtudes en morales e intelectuales<sup>185</sup>. Morales e intelectuales, comoquiera, ambas “tienen que ver más con las formas de relacionarse con el mundo que con el ‘contenido’ de acciones o afirmaciones de conocimiento particulares”<sup>186</sup>. De hecho, a propósito de la división entre virtudes morales e intelectuales, Jaeger señala que la *ἀρετή* deviene *παιδεία*<sup>187</sup>, esto es, “el encauzamiento de la fuerza vital en la disciplina y la educación. Educación de la inteligencia o educación de la

---

<sup>182</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 419.

<sup>183</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 419.

<sup>184</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 419. Recordemos que los hábitos, una vez adquiridos, tienen cierta estabilidad: “Las virtudes no nacen en nosotros ni por naturaleza ni contrariamente a la naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibirlas, las perfeccionamos en nosotros por la costumbre”, *Et. nic.*, II, 1, 1103a 25-28.

<sup>185</sup> Cfr. Aristóteles, *Et. nic.*, II, 1, 1103a 5.

<sup>186</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 419.

<sup>187</sup> Gómez Robledo, “Ensayo sobre las virtudes intelectuales”, 327.

voluntad, según se trate de adquirir hábitos virtuosos intelectuales o morales, pero en todo caso victoria de la conciencia reflexiva sobre el impulso vital”<sup>188</sup>.

He mencionado que, para Code, las virtudes tienen que ver más con la manera como un sujeto se relaciona con el mundo; más aún, usualmente las virtudes están referidas *ad extra*: es más fácil identificar una conducta virtuosa cuando se dirige a otra persona. En el caso de la virtud, es lugar común que su repetición se convierte en hábito, esto es, una disposición estable, una orientación al bien; la orientación al mal, en cambio, es el vicio. Esta disposición virtuosa puede ser moral o intelectual. Pensemos en el lenguaje cotidiano: solemos usar los mismos términos para hablar de aptitudes morales e intelectuales. Decimos de alguien que, por ejemplo, “actuó justificadamente” o que sus creencias “no están justificadas”, o le atribuimos cierta integridad moral o intelectual. La afirmación de que hay un vocabulario compartido tanto por la moral como por la epistemología no surgió con los epistemólogos de la virtud; Lorraine Code destaca los trabajos de Alfred J. Ayer (*The Problem of Knowledge*, 1956) y Roderick Chisholm (*The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*, 1981), si bien puntualiza que “los conceptos epistémicos no son reducibles a conceptos éticos”<sup>189</sup> razón por la cual considero, con Lorraine Code, inadecuado incluir el responsabilismo epistémico como una teoría ética de la creencia. Su propuesta, expresada en una sola frase, es que “estructuramos nuestro razonamiento epistémico en analogía con nuestro razonamiento moral”<sup>190</sup>, reconociendo y aprendiendo las semejanzas entrabos, sin que eso signifique confundirlos<sup>191</sup>.

Lorraine Code señala la responsabilidad (epistémica) como la virtud intelectual de la que emanan las demás. Lo anterior, como he mencionado, bajo el argumento de que un sujeto epistémico es responsable de elegir las formas en las que estructura su conocimiento. ¿Cuáles son, entonces, las virtudes epistémicas que se desprenden de la responsabilidad? Volvamos a Aristóteles: la *Ética nicomaquea* presenta cinco virtudes por las cuales, afirmando o negando, el alma alcanza la verdad, a saber: arte (*τέχνη*), ciencia (*ἐπιστήμη*), prudencia

---

<sup>188</sup> Gómez Robledo, “Ensayo sobre las virtudes intelectuales”, 327.

<sup>189</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 415.

<sup>190</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 415.

<sup>191</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 416.



(*φρόνησις*), sabiduría (*σοφία*) e intuición de los primeros principios (*νοῦς*)<sup>192</sup>. Este listado de virtudes intelectuales no es exhaustivo, pero constituye un buen inicio para la comprensión del lugar privilegiado que Code le asigna a la responsabilidad epistémica.

### **Sabiduría**

La sabiduría es el medio o instrumento para aprehender los primeros principios y conocer la verdad sobre ellos<sup>193</sup>. Se trata, para Aristóteles, de la virtud intelectual suprema: “Con toda precisión, se declara a la sabiduría como atributo de una persona en reconocimiento de la excelencia de la parte especulativa de su alma; su dominio es la contemplación de las verdades científicas eternas, de los primeros principios y de las inferencias a las que se puede llegar a partir de ellos”<sup>194</sup>. Para Aristóteles, se trata de la virtud intelectual más importante; su argumentación, huelga decirlo, parte de una analogía ética:

Si la felicidad es, pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. Ya sea ésta la inteligencia, ya alguna otra facultad a la que por naturaleza se adjudica el mando y la guía y el cobrar noticia de las cosas bellas y divinas [...], en todo caso la actividad de esta parte ajustada a la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Y ya hemos dicho antes que esta actividad es contemplativa<sup>195</sup>.

Es cierto que la sabiduría es tan parecida a la responsabilidad epistémica que parecieran intercambiables, pero Code señala tres razones por las cuales se resiste a privilegiar aquella: la primera es precisamente el carácter contemplativo de la sabiduría, que minimiza –e incluso niega– la naturaleza activa de la vida cognitiva humana; la segunda es que, aun cuando puede redefinirse, la sabiduría conserva la cualidad estática –la contemplación de las verdades– con que se la identifica en la filosofía moral clásica, sobre todo la aristotélica; la tercera razón tiene que ver con el rango de edad con el que Aristóteles identifica la sabiduría, pues parece propia de una edad madura, mientras que la responsabilidad epistémica no<sup>196</sup>.

---

<sup>192</sup> Cfr. Aristóteles, *Et. nic.*, I, 13. Lorraine Code, en el ensayo anteriormente citado, menciona solamente las primeras tres, si bien aclara que no pretende enlistar todas las virtudes epistémicas, sino solo aquellas que conviene analizar para comprender el papel de la virtud en la vida epistémica.

<sup>193</sup> Cfr. Aristóteles, *Et. nic.*, VI, 6-7.

<sup>194</sup> Code, “Hacia una epistemología de la virtud”, 420.

<sup>195</sup> Aristóteles, *Et. nic.*, X, 7, 1177a 12-20.

<sup>196</sup> Cfr. Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 421.

Siguiendo la división aristotélica de las virtudes, es comprensible que la sabiduría se predique del alma. Code, comoquiera, parte de otras premisas: comparte la opinión de que “la sabiduría es una virtud intelectual fundamental”<sup>197</sup>, pero rechaza “la doctrina de la división del alma que da lugar a ésta en el pensamiento aristotélico y la postura de que la ciencia es una disciplina cuyos objetos son inmutables y eternos”<sup>198</sup>. Según la entiende, “la sabiduría se relaciona con el saber cuál es la mejor manera de abordar la justificación de las creencias y las afirmaciones de conocimiento”, en la medida que “la mejor manera” se entiende “no como la más ‘ingeniosa’ ni la más ‘habilidosa’, sino ‘con la mayor honestidad intelectual y el debido cuidado’”<sup>199</sup>. Con sus reservas en lo tocante a la actitud contemplativa que conlleva, Code acepta que la sabiduría supone una forma de vida:

[La sabiduría] supone conocer qué fines cognitivos vale la pena perseguir, y entender qué valor tiene observar las empresas cognitivas particulares en contexto, para hacer una valoración exacta de su importancia. Tampoco es adecuado restringir el alcance de la sabiduría sólo a las actividades especulativas. Con bastante razón se puede predicar de las actividades intelectuales del raciocinio, que son, además, experimentales, creativas y constructivas; de hecho, es predicable de toda la gama de actividades cognitivas<sup>200</sup>.

Lo interesante, en ambos autores, es la aceptación de un carácter híbrido en la sabiduría. No se trata ésta de un saber proposicional ni de una virtud exclusivamente referida a la contemplación de verdades, sino de una cuyo objeto es la adquisición de habilidades que permitan justificar el cuerpo de creencias de un sujeto. No es casualidad que los escritores escolásticos hayan traducido *βίος θεωρητικός* no como *vita speculativa*, sino como *vita contemplativa*, matiz este último, para algunos filósofos, que permitiría pensar la sabiduría como una experiencia religiosa y, por tanto, que trasciende el ámbito meramente intelectual<sup>201</sup>. Volveré sobre este punto en el último capítulo de la tesis.

---

<sup>197</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 420.

<sup>198</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 420. A esta idea me refería cuando mencioné una diferencia sustancial entre Newman y Code.

<sup>199</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 420.

<sup>200</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 420-421.

<sup>201</sup> Cfr. Antonio Gómez Robledo, “La sabiduría en Aristóteles” en *Obras*, vol. I (México: El Colegio Nacional, 2001), 396.

## Inteligencia

Lorraine Code entiende la inteligencia como “la virtud que opera cuando intentamos observar clara y cuidadosamente una situación, para no dejarnos llevar *indebidamente* por la afectividad”<sup>202</sup>. El énfasis en el adverbio, lo explica, se debe a que es imposible que, a fuer de sujetos epistémicos –pero también dotados de volición y afectos–, nos mantengamos impasibles o inmovibles ante aquello que nos impacta cognitivamente, por muy intrascendente que parezca el tema.

La interpretación de Code no es novedosa: los significados del verbo latino *legere*, del que se forma *intellegere*, es “recoger, recolectar”, aun “cosechar”. La inteligencia, atendiendo a su definición nominal, se trata de una virtud por la cual “recogemos” los datos que consideramos pertinentes para evaluar una situación. “Leer entre líneas”, decimos usualmente, cuando prestamos atención a ciertos detalles que a primera vista no parecen evidentes en un contexto determinado.

Ya advertía Aristóteles sobre el riesgo de exacerbar una virtud al grado de desfigurarla, razón por la cual insistió en una teoría del justo medio. En el caso de la inteligencia, insistir en que una actividad virtuosa no debe dejarse llevar por los afectos puede confundirse con defender una epistemología desencarnada, en el sentido de apostar por sujetos insensibles a las confrontaciones sociales que demandan, también, juicios epistemológicos. Michael S. Brady ha dedicado todo un libro al análisis del rol epistémico que desempeñan las experiencias emocionales; el meollo de su argumento reposa en la idea de que las emociones pueden constituir razones o evidencias para sostener creencias evaluativas [*evaluative beliefs*]. Dicho en otras palabras, encontramos en las emociones cierta evidencia que nos permite asentir o no a una creencia<sup>203</sup>. Me valdré del análisis de Brady en el siguiente capítulo para resaltar algunas virtudes intelectuales en la epistemología de Newman. Por ahora, sin embargo, queda por discutir en qué medida deben o no intervenir las emociones en los juicios epistémicos. Mejor dicho: reconocer que aquéllas intervienen, pero dar cuenta de una virtud que media entre la visceralidad de las emociones y el acartonamiento de una epistemología desencarnada; me refiero a la prudencia.

---

<sup>202</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 422. Cursivas en el original.

<sup>203</sup> Cfr. Michael S. Brady, *Emotional Insight. The Epistemic Role of Emotional Experience* (Nueva York: Oxford University Press, 2013), 111.

## Prudencia

Cuando Aristóteles se refiere a la prudencia, la considera aludiendo a las personas que llamamos prudentes: “Lo propio del prudente –señala– parece ser el poder deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él, no parcialmente, como cuáles son buenas para la salud o el vigor corporal, sino cuáles son buenas para el bien vivir en general”<sup>204</sup>. En el análisis de la prudencia se evidencian las analogías posibles entre ética y epistemología, toda vez que ésta “mantiene estrecho contacto con la vida moral del hombre en un influjo recíproco, en una indiscernible interacción vital”<sup>205</sup>. Así, mientras que para Aristóteles “se recurre a la prudencia [...] para evaluar los fines a los que puede servir el conocimiento de manera responsable”<sup>206</sup>, para Lorraine Code esta virtud “está estrechamente relacionada con la sabiduría y posee una influencia considerable sobre los juicios de responsabilidad epistémica”<sup>207</sup>.

Hay muchos contextos, epistémicos y morales, en los que se habla de prudencia; en todos los casos, sin embargo, se refiere a una actitud de cautela respecto de pronunciamientos o conductas impertinentes, cuando menos inadecuados. Hablar de prudencia como virtud intelectual

... supone juzgar qué líneas de investigación es prudente o no seguir, tener noción de nuestras limitaciones y tener la capacidad de observar las dificultades irresolubles que ciertas líneas de investigación podrían presentar [...]. Lo que está en juego aquí es, sobre todo, un juicio preciso acerca del grado de nuestras capacidades. Esta virtud intelectual es de tal naturaleza que, si se busca en exceso, se convierte en timidez intelectual<sup>208</sup>.

No solamente respecto de la prudencia, sino de todas las virtudes intelectuales hay que tener en cuenta la doctrina aristotélica del justo medio. “La virtud –dice Aristóteles– es [...] un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto”<sup>209</sup>. Una actitud aparentemente prudente que termine

---

<sup>204</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VI, 5, 1140a 25-28.

<sup>205</sup> Gómez Robledo, “Ensayo sobre las virtudes intelectuales”, 331.

<sup>206</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 422.

<sup>207</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 422.

<sup>208</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 422.

<sup>209</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea* II, 6, 1106b 36-1107a 2.

por absolutizar la cautela conduce inevitablemente “no sólo a la timidez, sino a una concepción de la vida epistémica particularmente precavida y conservadora, más preocupada por evitar el error que por la creatividad y la exploración de nuevas posibilidades”<sup>210</sup>.

Lorraine Code apuesta por una vida epistémica, que lo mismo comprende los ámbitos de nuestra vida personal que los de las ciencias naturales y sociales, abierta a posibilidades que mantengan alerta a la comunidad epistémica<sup>211</sup>. Ofrendar la ortodoxia metodológica en aras del desarrollo de las ciencias, si bien a primera vista parece epistémicamente irresponsable, vale la pena en la medida en que se reconoce la necesidad de innovar los sistemas epistemológicos de evidente obsolescencia.

### **2.3. Recapitulación**

En la primera parte de este capítulo expuse a grandes rasgos las objeciones de Ernest Sosa a una epistemología de corte fundacionista o coherentista. Contra la primera, se argumentó que de apostar por ese modelo no tendríamos nunca una justificación, pues la referencia a una creencia justificatoria anterior nos remitiría al infinito. Contra la segunda, Sosa mostró cómo resulta inoperante en términos de justificación, en la medida que justifica una creencia si y sólo si ocupa un lugar determinado dentro de un conjunto de otras creencias.

La epistemología de la virtud se presenta como una teoría de justificación que permite predicar ésta de criterios no proposicionales. Sus alcances epistemológicos contemplan otro modo de concebir la justificación, más real. Ésa fue la razón por la que juzgué conveniente explorar aun más la epistemología responsabilista de Lorraine Code, pues, a diferencia de Sosa, ella enfatiza el papel que desempeña el sujeto en la adquisición de conocimiento y más todavía, en su justificación.

Con Code vemos la importancia de hacer una epistemología que no pierda de vista las coordenadas desde las cuales un sujeto opera. Lo más importante del responsabilismo es que, por las analogías que tiene respecto de una ética aristotélica, se muestra como un medio de justificación basado en el ejercicio y la adquisición de ciertas virtudes epistémicas. El ejercicio de tales virtudes puede convertirse en hábito. Cuando eso sucede, el sujeto es capaz

---

<sup>210</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 422-423.

<sup>211</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 423.

de justificar su conocimiento en la medida en que lo adquiere mediante el ejercicio de sus virtudes intelectuales, en este caso.

En el capítulo siguiente me esforzaré por destacar los puntos de convergencia entre la epistemología de la virtud y la concepción que Newman tiene del asentimiento, de modo que su gramática se vea fortalecida por la incorporación de una teoría de justificación responsabilista, al estilo de Lorraine Code.

### III. NEWMAN Y LA EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD

Hay tres razones por las cuales considero que el proyecto epistemológico de Newman se enmarca, sin forzarlo, dentro de una epistemología de la virtud. La primera es su rechazo a la lógica –o, en general, a un método exclusivamente proposicional– como criterio explicativo del conocimiento; a propósito de esto, Newman desarrolla lo que llama “sentido ilativo”: la capacidad de justificar un conocimiento que no tiene nada que ver con el ámbito proposicional. La segunda, las analogías presentes en toda su obra entre ética y epistemología, las que bien pueden abordarse tanto desde una ética de la creencia como desde una epistemología de la virtud; tales analogías evidencian en el pensamiento de Newman una serie de actitudes epistémicamente virtuosas como la sabiduría, el intelecto imperial y la prudencia epistémica, en las que nos detendremos a analizar. La tercera tiene que ver con la corriente responsabilista de Lorraine Code, en la medida que se relaciona con la apuesta newmaniana por poner al sujeto epistémico en el centro de la reflexión, en lugar de una epistemología simplemente fiabilista que ponga el acento sobre las facultades, por encima del sujeto que las posee. Esta última razón la explicito al final del capítulo, en el apartado en que abordo la crítica de Newman al reduccionismo naturalista, al que llamó “liberalismo”. Con tal objetivo en mente, además de la obra de Newman, aludiré nuevamente a la de Kierkegaard por considerarlos epistemológicamente afines. Mención aparte merecen los estudios de Frederick D. Aquino y Dalibor Renić, quienes han dedicado buena parte de ellos a la relación entre Newman y la epistemología de la virtud.

Con estas páginas pretendo mostrar cómo la epistemología de la virtud contribuye a la construcción de una gramática del asentimiento, pues ofrezco claves para interpretar la obra de Newman –a pesar de haberse publicado hace más de un siglo– tales que permiten pensar ya no sólo el asentimiento, del que hablamos en el capítulo primero, sino el proceso, la gramática dentro de la cual se expresa. El énfasis que hago en tres virtudes epistémicas concretas le permite al lector reconocer que el mismo Newman constantemente hace analogías entre la ética y la epistemología, pero, sobre todo, que rechaza tajantemente, como he mencionado, la exclusividad de una epistemología proposicional como el criterio de justificación que demanda el conocimiento humano.

### 3.1. Justificación epistémica y sentido ilativo

*Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum*: “Dios no ha querido salvar a su pueblo por medio de la dialéctica”, reza el epígrafe de la *Gramática del asentimiento*. Una de las constantes en la vida de Newman fue su resistencia a aceptar un conocimiento exclusivamente proposicional como el adecuado para abordar el asentimiento: “La *Gramática* no explora las condiciones formales de un asentimiento, más bien prueba las condiciones actuales bajo las cuales se asiente”<sup>212</sup>. Hemos visto la razón principal del desacuerdo entre Newman y Locke respecto del asentimiento: la acusación de que Locke habla del asentimiento en grados, confundiendo un proceso ideal con el real. Para Newman, en cambio, “los momentos concretos de la existencia humana funcionan como el ambiente del mundo real, en los que uno evalúa cómo las personas se forman y sostienen creencias; la apuesta no es, pues, una nueva teoría del conocimiento, sino un intento por descubrir cómo las personas razonan y obtienen certeza en los asuntos cotidianos”<sup>213</sup>, es decir, aquellos que escapan a las demostraciones lógicas.

Una postura similar es la que esboqué anteriormente: para Lorraine Code, el entorno social de un sujeto —del que su educación y sus influencias intelectuales forman parte— nos da claves para entender por qué y cómo ese sujeto es epistémicamente virtuoso, y las responsabilidades intelectuales que su pertenencia a una comunidad epistémica implica<sup>214</sup>. En el capítulo anterior quedó expuesto cómo Code propone que, en vez de buscar que las proposiciones ofrezcan fundamentos para otras proposiciones —y, así, deslizarse inevitablemente hacia un regreso al infinito, consecuencia del fundacionismo—, hemos de examinar las prácticas en las que se muestra que una creencia está justificada<sup>215</sup>. Sin embargo, la revaloración de las prácticas que Code propone hacer conlleva otros problemas a los que responde:

La cuestión no es simplemente que si una creencia funciona cuando se actúa con base en ella, entonces automáticamente está justificada, sin importar la naturaleza y/o el valor del contexto práctico. Es, más bien, que localizar una creencia en la práctica cognitiva se aleja constructivamente de una justificación intelectualista, para mostrar más claramente cómo la justificación superviene sobre factores no epistémicos, al igual que la justificación de las

---

<sup>212</sup> Frederick D. Aquino, *Communities of Informed Judgment. Newman's Illative Sense and Accounts of Rationality* (Washington: The Catholic University of America Press, 2004), 48.

<sup>213</sup> Aquino, *Communities of Informed Judgment. Newman's Illative Sense and Accounts of Rationality*, 52.

<sup>214</sup> García et al., *Teorías contemporáneas de justificación epistémica*, 378.

<sup>215</sup> Cfr. Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 406.



prácticas mismas superviene sobre consideraciones extrínsecas a esas prácticas<sup>216</sup>.

Si bien ya ha sido mencionado, considero oportuno resaltar que cuando nos referimos a “factores no epistémicos” debemos pensar en una manera de racionalizar los fundamentos de nuestras creencias que no estén basados en términos proposicionales. “Las creencias están sustentadas por lo que pasa en el mundo, no por las implicaciones entre proposiciones”<sup>217</sup>; esta misma idea es el telón de fondo de la *Gramática del asentimiento* de Newman.

En el primer capítulo distinguí la relación que guarda el asentimiento tanto con la aprehensión de los términos como con la inferencia de las proposiciones. De los tres tipos de inferencia que Newman reconoce, la inferencia formal es la única que se sustenta en proposiciones lógicas, puesto que las inferencias informal y natural van de proposiciones concretas a una conclusión concreta, y de cosas concretas a cosas concretas, respectivamente. Mencioné que la inferencia formal tiene la ventaja de la universalidad, mientras que las otras dos tienen la de llegar a lo concreto. Esta breve recapitulación nos pone en condiciones de plantear la que considero pregunta central de la *Gramática del asentimiento*: “¿Hay algún criterio de precisión de los actos de inferencia que pueda garantizarnos que nuestra certeza ha sido prestada correctamente a favor de la proposición que hemos inferido, si, como he dicho, no podemos tener de ella una garantía científica?”<sup>218</sup>.

Newman considera que el juicio único y definitivo sobre la validez de una inferencia en asuntos concretos es propio de una capacidad de la razón a la que llama “sentido ilativo”<sup>219</sup>, al que mencioné en el primer capítulo de la tesis. Este sentido, a partir de las inferencias denominadas informal y natural, tiene la capacidad de juzgar en casos concretos y de ofrecer razones para asentir a una determinada proposición. Lo importante del sentido ilativo en los términos en los que se enmarca esta tesis es que tiene una capacidad de perfeccionarse con base en hábitos epistémicos que le permitan llegar a creencias justificadas, pero siempre dentro de una comunidad de sujetos epistémicos: “Desarrollar el sentido ilativo es un asunto comunitario, no simplemente el resultado de una aislada facultad de la mente”<sup>220</sup>. No puede haber otra manera de desarrollar ese sentido de orientación epistémica

---

<sup>216</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 406-407.

<sup>217</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 408.

<sup>218</sup> GA, 345.

<sup>219</sup> Cfr. GA, 345.

<sup>220</sup> Aquino, *Communities of Informed Judgment. Newman's Illative Sense and Accounts of Rationality*, 89.

que mediante la formación de hábitos que constituyan la base de la justificación de las creencias.

A propósito de su oposición al método *a priori* de abordar la naturaleza racional del hombre, del modo como lo hace Locke, Newman afirma que lo peculiar del hombre, la característica principal que lo distingue de los animales, es que “aunque no puede cambiar lo que le es dado al nacer, siempre es un ser capaz de progresar en lo que respecta a su perfección”<sup>221</sup>. Si entendemos la perfección de un hombre como un proceso interminable en el que intervienen hábitos que permitan su desarrollo físico pero también intelectual, demos paso al análisis de tres virtudes epistémicas presentes en el pensamiento de Newman, con el fin de situarlo más fácilmente dentro de una epistemología de la virtud.

### 3.2. Virtudes epistémicas en el pensamiento de Newman

Ya he mencionado que Newman se cuenta entre los más grandes retóricos de los últimos siglos y que su influencia literaria ha sido reconocida por escritores de la talla de Hopkins, Wilde y Joyce. Pienso que el talante literario de Newman no tiene que ver solamente con el esmero de una prosa ciertamente artística, sino con la perspicacia de reconocer que, en cuestiones epistémicas, “el egotismo es verdadera modestia”<sup>222</sup>. Lo anterior quiere decir que sólo se puede hablar de ciertos temas desde la perspectiva de la primera persona:

Quando en filosofia se necesitan o se descubren nuevos métodos, cuando los cánones de racionalidad son ellos mismos llamados a cuestión, i. e., cuando los mismos pensadores están desorientados en un terreno que los confronta como un todo confuso, es la autobiografía (o la biografía) la que sirve como un argumento filosófico a favor de un nuevo método. [Pensemos en Sócrates, Descartes o R. G. Collingwood]: estos pensadores, simplemente, no tuvieron instrumentos conceptuales para transmitir sus nuevos métodos y valores, o ese tal método escapaba de la conceptualización. La antigua manera de pensar producía absurdos, no daba cuenta ni tenía sentido con sus experiencias, dejándolas sin explicación. El único medio que les quedaba era la narrativa; no pudieron ofrecer otra justificación para sus métodos de filosofar, de su manera de pensar o incluso de sus preguntas, sino a través de su propio ejemplo<sup>223</sup>.

---

<sup>221</sup> GA, 349.

<sup>222</sup> GA, 384. *Egotism* en el original.

<sup>223</sup> Renić, Dalibor, “Personal Narrative and Epistemology: The Case of John Henry Newman”, 90.

Pienso, pues, que la prosa de Newman es eminentemente epistémica<sup>224</sup>. A lo largo de su obra, que tiene un cariz muy personal, el lector se ve atrapado en una serie de argumentos que apelan a la situación epistémica del autor con el fin de ubicar el origen de sus preocupaciones intelectuales y la manera como éstas inciden en la totalidad de la vida de quien escribe –y de quien lee–. Newman tuvo muy claro que en otro mundo puede ser distinto, “pero en éste, vivir es cambiar, y ser perfecto es cambiar con frecuencia”<sup>225</sup>.

Una de las ventajas que veo en enmarcar el pensamiento de Newman dentro de una epistemología de la virtud, concretamente, en una de corte responsabilista como la de Lorraine Code, es que esta última comparte con Newman el egotismo del que hablaba para poner en discusión ciertas virtudes intelectuales que solamente en la vivencia de los sujetos epistémicos se pueden comprender. Nuestro aparato sistémico es tan complejo y tiene tantos modos de operar, que constreñirlo al ámbito de una justificación exclusivamente intelectualista, como me he esforzado por puntualizar, terminaría con él. No todo lo que creemos responde a una lógica proposicional, mas eso no lo hace irracional. Tenemos que repensar la manera como solemos considerar la justificación epistémica, y qué mejor que hacerlo a través de la narración en primera persona de la experiencia vital cotidiana de los sujetos cognoscentes.

Code no aplica su responsabilismo de la virtud a los problemas tradicionales de la teoría analítica del conocimiento y de la justificación [epistémica]. El suyo es un programa más radical de reorientación en epistemología. Objeta que la epistemología analítica tradicional se ha quedado corta y ha dejado de lado las áreas de vida intelectual que merecen ser prioritarias. Enfatiza que el sujeto cognitivo individual es parte de una comunidad, con todas las exigencias morales que un hecho así conlleva, y que el contexto apropiado de un análisis epistemológico es la narrativa descriptiva, en vez de un intercambio abstracto de ejemplos y contraejemplos, tan típicos de la epistemología analítica<sup>226</sup>.

Suscribo totalmente la lectura que hace Renić del proyecto de Code; lo considero afín al de Newman: ambos autores, como he mencionado, tratan de ubicar su pensamiento dentro de ciertas coordenadas personales, sociales y formativas sin las cuales muy difícilmente se puede desarrollar una gramática del asentimiento. Esta idea de ubicar la situación integral de

---

<sup>224</sup> Jost, *Rhetorical Thought in John Henry Newman*, 209.

<sup>225</sup> *Essay Dev.*, 40.

<sup>226</sup> Renić, *Ethical & Epistemic Normativity. Lonergan & Virtue Epistemology*, 40.

los sujetos epistémicos ha adquirido una importancia brutal en la epistemología contemporánea, particularmente luego de la publicación de *Injusticia epistémica*, de Miranda Fricker, en el que se recupera una “concepción socialmente aceptada”, entendida como una manera de pensar en los sujetos epistémicos no de forma abstracta con respecto a sus relaciones de poder, sino como seres que operan como tipos sociales que guardan entre sí todo tipo de relaciones que dan pie a sus creencias, sus prejuicios, etcétera<sup>227</sup>. La ubicación epistémica de los sujetos da para una discusión aparte; en estas páginas, como quedó visto en el capítulo segundo, la suponemos.

Además de las razones anteriores, pienso que Newman nos ofrece en su obra una serie de actitudes que bien pueden catalogarse como virtuosas en el sentido de que permiten una justificación de nuestro aparato epistémico que incluya aquellas verdades que escapan al ámbito de la lógica o de la ciencia natural. Tales actitudes virtuosas, en tanto que constituyen hábitos epistémicos, reconfiguran la vida del hombre para ayudarlo a conseguir sus fines. Newman afirma que, a diferencia de los animales, nuestra naturaleza humana tiene de peculiar el hecho de que, “aunque no pueda cambiar lo que le ha sido dado al nacer, sin embargo es un ser capaz de progresar en lo que respecta a su perfección”<sup>228</sup>. Esta perfección sólo se lleva a cabo –aunque nunca se complete– “a través del ejercicio de sus facultades”, que a su vez dependen del esfuerzo personal de cada sujeto epistémico. “Esta ley del progreso –dice Newman– se cumple mediante la adquisición de conocimiento, del cual la inferencia y el asentimiento son instrumentos inmediatos”<sup>229</sup>.

Esta última idea es fundamental. Si el asentimiento y la inferencia son los modos como adquirimos conocimiento, pero la inferencia es tan sólo un paso previo en el asentimiento, como vimos en el capítulo primero, entonces es necesario poner el acento en la manera como llegamos a asentir a ciertas proposiciones. Y si, además, el responsabilismo epistémico es un criterio de justificación que permite involucrar distintas maneras –más reales– de adquirir creencias y conocimientos, entonces se vuelve de capital importancia poner en el centro del estudio las virtudes epistémicas, como el escenario en el que se despliegan los procesos del asentimiento. Dicho de otro modo, el responsabilismo, en tanto que justifica nuestro

---

<sup>227</sup> Cfr. Miranda Fricker, *Injusticia epistémica*, trad. de Ricardo García Pérez (Barcelona: Herder, 2017) 19-22.

<sup>228</sup> *GA*, 349.

<sup>229</sup> *GA*, 349.

conocimiento, nos permite desarrollarlo virtuosamente por medio del ejercicio de ciertos hábitos: “La insistencia de Newman en la importancia de desarrollar nuestras facultades constitutivas presupone que hay maneras apropiadas e inapropiadas de perfeccionar nuestras capacidades racionales”<sup>230</sup>.

Recordará el lector el carácter teleológico que, tanto para Aristóteles como para Lorraine Code implican las virtudes en su relación con el sujeto que las cultiva. El sujeto epistémico, por el ejercicio de sus virtudes intelectuales, perfecciona paulatinamente su sentido ilativo. Mencionaré someramente tres de ellas, presentes particularmente en la obra de Newman, con el fin de sustentar las razones por las que pienso que él es, a todas luces, un epistemólogo de la virtud.

### 3.2.1. Sabiduría

En su ensayo sobre “La sabiduría en Aristóteles”, Antonio Gómez Robledo comienza y concluye con la definición de sabiduría que Newman ofrece en *The Idea of a University*: “La sabiduría es la visión clara y exacta, reposada y comprensiva de todo el plan y la obra de Dios. Nadie la posee en su plenitud, fuera de Aquel que penetra todas las cosas”<sup>231</sup>. En el capítulo anterior, a propósito de la sabiduría según Aristóteles y la lectura que de ella hace Lorraine Code, mencionaba que para ella se trata de una virtud epistémica que le permite al sujeto conocer los fines cognitivos que vale la pena seguir para ser una valoración adecuada de los procesos a seguir en la adquisición de conocimientos.

Cierto es que la definición que Newman ofrece de sabiduría tiene una connotación marcadamente teológica, pero ella no impide entresacar de aquella ciertas observaciones epistemológicas. De entrada, en el lenguaje cotidiano llamamos sabio no necesariamente a un hombre de ciencia, sino a aquél cuyas enseñanzas están basadas en experiencias vividas:

La sabiduría descansa en muy pocos saberes compartibles por cualquiera, supone, en cambio, conocimientos directos, complejos y reiterados sobre las cosas. Al hombre sabio no lo han instruido tratados científicos sino la observación personal, el trato frecuente con otros hombres, el sufrimiento y la lucha, el contacto con la naturaleza, la vivencia intensa de la cultura. Los resultados de la ciencia se transmiten mediante discursos, consignados en tratados, artículos, manuales; las verdades de la sabiduría pueden comunicarse aun sin palabras, mediante el ejemplo de una vida<sup>232</sup>.

---

<sup>230</sup> Aquino, *Communities of Informed Judgement. Newman's Illative Sense and Accounts of Rationality*, 90.

<sup>231</sup> Gómez Robledo, “La sabiduría en Aristóteles”, 376.

<sup>232</sup> Villoro, *Creer, saber, conocer*, 226.

Una de las características de la sabiduría es ciertamente el modo como se transmite: no está limitada a una literatura exclusivamente de corte académico, sino que se halla presente en los mitos y los libros sagrados, por ejemplo, pero con mayor razón –al menos eso pienso– en ese género literario que hace un siglo dejó de existir: la homilética, del cual Newman fue un reconocido maestro.

La retórica de Newman [...] no es entimemática, sino inductiva o jurisprudencial; enfatiza la complejidad y la sutileza de las pruebas en la justificación de las creencias. Tampoco es deliberativa, sino filosófica o epistémica, expandiendo el ámbito de la retórica más allá de la acción práctica; por último, no es principalmente resolutive sino transformativa, pues se ocupa de un cambio continuo y a largo plazo<sup>233</sup>.

Escudriñar los sermones de Newman desviaría la atención de lo que me propongo, no sólo por su extensión, sino por los matices que encuentra uno dependiendo de las etapas en las que fueron escritos. Sólo quiero resaltar que la preocupación por detallar las características de la sabiduría fue para él un tema recurrente, sobre todo en lo tocante a la distinción entre la sabiduría y la fe o la razón, por ejemplo. La sabiduría, para Newman, tiene que ver con la manera como un sujeto pondera sus experiencias vitales, mas no con la manera de quienes “gozan de una buena memoria” y “ven las cosas tanto en lo colectivo como en lo individual, pero no de un modo correlacional”<sup>234</sup>, acostumbrados a “acumular datos sin formarse juicios, que sólo se hallan satisfechos con un conocimiento extenso: tales pueden ser llamados lingüistas, anticuarios, biógrafos o naturalistas”, pero no hombres sabios<sup>235</sup>. Tampoco se predica la sabiduría de aquellas personas “que han visto mucho del mundo, ni de quienes, en su momento, han tomado parte activa en él, que tienen mucha información [...], pero que habiendo vivido bajo la influencia de principios no muy claros o establecidos, hablan de todos y de todo como si de simples hechos históricos se trataran”<sup>236</sup>.

La sabiduría poco o nada tiene que ver con la educación de un sujeto, sino con la capacidad, o mejor dicho, con la virtud epistémica de concebir el mundo como una totalidad:

Sabio no es el que sabe muchos principios generales, ni el que puede explicarlo todo mediante teorías seguras, sino el que puede distinguir en cada

---

<sup>233</sup> Jost, *Rhetorical Thought in John Henry Newman*, 209.

<sup>234</sup> *OUS*, XIV, 23, 288

<sup>235</sup> *OUS*, XIV, 23, 288.

<sup>236</sup> *OUS*, XIV, 24, 288.

circunstancia lo esencial detrás de las apariencias, el que puede integrar en una unidad concreta las manifestaciones aparentes de un objeto; sabio es también el que, en cada situación individual, puede distinguir mejor lo verdaderamente importante, y para ello tiene una mirada más sagaz que los otros<sup>237</sup>.

A diferencia de las demostraciones lógicas, la sabiduría se enfrenta con un obstáculo único: sólo puede ser compartida por quienes han vivido las mismas experiencias vitales, o de lo contrario resulta cualquiera incapaz de acceder a ella. “Por ello la sabiduría no necesita aducir una justificación válida universalmente. Si el saber es, por definición, una creencia fundada en razones objetivamente suficientes, la sabiduría no consiste en saberes, sino en conocimientos personales y en creencias más o menos razonables y fundadas”<sup>238</sup>. Ante todo, la sabiduría es un conocimiento personal, pero también puede abordarse como una experiencia religiosa. En ese sentido, la sabiduría consistiría en el hábito de ver religiosamente el mundo, entendida la religión como una explicación con pretensiones de universalidad, que dé cuenta de todos los detalles de un hecho, obligando al hombre sabio a no desestimarlos en la búsqueda de la verdad. No me parece, por tanto, contrario a una demostración filosófica ni mucho menos irracional que autores como Newman o el ya citado Gómez Robledo –aludiendo al primero– conciban la sabiduría como una virtud que, en última instancia, tiene que ver fundamentalmente con una experiencia religiosa.

Luis Villoro, filósofo que no se reconocía como creyente de ninguna confesión religiosa pero que trabajó durante años con comunidades de antiquísima tradición, identificó los mecanismos bajos los que operan las que llamó “comunidades sapienciales”: aquéllas que comparten un sistema de creencias y de formas de vida que remiten, para su fundamentación, a un conocimiento personal, sea propio o ajeno<sup>239</sup>:

Sólo está en condiciones de juzgar la verdad de una forma de vida –moral o religiosa– quien abrace una forma de vida y acepte un marco de valores. Por eso la educación para acceder a esa verdad no puede consistir en la transmisión de saberes compartidos, sino en el fomento de hábitos de vida, de virtudes, de maneras de ver la existencia, de actitudes, que permiten acrecentar las capacidades y sonos personales [...]. El desprendimiento de sí mismo, la ascesis, el amor o la compasión universales, el erotismo, la meditación, la contemplación, son métodos de vida que se han empleado para

---

<sup>237</sup> Villoro, *Creer, saber, conocer*, 226.

<sup>238</sup> Villoro, *Creer, saber, conocer*, 227.

<sup>239</sup> Villoro, *Creer, saber, conocer*, 244.

alcanzar ciertas experiencias inasequibles para quienes no siguen ese camino<sup>240</sup>.

A Newman le parecía absurdo que se obligue a alguien a creer, sea con razones o a la fuerza<sup>241</sup>. El asentimiento a una proposición no se logra necesariamente bajo condiciones proposicionales, sino que se vale de otros factores. La virtud de la sabiduría tiene por objeto ampliar los horizontes de la mente para descubrir la verdad que existe más allá de las demostraciones formales: “La sabiduría más alta es la de aceptar una verdad de cualquier tipo, doquiera se haya confirmado como tal, aunque haya dificultades en hacerla compatible con otra verdad conocida”<sup>242</sup>.

En un mundo en el que la virtud de la sabiduría suele confundirse con retener datos, con una cultura elevada o con los grados académicos de un sujeto, la apuesta de Newman por la virtud de la sabiduría hace eco de la de Aristóteles: hay que tomar en cuenta al hombre sabio y seguir su ejemplo; con su testimonio, nuestra mente logrará abrirse a horizontes dentro de los cuales la justificación epistémica de nuestras creencias adquirirá nuevos bríos.

### **3.2.2. Intelecto imperial**

En *The Idea of a University*, la compilación de los discursos con los que Newman inauguró la Universidad Católica de Dublín, se expone no sólo un proyecto pedagógico, sino una apuesta epistemológica en términos de virtudes que permitan a los estudiantes una adquisición de conocimientos bien justificados. Bajo el nombre de una “educación liberal”, Newman ofrece a los estudiantes y, en general, a los académicos la posibilidad de forjarse hábitos epistémicos que les permitan llegar a conclusiones verdaderas. En el prólogo de su obra, Newman señala que el propósito de la educación universitaria no es otra que “el cultivo real de la mente”, en la medida que pone en forma a la mente, puesto que la mente es como el cuerpo<sup>243</sup>.

El proyecto educativo de Newman al que hago referencia suele ser atacado por su fracaso a los pocos años de haberse inaugurado la Universidad Católica de Dublín. Las objeciones al proyecto de Newman, sin embargo, deben ser puestas en contexto y no ser

---

<sup>240</sup> Villoro, *Creer, saber, conocer*, 247.

<sup>241</sup> Cfr. *OSU*, IV, 10, 63.

<sup>242</sup> *Idea*, VIII, 2, 418.

<sup>243</sup> *Idea*, 12.



usadas para atacar un proyecto que, de suyo, resultó epistémicamente oportuno en su momento y adecuado hoy día. Baste con decir que debajo de un proyecto universitario tan soberbio como lo fue el de aquella Universidad, subyace un criterio epistémico más amplio de aquel al que estaban acostumbrados buena parte de los centros de enseñanza de la Europa del siglo XIX: al menos en lo que respecta a las instituciones de educación católica la usanza era que la educación debía ser rígida y con un absoluto control por parte del clero. No debía estimularse a los jóvenes para que hiciesen preguntas, pues aquel era el primer paso para alimentar dudas. A los jóvenes les tocaba jugar el rol de aprender y admitir<sup>244</sup>.

Bajo la apuesta de una institución universitaria autónoma –aunque nunca desligada de Roma, sólo en la medida en que así suscribiría el ideal de catolicidad que a continuación menciono– se encuentra una apuesta por la catolicidad del conocimiento, entendida ésta como una disposición a explicar el mundo que se esfuerza por reconciliar ideas aparentemente opuestas. Es notable por eso que en un texto de 1872 Newman escribe que “una universidad no es un lugar para preparar peticiones a favor del poder del papa, ni para que se destituya al hombre que no las firme; ni para imprimir las bulas dogmáticas del papa en su gaceta, ni *docete gentes* en matemáticas; ni para obligar al director de estar siempre al pendiente de la providencia”<sup>245</sup>. A Newman le parecía falta de virtud el que un hombre viva con una serie de creencias inconexas “en una suerte de bazar, donde objetos de cualquier tipo están amontonados conjuntamente para ser vendidos de manera independiente”<sup>246</sup>; la educación universitaria liberal no tiene por objeto la formación de cristianos, sino de caballeros, de “gente noble”, diríamos hoy día.

¿Qué es la educación liberal y por qué ella formaría gente noble? Newman la define como “el cultivo del intelecto, cuyo objeto es la excelencia intelectual”<sup>247</sup>. La idea de cultivo supone la de forjar hábitos en los estudiantes, pero lo más importante es que incluye una propuesta muy interesante en términos de sabiduría como virtud epistémica, y es que lejos de enfrascarse en una formación universitaria bajo criterios exclusivamente católicos, Newman recoge las opiniones de algunas escuelas protestantes en torno a las cuestiones que

---

<sup>244</sup> Cfr. Hollis, *Newman y el mundo moderno*, 151.

<sup>245</sup> Citado en: John Coulson, *Theology and the University: an Ecumenical Investigation* (Londres: Helicon Press, 1964), 58. Cfr. Hollis, *Newman y el mundo moderno*, 152.

<sup>246</sup> John Coulson, *Theology and the University: an Ecumenical Investigation*, 50.

<sup>247</sup> *Idea*, V, 9, 145.

aborda la universidad, bajo el supuesto de que “la Iglesia católica siempre ha hecho uso, bajo la luz de la inspiración divina, de toda verdad o sabiduría que ha encontrado en las enseñanzas y medidas prácticas de aquellas escuelas [protestantes], y además con la convicción de que los hijos de la Iglesia pueden beneficiarse de las sugerencias y las lecciones externas que ella no les ha suministrado”<sup>248</sup>. Esta actitud contrasta absolutamente con el modo como, incluso hoy día, ciertas instituciones educativas católicas pretenden formar a sus estudiantes.

La noción de educación liberal va íntimamente ligada a una virtud que Newman llama “intelecto imperial”, norma de toda universidad que tiene por objeto la unificación de todos los saberes, cada uno en su justa medida, de modo que todos ofrezcan una explicación lo más universal posible sobre la verdad:

Una universidad [...] se compromete a admitir –sin temor, sin prejuicio, sin componendas– a todos los que vengan, si vienen en nombre de la Verdad; promete ajustar puntos de vista, experiencias y hábitos mentales de lo más independientes y dispares, y permitir que se explayen el pensamiento y la erudición en sus formas más originales [...]. Su función peculiar es juntar muchas cosas dispares en una sola. Y la universidad aprende a hacerlo no por la aplicación de reglas escritas, sino a base de sagacidad, sabiduría y tolerancia; actuando con una profunda comprensión de la materia y contenido del saber, y mediante la vigilante represión de cualquier agresión o fanatismo en cualquier sector<sup>249</sup>.

Para evitar el peligro de un reduccionismo naturalista –al que Newman identificó como uno de sus principales enemigos, bajo el nombre de “liberalismo”, como veremos en el último apartado de este capítulo–, la apuesta newmaniana va en el sentido de garantizar el libre ejercicio de todas las ciencias en la consecución de la verdad. Del mismo modo como Roma, siendo un imperio, logró unificar a muchos pueblos distintos manteniendo sus privilegios legítimos y permitiéndoles la expresión de sus sentimientos nacionales y estimulando sus intereses, logrando un imperio armonioso, así también la universidad debe ser la institución capacitada para lograr que las ciencias todas se unifiquen con base en la discusión, la libre exposición de las ideas y la absoluta negación de restricciones en lo que respecta a la investigación científica<sup>250</sup>.

---

<sup>248</sup> *Idea*, Introducción, 2, 45,

<sup>249</sup> John Henry Newman, *La idea de la universidad*, tomo II, trad. de Víctor García Ruiz (Madrid: Ediciones Encuentro, 2014), VIII, 2, 230.

<sup>250</sup> Cfr. John Henry Newman, *La idea de la universidad*, tomo II, VIII, 2, 230-232.

A propósito de la analogía entre las funciones de una universidad y las de un imperio, en concreto, el romano, considero que Newman, entre líneas, esboza su ideal de catolicidad. En el fondo, me parece que encontró en la doctrina de la Iglesia romana, independientemente del pobre estado intelectual de la Iglesia en el siglo XIX, la posibilidad de reconciliar fe y razón, a la usanza de los primeros pensadores cristianos. No hay que olvidar que Newman era un gran conocedor de la patrística. Así, lejos de incorporar su ideal educativo a la corriente ultramontana de su tiempo, Newman la incorpora a la antiquísima tradición romana que no teme valerse de la razón para tratar temas sobre la fe, siempre que ambas respeten los límites que su propia naturaleza les señala.

¿En qué medida un intelecto imperial puede ser tenido como virtud epistémica? Me parece que el punto de unión lo señala el proyecto educativo de Newman: la aceptación de que existe la verdad, y de que la verdad puede ser abordada desde diferentes perspectivas, como si se tratara de un poliedro cuyas caras estuvieran iluminadas cada una por una ciencia. La metáfora permite circunscribir la oposición entre las conclusiones de ciencias distintas al ámbito de los pseudoproblemas: si existe oposición, las ciencias deben dirimir el caso hasta encontrar la manera como ambas conclusiones se ajustan, de modo que, al final, se encuentre el modo de hacerlas compatibles y se descubra, así, una verdad hasta entonces imprevista. Esta actitud quedará mejor ilustrada teniendo de fondo la virtud de la prudencia epistémica, dentro del contexto del darwinismo, que presento a continuación.

### **3.2.3. Prudencia epistémica**

En lo que sigue, suscribo la definición de prudencia epistémica de Lorraine Code, quien habla de ella como de una virtud que permite

... juzgar qué líneas de investigación es prudente o no seguir, tener noción de nuestras limitaciones y tener la capacidad de observar las dificultades irresolubles que ciertas líneas de investigación podrían representar; una vez que aparecen tales dificultades, hay que resolverlas, pero bien podrían ignorarse sin dañar la investigación como tal. Lo que está en juego aquí es, sobre todo, un juicio preciso acerca del grado de nuestras capacidades<sup>251</sup>.

---

<sup>251</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 422.

Comparemos la cita anterior con un uno de los pasajes más controversiales de *The Idea of a University*:

Es un asunto de primordial importancia en lo que respecta a la sofisticación de las ciencias –en las cuales la verdad es asequible por el intelecto humano– que el investigador sea libre, independiente y no se le impongan restricciones; que se le permita y se le estimule a fijar la atención, sin impedimento y con exclusividad, sobre su objeto de estudio, sin que tenga el riesgo continuo de distraerse con acusaciones de temeridad o advertencias de extravagancia o escándalo que dificulten el progreso de su investigación<sup>252</sup>.

La virtud de la prudencia epistémica, de acuerdo con la visión de ambos autores, permite recorrer el camino de la investigación científica en condiciones libres de obstáculos, de modo que al final, pese a toparse con conclusiones que momentáneamente se opongan a las de otras ciencias, termine por llegar a un mismo punto, “puesto que la verdad jamás se opone a la verdad”<sup>253</sup>. Las consecuencias que esta teoría tiene para la filosofía de la ciencia son muy notables: mencioné en la introducción la manera como Newman acogió el evolucionismo darwinista como un ejemplo de actitud científica basada en un comportamiento epistémicamente virtuoso. Modestia, paciencia y prudencia [*caution*] son tanto disposiciones de la mente como requisitos en cualquier investigación<sup>254</sup>, señala Newman; yo estoy convencido de que tales hábitos, en la medida en que se tengan en consideración dentro de la investigación científica, allanarán el camino de la interdisciplinariedad y lograrán la tan anhelada convivencia pacífica entre las distintas áreas del conocimiento.

Comoquiera, Newman da una condición para garantizar que la investigación científica dé los frutos que debe: y es que, al menos en el caso de que una opinión religiosa establecida “se vea comprometida de alguna manera en el curso de la investigación, esto sería razón no para abordar la investigación en publicaciones efímeras de poca monta, que pueden caer en las manos de personas poco cuidadosas o ignorantes, sino en trabajos serios y formales, siguiendo la escuela medieval de disputas filosóficas [...], lejos de emociones y pensamientos populares”<sup>255</sup>. No sólo en el terreno de lo religioso: precisamente la prudencia epistémica le impedirá al investigador pronunciarse abruptamente sobre aquellas cuestiones sobre las

---

<sup>252</sup> *Idea*, VIII, 6, 425.

<sup>253</sup> *Idea*, VIII, 7, 428.

<sup>254</sup> *OUS*, I, 9, 8.

<sup>255</sup> *Idea*, VIII, 6, 427.

cuales aún no se dirime una verdad. Pienso, por ejemplo, en el gran daño que muchos han ocasionado a cientos de miles de niños en el mundo, en pleno siglo XXI, al negar la efectividad de las vacunas acusándolas de provocar autismo. La ligereza de los juicios científicos es un asunto, literalmente, de vital importancia; es inadmisibles por parte de cualquier hombre de ciencia una actitud imprudente en lo que respecta a hacer públicas sus investigaciones, independientemente del juicio que con el tiempo se emita sobre su objeto de estudio.

Con todo, en la investigación científica se han de permitir ciertas actitudes a primera vista imprudentes:

La caracterización de la prudencia es una tarea difícil de alcanzar, porque poner demasiado énfasis en ella lleva no sólo a la timidez, sino a una concepción de la vida epistémica particularmente precavida y conservadora, más preocupada por evitar el error que por la creatividad y la exploración de nuevas posibilidades. Dentro de la esfera más amplia donde viven los buenos sujetos cognoscentes ha de tener cabida el moscardón socrático y aquellos que adoptan posiciones extravagantes para mantener a la comunidad epistémica alerta y evitar que caiga en la complacencia o la inercia. [...] Algunas veces podría hacer falta ser epistemológicamente irresponsable, al menos a los ojos de la comunidad, para ser responsable<sup>256</sup>.

Ya Aristóteles había señalado la doctrina del justo medio como un criterio ético para evitar los extremos en temas de moral; la misma doctrina, aprovechando las analogías que permite la epistemología de la virtud, ha de seguirse en lo relativo al conocimiento. Es tan deplorable una actitud imprudente cuanto una conservadora: “No podemos explicar adecuadamente verdades reales e innegables salvo aceptando hipotéticamente cosas que nos parecen absurdas”<sup>257</sup>, afirma Newman, y también que “los errores de algunas mentes en la investigación científica son más fecundos que las verdades de otros”<sup>258</sup>. La historia de la ciencia ha demostrado que, más que por seguir una metodología ortodoxa en la investigación científica, los progresos de la ciencia han venido a partir de la heterodoxia metódica de aquellos dedicados a su investigación de forma libre.

Por último, además de fungir como una virtud propia de la investigación científica, la prudencia epistémica nos permitirá una justificación de las creencias que no deje de lado el

---

<sup>256</sup> Code, “Hacia una epistemología de la responsabilidad”, 422-423.

<sup>257</sup> *Idea*, VIII, 3, 419.

<sup>258</sup> *Idea*, VIII, 8, 431.

carácter emotivo que tienen, pero que le dé su justo lugar. Ocurre que en más de una ocasión las emociones fungen, de hecho, como criterios de justificación de una creencia: no sabemos por qué, pero consideramos en todo aspecto reprochable, por ejemplo, que el gobierno dé un trato injusto a los inmigrantes que atraviesan nuestro territorio. La emoción que nos genera la noticia de maltratos y condiciones insalubres en las aduanas del país nos hace asentir a la creencia de que está mal tratar así a los extranjeros. En ese caso, “la experiencia emocional puede causar un juicio evaluativo”<sup>259</sup> sobre lo percibido, pero la justificación de la creencia está inserta en el ámbito de lo perceptual.

¿Quiere decir lo anterior que de la justificación de nuestro conocimiento debemos excluir fundamentos emotivos? No lo creo. No ocurre así, de hecho. Son muchas más las razones emotivas que tenemos para creer muchas cosas aparentemente injustificadas que aquellas que están justificadas. Hacer lo contrario supondría traicionar la razón humana, la misma crítica que hizo Newman a la teoría de Locke. Sólo resalto que, en estos casos, el ejercicio de la prudencia nos permitirá obtener un criterio de discriminación de razones que no puedan presentarse como justificadoras de una creencia, siempre en el contexto de la apertura a la crítica.

### **3.3. Críticas al reduccionismo naturalista**

En la primera parte de esta tesis señalé los paralelos que existen en las obras de Newman y de Kierkegaard. Mostré cómo para ambos el asentimiento constituye un acto integrador del sujeto cognoscente, en la medida que ocupa un lugar central en el aparato epistémico de una persona y que constituye la piedra angular no sólo de sus estados de la mente, sino de su conducta. Recorro a la obra de Kierkegaard por segunda ocasión, esta vez para señalar otro aspecto que arroja luz sobre el pensamiento de Newman: las críticas a una cosmovisión científicista que resulta, por definición, reduccionista.

Es fama que, para Kierkegaard, es imposible admitir una ruptura entre la existencia y el pensamiento, como pretendía Hegel, cuyo sistema subsume la singularidad en aras del

---

<sup>259</sup> Brady, *Emotional Insight*, 75.

Espíritu, una abstracción, una masificación desencarnada que choca con la primacía de la subjetividad que encontramos en las obras de Kierkegaard. Así, en *Postscriptum*, su autor denuncia el lugar donde el sistema hegeliano ha dejado al individuo: “¿Tan convencidos estamos de haber llegado a lo más alto? [...] ¿Será éste el autoengaño que necesita inferirse a sí misma la generación actual? ¿O no ha alcanzado todavía la perfección en el arte de auto-engañarse [sic] a sí misma?”<sup>260</sup>. Sería, sin embargo, un error reducir a Kierkegaard a una polémica solamente contra Hegel. En realidad, la tendencia a racionalizar la realidad es propia de la modernidad, pero en el siglo XIX se volvió más evidente gracias al idealismo hegeliano y a las lecturas que propició. No se diga los siglos posteriores.

Kierkegaard es consciente de que la razón tiene mucho que decir sobre muchas cosas. Su oposición no es contra la razón, sino contra el racionalismo. El método científico, por ejemplo, lo aplaude como un método oportuno para conocer ciertas cosas y conveniente de ser implementado por el hombre en ciertos momentos, siempre que nunca traspase los límites de las cosas con las que debe lidiar, es decir, el mundo natural<sup>261</sup>. La razón, comoquiera, no es suficiente para alcanzar la verdad. En ese sentido, podemos leer la obra de Kierkegaard como un eco de esa oposición romántica a la Ilustración: el hombre no puede ser reducido a sus características medibles, so pena de tener de él no más que una estampa matematizable, ignorando otras dimensiones más importantes, como las que tienen que ver con sus decisiones de vida. “Kierkegaard muestra su genialidad a través del seudónimo Johannes de Climacus, un autor polémico cuyo proyecto es deconstruir el concepto de ‘filosofía’ al estilo de Sócrates”<sup>262</sup>. Él mismo aclara su proyecto, cuando corre el velo de “la abominable mentira distintiva de la filosofía moderna, que difiere justamente de la antigua por haber descubierto cuan [sic] ridículo es hacer lo que uno mismo dijo que haría o había hecho”<sup>263</sup>.

La querrela de Kierkegaard no se limita a Hegel, sino que llega al corazón mismo de la modernidad: a Descartes. En su *Diario*, por ejemplo, señala que “el principio de Descartes,

---

<sup>260</sup> Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. de Nassim Bravo Jordán (México: Universidad Iberoamericana, 2008), 333 (SV VII, 286).

<sup>261</sup> Cfr. Swenson y Lowrie, Introducción a *Kierkegaard's Unscientific Postscript* (Princeton: Princeton University Press, 1994), xv.

<sup>262</sup> Catalina Elena Dobre, “Søren Kierkegaard y la reconstrucción de la filosofía mediante la duda subjetiva y la repetición a partir del escrito *De omnibus dubitandum est*”, en *Tópicos*, No. 47 (2014), 31.

<sup>263</sup> Søren Kierkegaard, *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, trad. de Patricia Dip (Buenos Aires: Gorla, 2007), 40 (SV IV, B1, 105).

‘pienso, luego existo’, es, a la luz de la lógica, un juego de palabras, puesto que ese ‘existo’, lógicamente, sólo significa ‘soy un ser pensante’ o bien, ‘pienso’<sup>264</sup>.

Pienso que, si a Kierkegaard lo consideramos un filósofo romántico, es sobre todo por su resistencia a aceptar la racionalización del hombre, como si fuera posible conocerlo cabalmente. “La duda es el comienzo de la forma más elevada de existencia”<sup>265</sup>, afirma, pero no se refiere únicamente a la duda cartesiana, que arroja al individuo a la certeza de su existencia por el momento siguiente, el “pienso”. Se trata, más bien, de una actitud intelectualmente humilde que se reconoce incapaz de comprender toda la realidad y de llegar a verdades últimas, salvo por la aceptación, por medio de la fe, de un modo de vida profundamente religioso (en el sentido de que religa los opuestos, viviendo en una tensión permanente) que permea todas las relaciones de un sujeto y la manera como se desarrolla en la vida. “En Descartes o en Hegel, la duda llega a ser la identidad entre el ser y pensar, ya que el sujeto y el objeto son uno mismo; mientras que para Kierkegaard, como para Husserl, inclusive para Sartre, la realidad subjetiva y la realidad objetiva son distintas; es decir, la realidad externa no es creada por la conciencia sino interpretada por medio de la reflexión”<sup>266</sup>. Dicho en otras palabras, la duda no es en absoluto un proceso racional (como la concebía Descartes), sino un proceso subjetivo de la conciencia, podríamos llamarle, incluso, una manifestación de la conciencia, ese espíritu que es devenir por medio de la elección.

Una interpretación epistémicamente virtuosa de la duda cartesiana acerca mucho más a Kierkegaard con Newman. Encontramos en ambos autores una apuesta –en términos pascalianos– por la racionalidad de ciertas creencias, en concreto, religiosas, basada en un tipo de justificación que excede los límites del razonamiento proposicional. La duda, así, constituye una actitud propia de quienes se niegan a aceptar que la única verdad sobre el hombre debe venir de la ciencia natural o de una demostración lógica.

Newman se opuso tajantemente a lo que llamó “liberalismo”, entendido como la actitud de quienes pretenden reducir todas las verdades, incluidas las religiosas y las morales, al ámbito de lo científico<sup>267</sup>. Esta preocupación lo acompañó durante toda su vida y estuvo entre

---

<sup>264</sup> Søren Kierkegaard, *Diario íntimo*, trad. María Angélica Bosco (Barcelona: Planeta, 1994), 108.

<sup>265</sup> Kierkegaard, *Johannes Climacus*, 77 (SV, BI, 149).

<sup>266</sup> Dobre, “Søren Kierkegaard y la reconstrucción de la filosofía mediante la duda subjetiva y la repetición a partir del escrito *De omnibus dubitandum est*”, 43.

<sup>267</sup> *Apo.*, 285-286.



las motivaciones para escribir su *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*. No está de más recordar que en el siglo XIX, particularmente en Europa, se publicaron montones de libros y panfletos que pretendían explicar temas tan vidriosos como los dogmas, los milagros de Jesucristo, y otros igualmente relevantes para los cristianos solamente bajo la luz de la ciencia de su tiempo. Newman no se opuso al desarrollo de la ciencia, como queda manifiesto con su actitud luego de la publicación de *El origen de las especies*, pero precisamente por el justo valor que les da a todas las ciencias es que se opuso a la racionalización del mundo, como una suerte de oposición a la matematización del mundo que se clama desde la Edad Moderna, pero sin caer en el conservadurismo de otros contemporáneos suyos. La armonía de las ciencias fue una idea regulativa de su pensamiento tanto como la prudencia epistémica que mostró siempre que una idea nueva surgía a raíz de una sesuda investigación científica.

### 3.4. Recapitulación

En este último capítulo he mostrado los puntos de convergencia entre una “gramática” del asentimiento propuesta por Newman y la epistemología de la virtud. En lo que respecta a la relación entre la epistemología newmaniana y el responsabilismo de Lorraine Code, me pareció oportuno resaltar cómo una defensa de las virtudes epistémicas como criterios de justificación está de acuerdo con la apuesta de Newman de desarrollar hábitos intelectuales que funcionen como criterios justificadores del conocimiento.

Se ha visto que las virtudes epistémicas, tal como las presenté en estas páginas, están expuestas en los discursos universitarios que dictó Newman, ora en Oxford, ora en Dublín. Esto resulta notable, habida cuenta del papel tan importante en la formación intelectual de las personas que Newman le atribuía a la universidad. Sin embargo, aun cuando en sus obras dirigidas a un público universitario<sup>268</sup>, Newman parece vincular exclusivamente la educación con la capacidad de adquirir virtudes epistémicas, en la *Gramática del asentimiento* ha mostrado que no necesariamente la educación va ligada a las aulas. Es posible, pues, que aun quienes no justifican su conocimiento sobre la base de criterios exclusivamente formales,

---

<sup>268</sup> A saber: *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford* y *The Idea of a University*.

cuenten con un tipo de justificación *sui generis*, como es patente en el caso de la virtud epistémica de la sabiduría.

## CONCLUSIONES

El 30 de junio de 1860, cuando el escándalo por la publicación de *El origen de las especies* (1859) de Darwin ya había alcanzado proporciones internacionales, se llevó a cabo el famoso debate sobre la teoría de la evolución en el Museo de Historia Natural de la Universidad de Oxford. A nuestros días ha llegado el espantapájaros que lanzó el obispo Samuel Wilberforce (1805-1873) en aquel debate, que reduce la teoría darwinista a la afirmación de que “venimos del mono”. La anécdota siempre me ha parecido interesante, sobre todo por lo que tiene de relación con la filosofía de la ciencia. Pero hay algo en él que me llama más la atención.

Expuse en la introducción que Newman nunca dejó de ser un académico. Su formación oxoniense le permitió moverse con una facilidad inusual en un clérigo católico decimonónico en el terreno de la ciencia natural. Precisamente la adquisición de hábitos epistémicos como la prudencia, cuando a un hombre como Newman se le presentó una teoría que contradecía lo que se enseñaba hasta entonces como Historia y Teología de la creación, su primera actitud no fue de reserva, sino de apertura. Así, en una carta fechada en 1868, Newman señala: “No temo a la teoría de Darwin. [...] No me parece que se niegue la creación por el hecho de que el Creador, hace millones de años, haya dado leyes a la materia”<sup>269</sup>.

La adquisición de virtudes epistémicas es uno de los criterios de justificación que he defendido a lo largo de estas páginas. He considerado conveniente resaltar tales virtudes en el pensamiento de Newman para, de ese modo, contribuir a la comprensión de la gramática del asentimiento que propone.

La ventaja de la obra de Newman es que, a diferencia de la tradición alemana, por ejemplo, que tiende a la publicación de tratados, él prefiere seguir la usanza inglesa de escribir ensayos. Este punto es consecuente con una virtud importante en la investigación científica: la humildad intelectual. Si el propósito de Newman fue escribir un *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, no creo violentar la intención de su autor al permitirme introducir en su epistemología una teoría de justificación epistémica de corte responsabilista. Es cierto que el concepto es reciente y que Newman no tenía por qué mencionarlo. Sin embargo, en el mismo título de su obra, Newman da pie a que otros continuemos

---

<sup>269</sup> LD vol. XXIV, 77-78.

profundizando en un concepto como el asentimiento. De hecho, entre las ideas con la que me quedo y que considero importantes para no olvidar, es la enorme deuda que en epistemología tenemos con ese concepto. Toma distintas formas, como la creencia, pero me parece mucho más claro hablar de asentimientos, sobre todo porque Newman logra distinguir los tipos que existen y, con ello, ofrece una riqueza conceptual y analítica superior a la de otros filósofos, como el mencionado Locke.

La distinción entre el carácter gradual del asentimiento para Locke y la incondicionalidad que defiende Newman dio pie a una serie de reflexiones en torno a la confusión, muy común, entre los conceptos de certeza y convicción. Hemos visto, siguiendo la crítica de Luis Villoro y de Newman, la certeza está más bien vinculada a la probabilidad de una proposición, y que los grados de probabilidad corresponden sólo a la proposición, no a la creencia. El papel que desempeñan nuestras convicciones en la vida diaria poco tiene que ver con la certeza que de ella tenemos, sobre todo con una certeza formal.

Este último punto lo abordé a propósito de la relación entre las obras de Newman y de Kierkegaard. En ambos pensadores señalé dos puntos de convergencia notables: su énfasis en el carácter integrador (existencial) de lo que Newman llama asentimiento real y su oposición al reduccionismo racionalista de la vida humana. En los dos filósofos es relevante el matiz que adquieren ciertos conocimientos, sobre todo los de índole religiosa, que constituyen la vida de una persona. Podría incluso afirmarse que, para ellos, uno no simplemente *crea* cosas, sino que uno *es* lo que cree.

Profundizar en una gramática del asentimiento, una gramática entendida análogamente a la lingüística en el sentido de que expone las normas y los principios bajo los cuales opera la mente, me llevó a proponer una teoría de justificación epistémica que dé cuenta de la manera como nuestros conocimientos pueden ser justificados. Sin embargo, para no caer en el reduccionismo denunciado tanto por Newman como por Kierkegaard, me pareció conveniente traer a colación la epistemología de la virtud. Esta corriente postula la justificación en términos no formales; una justificación que da cuenta no sólo del contenido formal de nuestras creencias, sino del contenido social, personal, humano, de ellas.

De la epistemología de la virtud, la variante que juzgué mejor para incluirla a la epistemología newmaniana es el responsabilismo, expuesto sobre todo por Lorraine Code. En él, el lugar que ocupa un sujeto dentro de ciertas coordenadas sociales, personales y aun

diríamos religiosas, cobra una importancia significativa, sobre todo en la medida en que tales coordenadas interfieren con el proceso de adquisición y justificación del conocimiento. En Lorraine Code es claro el rol que juega un sujeto epistémico, como responsable de los conocimientos que adquiere. El responsabilismo es tanto una teoría de justificación cuanto una apuesta por la sana adquisición de virtudes epistémicas como la prudencia, la sabiduría y la inteligencia, de modo que a cualquier sujeto virtuoso le resulte justificado sostener tales o cuales asentimientos en virtud de los hábitos que ha desarrollado a lo largo de su vida. “Sujeto virtuoso”: ésa es la diferencia sustancial entre la epistemología de la virtud de Code respecto de la de Sosa, para quien la virtud se predica de las facultades y de las capacidades humanas, mas no de los sujetos.

En la obra de Newman, como expuse en el capítulo III, las virtudes epistémicas se exponen sobre todo en el contexto de sus discursos universitarios. Sin embargo, he mencionado que los hábitos intelectuales de la gente noble, como él les llama, no se limitan a quienes hayan tenido la oportunidad de formarse en una universidad; las personas sencillas tienen asentimientos de los cuales no puede predicarse la irracionalidad, siempre que hayan sido adquiridos por el ejercicio de una o más virtudes epistémicas. La riqueza de la epistemología de la virtud estriba en los alcances que tiene su justificación, también en que se trata de una epistemología normativa. En efecto, sus analogías con la ética no son arbitrarias, sino que constituyen una manera más real de analizar nuestro cuerpo de creencias. A diferencia de una epistemología coherentista o fundacionista, la variante responsabilista de la epistemología de la virtud ofrece una teoría de la justificación que considero más real. Newman consideraba errado seguir un método de análisis *a priori*, pues lo tenía por irreal. Yo he tratado de mostrar que la epistemología de la virtud no se queda dentro de los límites de una justificación ideal, sino que se amplía para dar cabida a todos los modos de justificación que respondan a los modos como, de hecho, asentimos.

Con estas páginas doy por concluida la tesis. El objetivo lo considero cumplido: en primer lugar, mostrar que la epistemología de Newman tiene mucho que aportar y de qué nutrirse dialogando con otras corrientes filosóficas; en segundo lugar, contribuir a una gramática del asentimiento que incluya entre sus nociones fundamentales la de justificación epistémica.

Queda por seguir un largo camino. Newman ofrece, ante todo, un método. Ese método tiene implicaciones en la vida diaria y en la investigación científica. En la medida en que el

estudio de su obra continúe, nuevas vetas se irán asomando y darán pie a profundizar en otras ideas o a discernir lo que de verdadero hay en lo que hasta ahora he escrito. Juzgo oportuno, por ejemplo, dedicar una futura investigación al análisis de una gramática del disentimiento, un estudio sobre el anverso de la moneda que Newman arrojó al aire.

Constreñir las creencias de un sujeto a su partículas proposicionales termina por convertirse en una manera de desencarnar al sujeto epistémico. Nadie cree nada únicamente basado en los dictados de la lógica proposicional. Es importante que los epistemólogos redescubran el valor de las condiciones sociales y de formación de los sujetos que pretenden conocer. Es necesario, más allá de la adopción de posturas sobre una u otra escuela epistemológica, volver al principio que reza el blasón cardenalicio de Newman, a una epistemología en la que “el corazón hable al corazón”.

## BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, Frederick D. 2004. *Communities of Informed Judgment. Newman's Illative Sense and Accounts of Rationality*. Washington: The Catholic University of America Press.
- ARISTÓTELES. 1962. *Del sentido y lo sensible y De la memoria y el recuerdo*, trad. de F. de P. Samarach. Buenos Aires: Aguilar.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Ética nicomaquea*, trad. de Antonio Gómez Robledo. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BARRETT, William. 1962. *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*. Nueva York: Doubleday Anchor Book.
- CABRERO PICO, Francisco J. 2001. *La "otra" racionalidad: el conocimiento real en la obra de J. H. Newman*. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos/Universidad Pontificia de Salamanca.
- CORBETT, Edward P. J. 1982. "A Comparison of John Locke and John Henry Newman on the Rhetoric of Assent", *Rhetoric Review*, vol. 1, sept. 1982: 40-49.
- CORNWELL, John. 2011. *Newman's Unquiet Grave*. Nueva York: Continuum.
- COULSON, John. 1964. *Theology and the University: an Ecumenical Investigation*. Londres: Helicon Press.
- DOBRE, Catalina Elena. 2014. "Søren Kierkegaard y la reconstrucción de la filosofía mediante la duda subjetiva y la repetición a partir del escrito *De omnibus dubitandum est*", *Tópicos*, No. 47: 25-52.
- FEY, William R. 1976. *Faith and Doubt: The Unfolding of Newman's Thought on Certainty*. Shepherdston: Patmos Press.
- FRICKER, Miranda. 2017. *Injusticia epistémica*, trad. de Ricardo García Pérez. Barcelona: Herder.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. 2001. "Ensayo sobre las virtudes intelectuales", *Obras, tomo I*. México: El Colegio Nacional: 319-347.
- \_\_\_\_\_. 2001. "La sabiduría en Aristóteles", *Obras, tomo I*. México: El Colegio Nacional: 376-411.

- GUERRERO M., Luis. 2017. "La verdad como apropiación. Hacia una semántica existencial" en *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Kierkegaard*. Roma: IF Press.
- HARROLD, Charles Frederick. 1945. *John Henry Newman. An Exposition and Critical Study of His Mind, Thought and Art*. Nueva York: Longmans, Green & Co.
- HOPKINS, Gerard Manley. 1956. *Further Letters of Gerard Manley Hopkins*, ed. Claude Collier Abbot. Londres: Oxford University Press.
- HOLLIS, Christopher. 1972. *Newman y el mundo moderno*, trad. de Aurelio Boix. Barcelona: Herder.
- HUME, David. 1949. *A Treatise on Human Nature*. Londres: J. M. Dent & Sons.
- JOST, Walter. 1989. *Rhetorical Thought in John Henry Newman*. Columbia: University of South Carolina Press.
- KIERKEGAARD, Søren. 1994a. *Diario íntimo*, trad. de María Angélica Bosco. Barcelona: Planeta.
- \_\_\_\_\_. 1994b. *Kierkegaard's Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, trad. de Patricia Dip. Buenos Aires: Gorla.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. de Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Ejercitación del cristianismo*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta.
- MOLESKI, Martin X. 2000. *Personal Catholicism. The Theological Epistemologies of John Henry Newman and Michael Polanyi*. Washington: The Catholic University of America Press.
- NEWMAN, Jay. 1986. *The Mental Philosophy of John Henry Newman*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- NEWMAN, John Henry. 1887. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Londres: Longmans, Green, & Co.
- \_\_\_\_\_. 2012. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- \_\_\_\_\_. 1900. *Apologia pro Vita Sua*. Londres: Longmans, Green.



- \_\_\_\_\_. 1956. *Autobiographical Writings*. Londres: Sheed & Ward.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, trad. de José Vives. Madrid: Ediciones Encuentro.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Fifteen Sermons Preached Before The University of Oxford*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 2014. *La idea de la universidad*, tomo II, trad. de Víctor García Ruiz. Madrid: Ediciones Encuentro.
- \_\_\_\_\_. 1960. *The Letters and Diaries of John Henry Newman*. Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1959. *The Idea of a University*. Nueva York: Doubleday & Company, Inc.
- \_\_\_\_\_. 1969. *The Philosophical Notebook*, 2 vols., ed. Edward Sillem. Lovaina: Editions Nauwelaerts.
- PLATÓN. 2008a. *Diálogos, vol. II: Menón*, trad. de F. J. Olivieri. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. 2008b. *Diálogos, vol. IV: República*, trad. de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. 2008c. *Diálogos, vol. V: Teéteto*, trad. de Álvaro Vallejo Campos. Madrid: Gredos.
- RENIĆ, Dalibor. 2012. *Ethical & Epistemic Normativity. Lonergan & Virtus Epistemology*. Milwaukee: Marquette University Press.
- \_\_\_\_\_. 2015. “Personal Narrative and Epistemology: The Case of John Henry Newman”, *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*, No. 139: 89-104.
- ROBINSON, James. 2012. “Wittgenstein, sobre el lenguaje”, *Estudios*, No. 102: 7-32.
- SOSA, Ernest y DANCY, Jonathan, eds. 2001. *A Companion to Epistemology*. Malden: Blackwell Publishers.
- SOSA, Ernesto. 1992. Conocimiento y virtud intelectual, trad. de Carlos Pereda y Margarita Valdés. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 2009. “Dreams and Philosophy”, *A Virtue Epistemology*. Nueva York: Oxford University Press: 1-21.
- VILLORO, Luis. 2014. Creer, saber, conocer. México: Siglo XXI.