



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Campo de conocimiento: Epistemología

**Consideraciones éticas para evaluar procesos de formación de creencias.
Un caso en contra del evidencialismo de Shah**

Tesis
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
Maestro en Filosofía

PRESENTA:
Álvaro Andrés Sáenz Alfonso

Tutor: Dr. Miguel Ángel Fernández Vargas
Instituto de Investigaciones Filosóficas

Ciudad de México, Noviembre de 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Esta tesis es el resultado de la colaboración de distintas instituciones y personas que me ayudaron, aconsejaron y acompañaron durante su proceso de investigación, redacción y revisión. Para empezar, es preciso agradecer en primer lugar a la Universidad Nacional Autónoma de México por su excelencia académica que pude conocer de primera mano a través del trabajo investigativo del Instituto de Investigaciones Filosóficas. También agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por financiar mis estudios de Maestría.

El Dr. Miguel Ángel Fernández fue una pieza esencial para la concreción de este proyecto de investigación. Le agradezco el darse a la tarea de entender y discutir las tesis de filosofía antigua que acá discuto, también las horas que dedicó a leer y entender mis ideas. Igualmente, agradezco al Dr. Ricardo Salles, a la Dra. Ángeles Eraña, a la Dra. Amalia Amaya y al Dr. Carlos Pereda por leer y comentar la tesis. Sus comentarios me permitieron aclarar aún más mi posición. Adicionalmente, agradezco a mis maestros de la maestría que me acompañaron en el proceso y con quienes discutí mis ideas en distintas ocasiones, especialmente al Dr. Jorge Ornelas.

Finalmente, es más que necesario recalcar que el apoyo de mis papás durante estos dos años desde Colombia ha sido pieza clave y condición de posibilidad para que esta tesis haya salido a la luz. Gracias padres. Y también, gracias a mis amigos que en México me han recibido y me han hecho sentir como en casa.

Índice

I.	Introducción.....	1
II.	Normatividad epistémica. ¿Qué creer?.....	8
III.	El evidencialismo de Shah.....	16
IV.	La epistemología de Epicuro.....	26
	a) Los criterios de verdad para el epicureísmo.....	30
	b) La percepción como criterio de verdad.....	32
	c) El placer como criterio de verdad.....	38
	d) La tesis de las múltiples explicaciones.....	43
	e) Epicuro frente al evidencialismo.....	50
V.	El caso de Juan y el triunfo de la normatividad ética.....	54
VI.	Conclusiones.....	65
VII.	Apéndice.....	69
VIII.	Bibliografía.....	73

I. Introducción

Un mecanismo argumentativo bastante común en la filosofía analítica contemporánea es la construcción de casos para defender tesis o posiciones filosóficas determinadas. Por medio de la descripción de una situación hipotética en la que se hacen explícitos los elementos relevantes para la posición o el argumento defendido, la apelación a casos permite hacer patente la teoría al ejemplificar sus principios abstractos. En otras ocasiones, el uso de casos sirve como una estrategia persuasiva que, al apelar a las intuiciones del lector, busca convencer fácilmente de la posición defendida por el que propone el caso¹.

En epistemología, específicamente, la apelación a casos es bastante recurrente para argumentar en discusiones de todo tipo. Los ejemplos más famosos son los casos Gettier, que se utilizaron por mucho tiempo para argumentar en contra de todas las definiciones de conocimiento que surgieron tras la publicación del famoso artículo de Gettier (1963)² y que apelaban a las intuiciones de los sujetos para demostrar la eficiencia o deficiencia de

¹ En general, lo que aquí llamo ‘casos’ para el estudio de la filosofía cae dentro de la categoría de ‘experimentos mentales’, que abarca desde casos sencillos como los que menciono para la epistemología (el ejemplo paradigmático de un experimento mental para Williamson (2016) es el de los casos Gettier) hasta situaciones más elaboradas para el estudio de las ciencias más específicas (como, por ejemplo, el del gato de Schrödinger). Lo que todos estos ejemplos comparten, para quienes se encargan del estudio y el análisis de los experimentos mentales en discusiones filosóficas y científicas, es que en todos se presenta una situación contrafáctica en un escenario concreto con un intención cognitiva determinada (Roux 2011, 4), ya sea de explicar, ejemplificar, convencer, etcétera. La manera en que estos artefactos argumentativos funcionan es, claramente, bastante debatida. Mi objetivo en este trabajo no es proveer una teoría sustantiva de cómo deban interpretarse los experimentos mentales en contextos epistemológicos ni mucho menos. Simplemente me refiero a ellos por su evidente importancia a la hora de argumentar a favor de ciertas posiciones filosóficas que son de mi interés. Por lo anterior, recomiendo para aquellos interesados en las discusiones acerca de su naturaleza, su clasificación, sus límites y su función dentro de la filosofía y de la ciencia los trabajos de Brown (1991), Sorensen (1992), Ierodiakonou & Roux (2011) y Dennett (2013).

² Algunos ejemplos citados recurrentemente son los del campo de ovejas de Chisholm (1966), el del condado con graneros falsos de Goldman (1976), el de la abuela y su nieto enfermo de Nozick (1981) o el de Truetemp, el hombre que tiene un chip cerebral implantado que le permite conocer con precisión la temperatura del ambiente de Lehrer (1990). Todos estos se construyen con una estructura similar, como lo demuestra Zagzebski (1994) y fueron una moneda bastante común durante más de 30 años de discusiones acerca de la definición del conocimiento.

determinada definición. Otros casos relevantes para la historia de la epistemología contemporánea son el de las cebras en el zoológico, propuestos por Dretske (1970) para defender su tesis de operadores epistémicos semi-penetrantes que no se rigen bajo clausura y así dar una respuesta al escepticismo de la existencia del mundo exterior; los casos de clarividencia contruidos por Bonjour (1980) para argumentar en contra de las soluciones externistas al problema del fundamento de la justificación; los casos de los bancos de DeRose (1992) para apoyar el contextualismo y que luego fueron reconstruidos por Stanley (2005) para defender un invariantismo sensible a intereses pragmáticos, entre otros muchos ejemplos. No obstante, si bien los casos son bastante comunes y casi que artefactos argumentativos de uso obligatorio en las discusiones contemporáneas, estos no dejan de ser controvertidos. Muestra de esto son los intentos por socavar la fuerza intuitiva que sustentan las conclusiones de los casos Gettier y de los casos de las cebras que se han esgrimido a partir de evidencia empírica por parte de los llamados filósofos experimentales (Weinberg, Nichols & Stich 2001); o que un mismo caso sea interpretado para defender posiciones contrarias, como sucede con los casos de los bancos que, como ya mencioné, han sido caballo de batalla tanto para el contextualismo de DeRose como para el invariantismo de Stanley. Lo anterior es muestra de que varias interpretaciones son aplicables a los mismos casos y que, por ende, estos no son estrategias argumentativas realmente conclusivas.

En este trabajo me quiero concentrar en el uso de casos para la argumentación en un área específica de la epistemología, a saber, las discusiones alrededor de la normatividad epistémica. En estas discusiones, generalmente los casos se encargan de describir situaciones en las que los sujetos se forman creencias de determinada manera, siguiendo uno u otro proceso, u observando una u otra norma de formación de creencias. El objetivo de estas

construcciones es que el lector evalúe desde sus intuiciones o creencias, o a partir de la posición defendida por el autor, el actuar epistémico de estos sujetos hipotéticos. Así pues, estos casos funcionan como los casos específicos de estudio en los que se confirma o se refuta cierta posición determinada con respecto a la fuente de normatividad específica. Algunos ejemplos del uso de casos en discusiones de normatividad epistémica son los del armador del barco que deja partir un barco defectuoso basado en una creencia mal formada de Clifford (1877) y que se usa para defender una noción de la normatividad epistémica fuertemente dependiente de la normatividad ética; el caso de la máquina que puede afirmar cosas más no creer propuesto por Williams (1973) en el que se define a la creencia como un estado psicológico que apunta a la verdad (y que por ende solo se rige bajo normas veritistas³); o el caso bastante sencillo del comprador de un tostador de Kornblith (1993) creado para mostrar que cualquier interés pragmático requiere de consideraciones relativas a la verdad para tener éxito. Cada uno de los tres ejemplos defiende una posición distinta sobre la normatividad epistémica y todos apuntan a nuestras intuiciones o a las características definidas por cada autor de lo que entiende por creencia.

Los casos más interesantes, a mi parecer, son aquellos en los que no es muy claro si una evaluación meramente epistémica califica con justicia el actuar de las personas. Esto ocurre puesto que hay ciertas situaciones o casos en los que una persona debe formarse una creencia por procesos epistémicos (es decir, plenamente regidos por métodos, principios y objetivos epistémicos) pero cuyas motivaciones, intereses o razones por las que emprende el proceso doxástico para formar tal creencia, o el hecho de sostener tal creencia, tienen

³ Por veritismo entenderé toda posición en epistemología según la cual el valor del conocimiento o la fuente de normatividad epistémica se explican exclusiva o principalmente por su relación con la verdad, más específicamente, con la verdad como objetivo último de la actividad epistémica. Más adelante ahondaré en una forma específica de entender el veritismo que será relevante para el objetivo de esta investigación.

consecuencias de otro orden, especialmente ético. En estos casos, las conclusiones de la evaluación epistémica, o de lo que se supone que sería lo adecuado para el sujeto creer, parecen inadecuadas, incompletas o extrañas si se tiene en cuenta las razones no epistémicas que motivan la formación de la creencia. Aquí, la normatividad ética triunfa sobre la epistémica, por decirlo de algún modo, y la evaluación que hacemos del actuar epistémico del sujeto cambia, ajustándose a las motivaciones del sujeto en cuestión.

Para hacer más claro mi punto, voy a presentar el caso que me interesa.

Juan padece de una enfermedad terminal poco común. Su doctor le dice que hasta el momento no ha sido creado un tratamiento altamente efectivo para este padecimiento, la única opción que hay es iniciar un tratamiento que aún está en prueba en algunos otros pacientes en el mundo y que, por el momento, solo ha arrojado una efectividad en el 30% de los casos. En el otro 70%, el tratamiento no ha dado resultados positivos e incluso ha empeorado la salud de los pacientes de manera más rápida que lo que habría hecho la enfermedad en su curso normal. Además, si no se trata, Juan sabe que morirá. ¿Qué debería hacer Juan en este caso? ¿Qué le está permitido creer?

En el anterior caso tenemos un sujeto que debe formarse una creencia para poder actuar. La adecuada formación de la creencia tiene importantes efectos éticos (entendiendo ético como todo aquello relacionado a la búsqueda de una vida plena para el hombre, sea lo que se entienda por vida plena) pues, de hecho, afectará no sólo si vive o no sino también de qué modo vivirá. ¿Qué haría Juan en este caso? La respuesta natural parece ser que, a pesar de la poca probabilidad de efectividad del tratamiento, lo mejor es que Juan se tome el medicamento, basado en la creencia de que es probable que éste lo cure. Más específicamente, sabemos que la probabilidad, dada la evidencia disponible, es del 30%. En este sentido, si Juan decide tomarse el tratamiento, lo haría basado en una creencia como la siguiente:

p : si tomo el tratamiento X, hay una probabilidad del 30% de que sane; además, si no lo tomo, moriré.

Ahora bien, si nos pusiéramos realmente en la situación de Juan, ¿estaríamos satisfechos con actuar basados en una creencia tan débil especialmente cuando nuestra vida depende de la acción a realizar? Mi sospecha es que en este caso es deseable que la creencia de Juan sea más fuerte, pues esta creencia debe justificar no sólo la acción de iniciar el tratamiento, sino que también estará presente mientras que Juan se toma el tratamiento y comprueba si le funciona o no. En otras palabras, es la creencia que lo acompañará en su eventual recuperación o hasta su muerte. Bajo ciertos estándares más o menos del común, una vida albergando una creencia tan débil es una vida miserable. Por lo anterior, lo deseable sería tomar el tratamiento y aguantar la espera de su resultado basado en una creencia más fuerte, como:

p' : si tomo el tratamiento X, sanaré; además, si no lo tomo, moriré.

Bajo una evaluación veritista estándar (que luego construiré con mayor precisión) Juan está completamente justificado en creer p , pues la evidencia que tiene le permite formarse de manera adecuada esta creencia débil. Yo, por el contrario, quiero defender la idea de que también es adecuado para Juan formarse la creencia más fuerte (p') dadas las circunstancias vitales que enmarcan su proceso de formación de creencias. Considero que lo anterior es adecuado pues en este caso, como en muchos de nuestra cotidianidad, la investigación no se da por separado de preocupaciones de otro tipo. Si esto es así, es deseable que las discusiones filosóficas alrededor de la normatividad epistémica reflejen de alguna manera cómo esta interacción entre normatividades puede darse.

Para lograr defender la interpretación de que es epistémicamente adecuado que Juan se forme la creencia p procederé de la siguiente manera. En primer lugar, definiré los conceptos básicos que utilizaré en la discusión, en especial el de racionalidad, a la vez que reconstruiré una versión del veritismo propuesta por Nishi Shah (2003, 2006). Luego, criticaré la defensa del veritismo esgrimida por Shah en términos de verdad conceptual a partir del trabajo de Williamson en *La filosofía de la filosofía* (2016)⁴. En líneas generales, si logro encontrar un caso coherente de un uso del concepto de creencia que sea alternativo al presentado por Shah, su defensa del veritismo (entendido como la tesis de que la verdad es la única fuente de normatividad epistémica) se verá debilitada. Como mi interés es defender que casos como el de Juan son mejor entendidos si se interpretan como un triunfo de una normatividad ética sobre la epistémica, el caso que debo encontrar debe reflejar lo anterior. La tarea no es, evidentemente, muy fácil porque en principio debo responder a la pregunta de si es posible construir una teoría de la evaluación epistémica que refleje las preocupaciones pragmáticas expuestas en casos como el de Juan. En otras palabras, si es posible describir desde un punto de vista epistemológico cómo las preocupaciones prácticas de los sujetos afectan la normatividad epistémica. Para responder afirmativamente a esta pregunta me remitiré a una teoría epistemológica de Epicuro, filósofo helenista que propone una manera de entender cómo la normatividad ética afecta ciertos procesos específicos de formación de creencias. La reconstrucción de la teoría de Epicuro me permitirá mostrar el caso que quiero presentar en contra de la definición de normatividad propuesta por Shah. Con todo lo anterior, volveré a analizar el caso de Juan, describiendo cómo considero que es más justo evaluar su actuar epistémico. Finalmente, responderé a objeciones a mi propuesta,

⁴ Publicado originalmente en el 2007 como *The Philosophy of Philosophy*.

especialmente la que más naturalmente puede surgir: que creer en p' y no en p es un caso de pensamiento ilusorio.

Para finalizar, es necesario señalar que hay un amplio grupo de filósofos y epistemólogos que hoy en día reconocen la estrecha relación que el conocimiento tiene con los demás aspectos de la vida humana, especialmente la ética, a tal punto de ocuparse de estudiar la manera en que las preocupaciones éticas pueden influir en la empresa epistemológica. A este respecto, el trabajo de Linda Zagzebski, en especial su libro *Virtues of the Mind* (1996), resulta ser un importante documento que refleja esta posición teórica. Esto es especialmente recalado en la primera parte del libro, en la cual la autora se dedica a explicar por qué es necesario acercarse al estudio epistemológico, especialmente en su aspecto normativo, al estudio de la moral. El resultado de su trabajo es una teoría epistemológica en la cual el concepto central a analizar es el de virtud epistémica, que se refiere a las aptitudes del sujeto cognoscente frente a sus procesos de búsqueda y obtención de conocimiento, y no exclusivamente el de la creencia como actitud proposicional y sus posibles calificaciones. También es importante el trabajo de los teóricos de la intrusión pragmática, como Stanley (2005) y Fantl & McGrath (2009), cuyo objetivo es demostrar de qué manera los intereses prácticos de un sujeto afectan su posición epistémica.

Las anteriores teorías, entre muchas otras, son una muestra de que los epistemólogos reconocen una conexión entre epistemología, ética e intereses prácticos, tan importante que consideran necesario hacerla patente en sus teorías, calculando de qué manera las consideraciones éticas pueden afectar nuestras evaluaciones epistémicas. Dentro del contexto de estos teóricos quiero inscribir este trabajo de tesis, abogando por una comprensión más integral del lugar que tiene la evaluación epistémica dentro de la vida de los seres humanos.

II. Normatividad epistémica: ¿Qué creer?

La pregunta que anima las discusiones alrededor de la normatividad epistémica es fundamental particularmente para la filosofía y más generalmente para cualquier actividad que se proponga investigar o conocer más acerca de cualquier tema: ¿Qué creer? Si consideramos que la creencia es una actitud de aceptación de cierta descripción del mundo y que por esto es la actitud más adecuada para emprender una investigación, es necesario entonces que ante cualquier investigación debamos tener criterios que nos permitan distinguir entre buenos y malos métodos de formación de creencias, de modo que aprovechemos los buenos para llevar a feliz término nuestra investigación y evitemos al máximo los malos para blindarla de errores. Dado que somos seres racionales y tenemos grandes, aunque limitadas, capacidades cognitivas, los buenos métodos de formación de creencias han de corresponder con estas capacidades y, además, han de poder ser estudiados por nosotros mismos. En otras palabras, es deseable que como agentes racionales seamos capaces de investigar y evaluar las distintas normas que deben regir nuestro comportamiento a la hora de investigar el mundo.

Por lo anterior, la pregunta acerca de qué creer ha de investigarse a partir de una perspectiva normativa: la investigación filosófica alrededor de los procesos que nos llevan a creer, de la naturaleza de la creencia, y temas relacionados nos deben proveer de normas claras y coherentes que nos guíen en nuestras actividades epistémicas. Así, como sugiere Wedgwood (2002; 267-ss), dado que los conceptos normativos desempeñan un papel regulativo de determinadas prácticas, si entendemos a la creencia como un concepto normativo en el marco de nuestra actividad epistemológica, entonces podremos determinar de manera certera qué es lo más recomendable a la hora de embarcarnos en cualquier empresa investigativa. A su vez, al definir cuáles son los métodos más apropiados de formación de

creencias, entendidos en términos normativos, tendremos también un criterio claro de racionalidad y podremos evaluar todos los procesos de formación de creencias. En este caso, racional sería un comportamiento que se ajuste o siga las normas que rigen la actividad epistémica, mientras que irracional sería todo comportamiento que vaya en contra de estas normas (Wedgwood 2002; 267). Así pues, lo deseable es que hallemos la fuente de normatividad de la creencia más adecuada que se ajuste a nuestras intuiciones y al análisis conceptual acerca de lo que consideramos racional o no a la hora de formar creencias en contextos de investigación.

La investigación filosófica alrededor de la creencia y de los métodos racionales para alcanzar el conocimiento ha identificado el rol normativo del concepto de creencia dentro de nuestros procesos cognitivos. Así lo revela el trabajo de Wedgwood ya citado o “Epistemic Normativity” de Kornblith (1993). No obstante, esta idea es fácilmente rastreable hasta el proyecto epistemológico de Descartes de hallar criterios claros y distintos a seguir a partir de los cuales construir el edificio de la ciencia o incluso, como se verá más adelante, está ya presente en las discusiones de los filósofos helenísticos alrededor del criterio de verdad. En general, para responder a esta pregunta, la epistemología ha optado por identificar el fin que persigue la creencia. ¿Qué perseguimos a la hora de creer? Responder esta pregunta nos permite distinguir entre aquellas cosas que realmente nos acercan al objetivo que deberíamos seguir con la creencia y aquellas que no. El poder normativo de la creencia, lo que debemos o no hacer en contextos doxásticos, se deriva de cuánto estas prácticas nos acerquen o alejen a este objetivo.

Es necesario precisar que el fin de la creencia que es relevante para la investigación filosófica es el intrínseco y no cualquier otro objetivo externo por el cual también sea posible

creer. En otras palabras, la epistemología ha de encargarse de buscar qué fin persigue necesariamente esta actitud, cuál es su fin constitutivo que la diferencia de otras actitudes. Esto porque es evidente que los sujetos pueden creer en algo por distintas razones: porque se ven obligados a hacerlo, porque su empleo se lo exige o por alguna situación similar. Dado que en estos casos la creencia no se forma en aras de cumplir la función arriba mencionada, la de servir en las investigaciones que buscan conocer o entender de manera adecuada el mundo, estos no serán tratados en este trabajo. Discutiendo asuntos relativos a la justificación epistémica y siguiendo a Chisholm, Bonjour (1980) sostiene que toda actividad epistémica está internamente relacionada con el fin cognitivo de la verdad (54). Si esto es así, hemos de esperar entonces que el fin de la creencia responda también a esta relación interna y que, por ende, la fuente de la normatividad epistémica sea la verdad o algún otro concepto relacionado o derivado de esta⁵. Esta posición tiene un fuerte peso intuitivo, pues parece obvio considerar que si queremos conocer más acerca del mundo, para lograrlo nuestras prácticas han de perseguir solamente la verdad, pues esta es necesaria para el conocimiento efectivo de los fenómenos. No obstante dicha tesis tiene no pocos detractores, siendo el objetivo de este trabajo el defender una posición alterna a la esbozada anteriormente. Para lograrlo, es necesario primero reconstruir los argumentos más fuertes a favor de esta posición, de modo que sea posible presentar una alternativa teórica mucho más fuerte que supere los problemas presentados a esta.

Mitova (2011, 326) clasifica las distintas posiciones con respecto a la normatividad en tres grandes grupos: aquellas que consideran que la normatividad epistémica es una

⁵ La idea de que la creencia es una actitud que siempre apunta a la verdad fue por primera vez propuesta por Williams (1973) y ha sido entendida de distintas maneras a partir de entonces. Velleman (2000) y Shah (2003), entre otros, se basan en esta idea para construir sus teorías veritistas acerca de la normatividad epistémica, como se verá más adelante en este trabajo.

subclase de la normatividad moral de modo que actuar epistémicamente bien hace parte de actuar moralmente bien⁶; aquellas que consideran que las normas epistémicas son una subclase de las normas de la racionalidad práctica de modo que actuar epistémicamente bien implica un beneficio práctico para la satisfacción de nuestros deseos e intereses⁷; y aquellas que consideran que las normas epistémicas no están relacionadas a ningún otro ámbito normativo sino que se derivan del concepto mismo de creencia, siendo completamente autónomas. Dentro de estos grandes grupos, en especial los dos últimos, hay distintas formas de veritismo. En lo que sigue, esbozaré una versión pragmática del veritismo que considera que la norma de la creencia debe estar relacionada en gran medida con la verdad pero que tiene aún espacio para los intereses prácticos de los sujetos. Esta posición, al conciliar ambas posibles fuentes de normatividad, presenta las virtudes de ambas propuestas y ofrece una teoría bastante verosímil.

En “Epistemic Normativity” (1993) Kornblith evalúa las posibles fuentes de normatividad epistémica tratando de definir cuál sería el método más adecuado para hallar un candidato apropiado. Su trabajo consiste en analizar los métodos más comunes de investigación del tema en la filosofía contemporánea. Por un lado, está la propuesta semántica que considera que un análisis conceptual de la creencia o de la justificación nos permitirá concluir que la fuente de normatividad epistémica no puede ser otra sino la verdad⁸. En el otro extremo, está la investigación más psicológica o introspectiva por medio de la cual se puede defender la posición de que los sujetos están motivados a investigar por varias razones

⁶ Esta postura, defendida principalmente por Clifford (1887) no entra en conflicto con la idea de que el fin de la creencia sea la verdad, pues se puede considerar que la verdad es parte constitutiva del actuar virtuoso o del bien en general. Las posturas de este corte no serán discutidas en este trabajo.

⁷ El trabajo de James (1896) es la versión paradigmática del pragmatismo epistémico.

⁸ Kornblith critica directamente la propuesta de Goldman (1986).

distintas a la verdad y que, por ende, todos sus deseos deben ser tomados en cuenta a la hora de definir la fuente de la normatividad.

Ambas posiciones tienen problemas y deficiencias que Kornblith busca superar con su propuesta. Para él, la fuente de la normatividad epistémica ciertamente está fundamentada en nuestros deseos, lo cual le da un carácter pragmatista a su posición. No obstante, dado que queremos el cumplimiento satisfactorio de cuales sean nuestros deseos, es necesario que se conserve la importancia central de la verdad pues ésta es nuestra garantía de éxito. El ejemplo de Kornblith es claro: si un sujeto quiere satisfacer su deseo de comprar el mejor tostador para ser feliz, es el conocimiento acerca de los hechos verdaderos sobre la mejor opción a elegir entre los tostadores disponibles lo que le permitirá lograr su objetivo. Solo así, el sujeto se asegurará una mayor probabilidad de éxito en la satisfacción de sus deseos (ya sea felicidad o cualquier otro), de modo que cualquier falla en su empresa deba atribuirse a razones externas o independientes del sujeto. Por ende, aunque queramos incluir deseos alternos a la mera persecución de la verdad dentro de nuestras consideraciones acerca de la fuente de la normatividad epistémica, la búsqueda de la verdad siempre aparecerá como un requisito necesario⁹. La verdad termina ‘colándose’ dentro de cualquier propuesta pragmática pues solo la creencia verdadera puede garantizar mayor probabilidad de éxito.

El argumento de Kornblith es tan convincente que resulta imposible escapar a la fuerza del veritismo así entendido. Es irrefutable que la verdad debe desempeñar un rol

⁹ Otra manera de ver esto es del modo en que Zagzebski lo explica en “Epistemic Value and the Primacy of What We Care About” (2010). Allí, ella defiende cómo la fuente del valor epistémico (aquello por lo que valoramos el conocimiento y los métodos racionales de formación de creencias) se deriva directamente del simple hecho de que valoremos algo. Dado que valoramos lo que valoramos, también valoramos que sea verdadero lo que digamos acerca de lo que sea que valoremos. Tanto en el caso de Kornblith como con Zagzebski, valorar o perseguir cualquier cosa implica que valoremos y persigamos también la verdad.

central o eminente a la hora de definir cuáles son los métodos más adecuados en cualquier actividad que realicemos en relación al mundo, pues la verdad nos garantiza mejor que cualquier otro factor que haya cierta adecuación entre nuestra interpretación del mundo y el mundo mismo. Si perseguimos algo, o emprendemos la tarea de lograr cualquier cosa, deseamos a su vez el éxito de tal empresa y la verdad es nuestra mejor herramienta cuando nuestra búsqueda se refiere al mundo. Es por la manera en que el conocimiento implica adecuación al mundo que lo valoramos tanto. El veritismo, a su vez, puede resultar atractivo porque también provee a la epistemología de cierta autonomía y pureza. Si consideramos que toda actividad epistémica está regida por consideraciones *exclusivamente* relacionadas a la verdad, no hay posibilidad de que consideraciones éticas o morales, las que se presentan como alternativas al veritismo más puro, entren a regir nuestras prácticas alrededor de los procesos de formación de creencias.

Dentro del tercer grupo de posturas presentado por Mitova, aquellas que consideran que las normas epistémicas son autónomas, la manera en que se defiende el veritismo es aún más fuerte: generalmente se aboga que una condición necesaria para tener el concepto mismo de creencia es aceptar que la verdad es su única norma de corrección. Posterior a Kornblith y a su crítica de la teoría semántica de la normatividad de la creencia de Goldman han surgido posiciones que defienden formas de veritismo semántico con nuevos argumentos. Este veritismo, al no derivarse de consideraciones pragmáticas, excluye de plano cualquier relación que la actividad epistémica y su regulación pueda tener con los aspectos prácticos de la vida humana y provee de una mayor autonomía a la epistemología. No obstante, considero que esta posición tiene un gran precio. Consideraciones teóricas y epistémicamente puristas de cómo la verdad es la principal o única fuente de normatividad epistémica tienden

a dejar de lado otras consideraciones esenciales para el conocimiento, en especial aquellas relacionadas con su ejecución en la vida real, su utilidad, las motivaciones prácticas que subyacen su búsqueda y el lugar que este tiene en la configuración de los sujetos epistémicos. Al no tener en cuenta estos factores, las teorizaciones veritistas pueden dar como resultado propuestas demasiado rígidas que no capturen adecuadamente los elementos relevantes para explicar ciertos casos de investigaciones epistemológicas más específicas. El caso de Juan presentado en la Introducción y casos similares en los que la investigación tiene como origen o afecta directamente una preocupación vital son los casos en los que me centraré para defender mi posición.

Mi objetivo en este trabajo consistirá en argumentar que una teoría veritista de la normatividad epistémica que aboga por un purismo epistemológico fuerte se queda corta a la hora de explicar y regular las prácticas epistemológicas en contextos en los que los intereses de los sujetos están relacionados con preocupaciones vitales. Esto lo haré trayendo a discusión una propuesta epistemológica poco trabajada en la filosofía contemporánea que busca modelar teóricamente ciertos aspectos prácticos esenciales para la práctica investigativa: a partir del análisis del sistema epistemológico de Epicuro, quiero defender la necesidad de abandonar el purismo veritista y propondré la integración de otros factores que, junto con la verdad como fuente de normatividad, den mejor cuenta de los casos específicos que voy a discutir.

El primer paso consiste, pues, en reconstruir la propuesta veritista de Nishi Shah. Como se verá, este autor sostiene un veritismo del tipo semántico, pues asegura que la fuente de normatividad de la creencia es la verdad porque la definición misma de creencia así lo implica. Según él, todo usuario competente del término “creencia” *debería* reconocer que la

única fuente de normatividad es la verdad y creer conforme a esta a la hora de formar sus creencias, de modo que en cualquier caso en el que un sujeto se forme una creencia sin atender a esta norma hay un uso erróneo del concepto. Para dar sustento a esta tesis, Shah refiere a un fenómeno que se llama “transparencia” de las creencias, que consiste en la fenomenología de la deliberación doxástica: cada que un sujeto se pregunta por si creer en determinada proposición, esa pregunta lleva inmediatamente a la pregunta por el valor de verdad de la proposición en cuestión. Este fenómeno psicológico es, según defenderá Shah, compartido por todos los usuarios competentes del concepto de creencia, siendo esta la razón por la cual su teoría tiene supone ser una verdad conceptual irrefutable.

III. El evidencialismo de Shah

En líneas generales, el veritismo de Shah consiste en decir que todo sujeto que se pregunte por si creer o no en determinada proposición debe reconocer que para creer sólo debe tener en cuenta consideraciones que le permitan determinar el valor de verdad de tal proposición, o sea, evidencia a favor o en contra de su verdad. Y esto es así porque el sujeto debe reconocer que el concepto de creencia implica todo lo anterior, es decir, que esta tesis se refiere a una verdad conceptual de la creencia. Su justificación es que su tesis es la explicación más satisfactoria de un fenómeno psicológico determinado que se explica apelando a una cualidad llamada la “transparencia” de las creencias. A continuación citaré la definición de transparencia que Shah en “A New Argument for Evidentialism” (2006, 481-482) para luego analizar su propuesta basado en lo que expone ahí y en “How Truth Governs Belief” (2003):

To be clear, the feature I call transparency is this: the deliberative question *whether to believe that p* inevitably gives away to the factual question *whether p*, because the answer to the latter question will determine the answer to the former. In the sense I have in mind, deliberating whether to believe that *p* entails intending to arrive at belief as of whether *p*.¹⁰

Adicionalmente, más adelante, discutiendo a Moran, fuente de su definición de transparencia, Shah precisa que “(...) Moran moves from the fact of transparency to the conclusion that the only *reason* for the belief that *p* is evidence of *p*'s truth. I shall call this position, that only evidence can be a reason for belief, *evidentialism*”¹¹ (482). Llamaré también aquí “evidencialismo” a la posición de Shah.

El evidencialismo se fundamenta en la fenomenología de un evento en particular: la deliberación doxástica. Para Shah, cada vez que una persona se haga explícita, o incluso no

¹⁰ Énfasis en el original.

¹¹ Énfasis en el original.

explícitamente (2003, 466), la pregunta por si creer o no en una proposición p , tal persona entra en el contexto de la deliberación doxástica, contexto en el cual le debe ser evidente que tal pregunta solo puede ser contestada satisfactoriamente respondiendo a la pregunta por el valor de verdad de p . La fuente de normatividad epistémica en estos contextos queda explicada entonces por la cualidad de la transparencia, pues esta hace que *obligatoriamente* todo sujeto que deliberadamente investigue sobre un tema solo tome en cuenta consideraciones evidenciales (específicamente, evidencia a favor o en contra de la verdad de la proposición) a la hora de determinar qué creer. La racionalidad de un sujeto epistémico queda definida en términos de qué tanto se apegue a esta norma a la hora de formar creencias, de modo que aquellos que entren en procesos de formación de creencias no deliberativos, no tienen ninguna garantía de que su actividad epistémica esté regulada por la norma de la evidencia (2003, 467). Igualmente, aquellos que en contextos deliberativos no atiendan a esta norma y crean en una proposición por razones distintas que la evidencia a favor de la verdad de la proposición tendrían que ser calificados bajo esta teoría de irracionales.

El paso entre una y otra pregunta es inmediato. Esto es un hecho que se puede comprobar, según Shah, recurriendo a la fenomenología de la deliberación doxástica (2003, 464) a tal punto que se debe tomar como un “*unalterable psychological fact*” (2006, 484)¹². Al parecer, es evidente para todo sujeto epistémico que preguntarse por si creer en algo es básicamente lo mismo que preguntarse por la verdad de ese algo: si alguien quiere formarse una creencia respecto de si está lloviendo, esa persona inmediatamente buscará evidencia que apoye o refute la proposición “está lloviendo” y mirará por la ventana (2006, 491). La labor de Shah no consiste entonces en defender la cualidad de la transparencia ni justificarla (pues

¹² Énfasis en el original.

es un hecho autoevidente), sino más bien en explicarla de modo que pueda dar cuenta de su poder normativo. Y esta definición dará como resultado una teoría exclusivamente veritista acerca de la normatividad epistémica en contextos de deliberación dóxica.

Lo esencial para Shah consiste en explicar la inmediatez del proceso. Buscar evidencia a favor de la verdad de las proposiciones que estamos investigando es un proceso automático que no se deriva de alguna consideración adicional de la bondad de la verdad para nuestras actividades en general. Los sujetos, al realizar investigaciones, no dan el paso inferencial de “la verdad es buena para mi investigación por x razón (ética, pragmática, o de otro orden) y por ende debo tener en cuenta sólo evidencia que me lleve a la verdad” ni nada por el estilo. La inmediatez más bien viene dada a partir de una necesidad conceptual sobre la creencia. La creencia es un concepto normativo cuyo estándar de corrección está definido en términos de valores de verdad: una creencia buena (o adecuada, o justificada) es aquella que es verdadera. En otras palabras, la transparencia de la creencia en contextos de deliberación doxástica es una condición de posesión del concepto de creencia para Shah: “(...)it is one of the conditions for possessing the concept of the belief that one accept the prescription to believe that p only if p is true” (2003, 470).

Lo anterior implica que un buen proceso de formación de creencias, un proceso racional, es aquel que llegue a una creencia por métodos que revelen o apunten, a los ojos del sujeto, a la verdad de la creencia. Esto sucede porque el mismo concepto de creencia así lo exige y no hay necesidad de buscar la fuente de normatividad fuera del concepto (2003, 466). Todo sujeto competente en actividades epistémicas de todo tipo debe entender esto por el mero hecho de hacer uso constante del concepto de creencia. En este sentido, la transparencia ha de entenderse como “the consciously felt authority of truth for belief in any

deliberation that aims to settle belief” (2003, 468-469). La identificación de esta autoridad es la que tiene el poder normativo y nos lleva, sin mediaciones, a limitar nuestra investigación a factores exclusivamente evidenciales. Llegar a creer por otras razones es hacer caso omiso a esta obligación y evidencia suficiente de que no se posee el concepto adecuado de creencia.

Ciertamente el análisis de Shah está restringido al nivel conceptual: él está hablando del concepto de creencia en el contexto específico de la deliberación doxástica y prescribiendo normas de comportamiento epistémico derivadas de tal definición. En este sentido, procesos de formación de creencias dentro de este contexto que no respeten la autoridad de la cualidad de transparencia quedan teóricamente tachadas: según el concepto de creencia tal y como es descrito en esta discusión, es imposible que tales estados sean de hecho creencias. Esto, no obstante, no implica que de hecho no existan. Si fuera así, no habría razones para postular toda una teoría alrededor del veritismo. Pero es necesario hacerlo pues en la práctica es bastante común que los sujetos formen creencias teniendo en cuenta otras consideraciones o respondiendo a obligaciones de corte no veritista. Un ejemplo claro de esto es el del marido engañado que, a pesar de tener evidencia de que su mujer lo está engañando, aun así prefiere creer que esto es falso en aras de su tranquilidad. En este caso es patente cómo un sujeto puede faltar a la norma de la verdad formándose una creencia por razones que no tienen nada que ver con la verdad de la creencia en cuestión.

¿Qué ocurre en la psicología de sujetos como este que terminan formándose creencias de manera inadecuada aun cuando se encuentran en contextos de deliberación doxástica? La explicación de Shah resulta deficiente para explicar estos casos, pues pareciera que lo único que puede decir al respecto es que tales personas tienen una comprensión errónea del concepto de creencia. El problema con esta respuesta es que probablemente tales sujetos sí

llegan a formarse creencias de la manera adecuada para el evidencialismo. El esposo engañado probablemente entienda a cabalidad el concepto de creencia y en otros contextos de deliberación doxástica (en los cuales debe preguntarse si es adecuado creer en una proposición y termina atendiendo a la evidencia a favor de la verdad de tal proposición) suponemos que tiene un desempeño racional al formar sus creencias. En otras palabras, parece que el momento de creer en la fidelidad de su esposa a pesar de que la evidencia dice lo contrario es un caso aislado dentro de su actuar epistémico normal. ¿Cómo explicar este error? pensemos también en el caso de Juan expuesto al principio. La diferencia entre creer p (que hay una probabilidad del 30% de que se cure) a creer en p' (que el tratamiento lo va a curar) no parece explicarse adecuadamente en términos de un error en la aplicación de un concepto que sucede en el segundo caso pero no en el primero. En especial no es así si suponemos que es posible que Juan se forme primero p atendiendo adecuadamente a la evidencia y luego pasa a creer en p' , siendo esto aún adecuado por ser consecuencia del triunfo de una normatividad distinta sobre la epistémica. Bajo las luces de la teoría de Shah, ni siquiera el paso entre una creencia y otra no es posible, porque bajo su definición, solo es creencia el primer caso, ni siquiera es posible considerar la posibilidad de creen en p' .

La consideración anterior es suficiente para poner en duda la defensa que hace Shah del evidencialismo, pues su argumento tiene como consecuencia una descripción injusta de los sujetos epistémicos que permiten formarse creencias con razones no enteramente evidenciales. Su principal defecto es que su defensa del evidencialismo en términos de verdad conceptual no es tan robusta como pareciera en principio. Como explica Williamson (2016), las verdades conceptuales deben entenderse como verdades análogas a “las yeguas son caballos hembra” pero en cierto sentido menos obvias y que resulten informativas sobre el

concepto en cuestión (72). De ser así, la razón por la cual los sujetos que no cumplen a cabalidad la norma de la evidencia cometerían una falla dada una deficiencia en su competencia lingüística o conceptual. Como ya dije, parece que esta es una lectura poco caritativa del actuar de ciertos sujetos, pues no explica por qué en ciertos casos una capacidad regularmente funcional deja de funcionar y lleva al error.

En ese mismo trabajo, Williamson argumenta a favor de la conclusión de que no es suficiente contar con la competencia lingüística para explicar de qué manera llegamos a conocer verdades conceptuales. Si así fuera, los sujetos que estén regularmente relacionados con el uso adecuado del concepto de creencia no deberían fallar en su aplicación en casos aislados. El argumento de Williamson consiste en demostrar que incluso las verdades que han sido consideradas como paradigmas de la analiticidad (es decir, aquellas que se suponen que son necesariamente verdaderas y que son conocidas de manera *a priori* por cualquier hablante competente en su lengua materna) no requieren ser aceptadas por todo aquel que las comprenda. En otras palabras, la comprensión de una verdad conceptual no implica *inmediatamente* su aceptación, de modo que para poseer los conceptos no es necesario aceptar las condiciones de posesión postuladas por este tipo de argumentos. Así pues, es posible que haya sujetos que no asientan automáticamente a una supuesta definición analítica de un concepto sin que por esto mismo sean usuarios incompetentes de tal concepto. En el caso de la definición de Shah, si el argumento de Williamson se sostiene, no se implica entonces que aquellos sujetos que no reconozcan el poder normativo de la cualidad de transparencia (que, como ya vimos, según Shah es una condición de posesión del concepto de creencia, equivalente a una verdad analítica o conceptual que funciona como una definición ‘creencia’) sean usuarios incompetentes del concepto de creencia; la no aceptación

no implica la no posesión. Por lo tanto, la posibilidad conceptual de sujetos que se formen creencias sin atender a la norma de la verdad que supone la transparencia no queda excluida *a priori*, como pretende la teoría de Shah.

El tipo argumento de Williamson es el siguiente. Si alguien se niega a asentir a una verdad analítica como “una yegua es una yegua” la hipótesis más natural para explicar su no aceptación es porque no la entiende, ya sea en su conjunto o sus componentes, pues se supone que para aceptar que es verdadera no se necesita sino entender su semántica y su sintaxis. Por lo anterior, se entiende que el no asentir a una proposición que exprese una verdad analítica o conceptual es constitutivo de la carencia de comprensión y esta carencia, a su vez, implica la no posesión de dicho concepto (2016, 107). Por lo anterior, aquello que explica por qué conocemos las verdades analíticas o conceptuales de manera *a priori* (sin tener que referirnos al mundo y solo por medio del análisis conceptual) es lo que él llamara un ‘vínculo comprensión-asentimiento’, que se expresa de la siguiente manera:

- Necesariamente, quien comprenda la oración “Toda yegua es una yegua” asiente a ella (2016, 123)¹³.

Este vínculo parece estar detrás de la suposición de que las verdades conceptuales o analíticas son cognoscibles de manera *a priori* y que es suficiente con la competencia lingüística del sujeto para comprenderlas. No obstante, Williamson presenta el caso de dos sujetos, Esteban y Pedro, que a pesar de ser hablantes competentes y de demostrar que entienden a la perfección la proposición ‘toda yegua es una yegua’ se niegan a asentir a ella por

¹³ Williamson expone vínculos de comprensión-asentimiento tanto para proposiciones como para pensamientos y además demuestra que son generalizables de oraciones y pensamientos individuales a argumentos más complejos (2016, 109-110). Por mor de la brevedad, aquí me limitaré a enunciar el vínculo que funciona para el lenguaje, dejando claro que argumentos similares están detrás de los vínculos que funcionan para pensamientos y para argumentos.

compromisos teóricos de otro tipo. No obstante, no por ello se considera que ellos no posean apropiadamente los conceptos que componen la oración ‘toda yegua es una yegua’ de modo que sean usuarios incompetentes de su lengua. Esto se demuestra porque para ellos es posible discutir con otros usuarios de los conceptos que sí asienten inmediatamente a la proposición. Esteban y Pedro son contraejemplos a la tesis de que las verdades conceptuales se entienden solamente apelando a la competencia lingüística y conceptual de los sujetos con respecto a los conceptos en juego: el ser competentes no implica inmediatamente que asientan a las condiciones de posesión propuestas por un vínculo tal.

Ahora bien, ¿es posible construir un argumento convincente en contra del evidencialismo de Shah que refleje lo anterior? Como ya expliqué, Shah defiende que la cualidad de la transparencia de la creencia en contextos de deliberación doxástica es una condición de posesión del concepto de creencia, de modo que un vínculo como el de Williamson estaría detrás de su teoría. Propongo extraer el vínculo del siguiente argumento de Shah:

Here is how this normative proposal about the concept of belief accounts for transparency. To say that it is a conceptual rather than merely a metaphysical matter that truth is the standard of correctness for belief is to say that a competent user of the concept of belief must accept the prescription to believe that p only if p is true for any activity that he conceives of as belief-formation (Shah 2003, 470).

De aquí podemos obtener que:

- Necesariamente, todo el que comprenda que está en un proceso de formación de creencias debe asentir a la restricción de creer que p si y solo si le parece¹⁴ que p es verdadera.

¹⁴ Aquí ‘parecer’ debe entenderse en un sentido restringido. No basta con que al sujeto le parezca ‘intuitivamente’ o por razones no evidenciales que la proposición es verdadera. Todo lo contrario, para que esta restricción tenga lugar, al sujeto le debe parecer también que se dan las condiciones bajo las cuales se da la

Este vínculo implicaría, al igual que el identificado por Williamson, que es suficiente con la competencia conceptual de un sujeto para asentir a la restricción expresada por el condicional, y esto se demuestra por la facilidad con la que aceptamos que el fenómeno psicológico de la transparencia se da.

En la siguiente sección presentaré un argumento en el cual defiendo que este vínculo no se da necesariamente, de la misma manera en que Williamson muestra casos intuitivos en los que hablantes competentes no asienten automáticamente a las proposiciones que expresan verdades conceptuales como ‘toda yegua es una yegua’¹⁵. En mi caso, reconstruiré la teoría epistemológica de Epicuro, la cual reconoce cierta forma de veritismo pero que no restringe la normatividad epistémica a cuestiones meramente evidenciales. En otras palabras, pienso mostrar cómo la epistemología de Epicuro es compatible con un vínculo más suave, en el que el bicondicional de la segunda parte (asentir a la restricción de que creer que p si y solo si p es verdadero) es reemplazado por un condicional material de una sola dirección: el sujeto asiente a la restricción de que debe creer que p si le parece que p es verdadera y si se cumplen otras condiciones relativas al contexto. Esta última calificación implica que tal asentimiento no se da por razones que deriven de la posesión del concepto de creencias. No es porque los sujetos sean competentes en el concepto de creencia por lo que aceptan tal o cual norma.

restricción, a saber, que la proposición es verdadera dada la evidencia disponible para el sujeto. Más adelante se discutirá hasta qué punto debe ser objetiva la evidencia para el sujeto.

¹⁵ Ya se han adelantado argumentos en contra de Shah que demuestran que es posible que usuarios competentes del concepto de creencia no asientan al vínculo que justifica su evidencialismo. Zalabardo (2010) argumenta que un relativista (aquel que acepta que hay criterios de evaluación de las creencias alternos al criterio de la verdad como, por ejemplo, si es útil para el sujeto creer o no en p) puede dar una descripción satisfactoria del fenómeno de transparencia que no implique una normatividad veritista como la defendida por Shah. Incluso, asegura Zalabardo, le es posible a un relativista negar que de hecho el fenómeno de transparencia sea constitutivo de procesos de formación de creencias porque no siempre los sujetos entran a un contexto de deliberación doxástica por medio de la pregunta por si creer que p , simplemente se preguntan directamente por el valor de verdad de p . Ambos argumentos socavan la pretensión de Shah de que el evidencialismo se explique como una verdad conceptual captada por todo usuario competente del concepto de creencia.

Describirlo así haría que mi propuesta fuera blanco fácil de un contraejemplo al estilo Williamson: de nuevo podría citarse como ejemplo sujetos competentes en el uso del concepto de creencia que no asientan a las restricciones de posesión que yo proponga. Así pues, en mi caso la fuente de esta normatividad viene dada por la función del conocimiento dentro de la vida humana, aunque este tema lo profundizaré posteriormente.

IV. La epistemología de Epicuro

Epicuro (341-271 a.C) se considera parte del periodo helenista de la filosofía antigua (S. III-I a.C). En términos generales, este periodo se caracteriza por la formación y el desarrollo de escuelas filosóficas basadas en sistemas filosóficos coherentes e integrales que proveen modelos de vida derivados de una concepción determinada del sentido de la vida y la naturaleza humana. En palabras de Long y Sedley, la filosofía helenística “was above all an integrated system for the complete understanding of the world's basic structure and man's place in it. One's choice of philosophical allegiance, it was assumed, would radically affect one's whole outlook on life” (1987, 2)¹⁶. Específicamente para el caso de Epicuro, las tesis fundamentales de su sistema filosófico son el atomismo en física, el hedonismo en ética y un empirismo epistemológico. En efecto, para este filósofo el sentido de la vida humana se fundamenta en la búsqueda de la felicidad que se encuentra, según él, en el placer (Epicuro, *Ep. Mnc.* 128. LS, capítulo 21)¹⁷. A su vez, e íntimamente ligado aunque no lo parezca, él considera que toda la realidad está constituida por átomos y que el acceso que el hombre tiene al mundo es por medio de cadenas causales mecánicas entre átomos del mundo y los sentidos (*Ep. Hdt.* 40; 47. LS, capítulos 11 y 15). La promesa del epicureísmo como forma de vida es que por medio de la investigación científica y una forma de vida determinada el

¹⁶ El trabajo compilatorio y el comentario de Long y Sedley (1987) (LS de ahora en adelante, seguido ya sea del número del capítulo o el número de página) es recomendable para todo aquel que quiera tener un primer acercamiento a la filosofía helenística. Este trabajo, a su vez, presenta las interpretaciones más clásicas de los fragmentos más importantes de este periodo de la filosofía.

¹⁷ Los trabajos de Epicuro, como los de la mayoría de filósofos helenísticos, no se conservan íntegramente. De este autor tenemos apenas tres cartas y cuarenta sentencias recopiladas en el décimo libro de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio. Las cartas son la *Carta a Heródoto* (de ahora en adelante *Ep. Hdt.*), la *Carta a Pitocles* (de ahora en adelante *Ep. Pyt.*) y la *Carta a Meneceo* (de ahora en adelante *Ep. Mnc.*). Por convención, estos fragmentos se citan con las abreviaturas anteriormente propuestas seguidas del número del párrafo. Las sentencias se citan *RS* seguida del número de la sentencia y los comentarios de Diógenes Laercio que acompañan a la carta se citan *DL.10* seguido del número de párrafo.

ser humano será capaz de alcanzar el mayor placer posible, entendido como una vida libre de preocupaciones y miedos (*Ep. Mnc.* 128-130; *RS* 11 y 12).

Una primera pregunta que surge en este momento es: ¿por qué Epicuro? ¿Qué relación puede tener un filósofo tan antiguo y con un proyecto filosófico tan amplio con el tema de normatividad epistémica que pueda ser relevante para las discusiones contemporáneas? Una revisión rápida de la bibliografía alrededor de normatividad epistémica no va más atrás del siglo XIX, mencionando que tal vez la discusión puede remontarse a Descartes y Locke, nada más¹⁸. No obstante, considero que sí es posible encontrar tesis relevantes para la discusión de la normatividad epistémica en filósofos helenistas como Epicuro por dos razones.

La primera es la pretensión sistemática de estas escuelas. Como bien explican Long y Sedley (1987), las escuelas helenísticas de filosofía se conciben como un sistema de explicación total del mundo. Aunque la generalidad de la empresa impide que haya demasiado análisis específico de ciertos temas (a lo que debemos sumar que no conservamos la totalidad de su obra sino las opiniones más importantes o las tesis más generales de cada escuela), la pretensión de sistematicidad provee una imagen de la labor filosófica atractiva y produce tesis filosóficas que vale la pena considerar. En el caso de Epicuro, su hedonismo (la tesis de que toda actividad humana, incluida la actividad filosófica, debe perseguir cierta forma de placer) impregna los demás campos de estudio de la filosofía, especialmente la epistemología. Si el fin de la vida humana es el placer y si la investigación filosófica se considera como la principal herramienta para lograrlo, la concepción de qué es el conocimiento y cuáles son los métodos más apropiados para alcanzarlo deben reflejar esta

¹⁸ La entrada de la Stanford Encyclopedia of Philosophy dedicada al tema de normatividad epistémica “The Ethics of Belief” refleja esto: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/>

preocupación ética. Inevitablemente, si hay alguna reflexión acerca de las normas del comportamiento epistémico en Epicuro, esta debe tener en cuenta las preocupaciones vitales de los sujetos. Bajo esta perspectiva, casos de investigación como el Juan presentado en la Introducción son los más relevantes para esta escuela filosófica pues en este tipo de situaciones es bastante evidente cómo la investigación y la búsqueda del conocimiento puede tener importantes repercusiones en la forma de vida de los sujetos.

La segunda razón por la que es posible encontrar discusiones relevantes para la normatividad epistémica en la filosofía helenística es que, de hecho, uno de los principales puntos de discusión de estas escuelas es la normatividad epistémica bajo el nombre de ‘criterio de verdad’. La discusión epistemológica del periodo helenístico consistía en responder a la pregunta de si alcanzar la verdad por medio del conocimiento era posible y si sí lo era, de qué manera discriminar entre casos genuinos de conocimiento y casos fallidos¹⁹. Los criterios de verdad se entienden como reglas o medios de discriminación contra los que se evalúan las opiniones o creencias de un sujeto para decidir si tal cuenta como un caso genuino de conocimiento o no. Son, en otras palabras, los jueces del actuar epistémico de los sujetos. En el caso de Epicuro, el hedonismo que caracteriza su propuesta filosófica afecta directamente sus criterios de verdad, de modo que un método para evaluar la corrección de una creencia es, en ciertos casos, si genera satisfacción o un efecto emocional positivo en el sujeto. Esta idea (de que una creencia apropiada es aquella que genere bienestar anímico en un sujeto) salta a primera vista como una tesis epistemológica atípica y bastante difícil de sostener. No obstante, si se analizan con atención los fragmentos en los que se discute el tema

¹⁹ Para una introducción al tema del criterio de verdad en la Antigüedad, cfr. Striker (1997a).

de los criterios de verdad para Epicuro y si se analizan los casos que él considera paradigmáticos, esta idea parece más plausible.

En un primer momento se puede pensar que una evaluación epistémica que considere las afecciones de un sujeto para calificar su actuar epistémico es completamente contraria a cualquier forma de veritismo. Las afecciones de los individuos no son, bajo una comprensión estándar, actitudes que persigan la verdad o que estén relacionadas con la verdad de alguna manera relevante. Y en mi discusión del trabajo de Kornblith quedó claro que por mucho que queramos tener en cuenta los deseos de los sujetos, la verdad tiene que aparecer en algún momento como garante de éxito de las labores perseguidas. ¿Tiene, pues, algún tipo de validez la propuesta de Epicuro?

Mi objetivo en esta sección es demostrar que la propuesta de Epicuro es compatible con un veritismo como el evidencialista solo que no restringe la normatividad de la creencia exclusivamente a la evidencia a favor de la verdad o falsedad de las proposiciones. Su propuesta implica cierto grado de veritismo más el componente afectivo que aporta el hedonismo, que además se aplica solo en casos muy concretos de la investigación filosófica. Para darle sentido a la propuesta de normatividad de Epicuro debo en un primer momento reconstruir su teoría epistemológica de manera clara y sucinta. Veremos que Epicuro defiende una forma de evidencialismo que es compatible y tiene rasgos en común con versiones posteriores de teorías empiristas que son fácilmente aceptadas hoy en día. Tras esta presentación general de este modelo epistemológico discutiré un caso específico en el que se hace patente de qué manera considera Epicuro que la normatividad epistémica se ve afectada por las consideraciones acerca de los estados afectivos del sujeto, más específicamente, con respecto al placer. En varios lugares, Epicuro defiende la tesis de que hay ciertos fenómenos

de vital importancia para los sujetos de los que se tiene poca evidencia empírica. La suspensión del juicio, que sería la actitud epistémica recomendable para el evidencialista en casos de poca evidencia, no puede ser la opción más racional en estos casos si se tiene en cuenta el objetivo inicial por el que se llevó a cabo tal investigación. Al presentar y discutir estos casos específicos, espero dejar claro cómo la filosofía epicureísta entiende que la normatividad ética triunfa o supera la normatividad epistémica.

a) Los criterios de verdad para el epicureísmo

En la primera parte de la *Carta a Heródoto*, resumen de las tesis físicas y de la epistemología en general del epicureísmo, Epicuro prescribe cuál es el proceso adecuado para llevar una investigación a feliz término:

En primer lugar, Heródoto, es necesario haber captado lo que subyace a las palabras, de modo que nos sea posible juzgar las cosas opinadas, investigadas o discutidas refiriéndolas a esto, y que, al hacer una demostración, no se nos vayan todas las cosas de manera confusa hasta el infinito o tengamos palabras vacías. Pues es necesario que con respecto a cada palabra sea captada con claridad su primera noción y que no se necesite una prueba posterior, si hemos de tener a lo que referir lo investigado, discutido u opinado. Luego con respecto a las percepciones es necesario observarlas completamente, es decir, de manera general a las [impresiones] presentes aprendidas directamente ya sea por la razón o por cualquiera de los criterios, del mismo modo también con las pasiones actuales, de modo que tengamos algo frente a que interpretar lo no evidente y lo que aún espera evidencia. (*Ep. Hdt.* 37-38)²⁰

De este fragmento se han extraído los tradicionales tres criterios de verdad para Epicuro. Ya Diógenes Laercio los numera así: “En *El Canon* dice Epicuro que los criterios de verdad son las percepciones (αἰσθήσεις), las preconcepciones (προλήψεις) y las afecciones (πάθη)” (DL. 10.31). La propuesta normativa de Epicuro se puede resumir de la siguiente manera. Toda creencia debe ser confrontada con tres criterios para pasar como conocimiento: las

²⁰ Los textos de Diógenes Laercio y Epicuro son de traducción propia. En el apéndice están disponible los textos originales en griego.

preconcepciones, la percepción y las afecciones. La primera de estas, la preconcepción, es una suerte de contenido mental aprehendido por la constante relación con la experiencia con el mundo. Funciona como una suerte de definición de los conceptos a discutir o al menos las intuiciones sobre tales conceptos que aseguran que las discusiones se den sobre la misma materia²¹. De modo que toda creencia debe ser enfrentada a las nociones más básicas que todos compartimos con respecto a los conceptos que las componen, algo muy similar a lo que hacen los filósofos contemporáneos con las intuiciones.

En segundo lugar, las creencias deben confrontarse con la percepción; y más específicamente, con la evidencia que proveen los sentidos. Epicuro defiende una tesis empírica del conocimiento pues afirma que todas las percepciones son verdaderas y que son nuestra principal fuente de conocimiento. Finalmente, las creencias deben enfrentarse a las afecciones del sujeto, de modo que una evaluación positiva deba implicar una respuesta afectiva positiva del sujeto, entendida como un caso de placer. En lo que sigue, discutiré los supuestos que sustentan la percepción y las afecciones como criterio, y presentaré el caso a favor del tercer criterio, que es el problemático en este trabajo. El primer criterio, las preconcepciones, no será aquí discutido, aunque es lo suficientemente problemático como para merecer atención filosófica.

²¹ Desafortunadamente, con respecto a las preconcepciones casi poco o ningún estudio se ha realizado. La definición más útil con la que contamos es la de Diógenes Laercio: “Definen (los epicureistas) la preconcepción como si (fuera) una aprensión, o una opinión recta, o un pensamiento, o un concepto universal almacenado, es decir, un recuerdo de lo que ha aparecido muchas veces desde fuera. Por ejemplo, “ese tal es cual hombre”; así apenas se dice ‘hombre’ en seguida, a través de la preconcepción, su imagen se comprende, ya que las percepciones van primero. Por lo tanto, lo que primeramente subyace a todos los nombres es evidente, por lo que no iniciaremos una investigación si no captamos antes esto.” (DL. 10.33)

b) La percepción como criterio de verdad

La tesis de las percepciones como criterio de verdad tiene un fuerte enraizamiento metafísico en el atomismo de Epicuro. Aunque el atomismo tiene problemas interesantes que valdría la pena explorar, a la vez de tener consecuencias éticas importantes para la filosofía de Epicuro, aquí me limitaré a exponer sus líneas fundamentales y explicar su relación con la epistemología.

El epicureísmo postula la existencia de pequeños elementos invisibles e indivisibles (átomos) que funcionan como elementos constitutivos de todo aquello que existe. Estos elementos se distribuyen a lo largo del vacío, juntándose y relacionándose de manera mecánica (*Ep. Hdt.* 43-44). El atomismo surge como una respuesta a argumentos teológicos de la filosofía antigua, pues dado que todo lo que existe está compuesto por los mismos elementos, no es posible establecer ningún tipo de jerarquía ontológica a la manera de Aristóteles²². Otra consecuencia del atomismo es que no supone que haya un origen del universo, pues para Epicuro el universo es infinito tanto temporal como espacialmente (cfr. *Ep. Hdt.* 41-42; 60), ni que haya una explicación teleológica de la existencia: la realidad es así por mero accidente, los elementos chocaron de modo que todo surgió tal y como lo vemos pero no es necesario que así sea y es posible que sea de cualquier otro modo, no hay por lo tanto un fin último al que tienda toda la existencia. Finalmente, este atomismo también tiene consecuencias en la psicología y en la filosofía de la percepción. Para Epicuro, el alma no es más que un cúmulo peculiar de átomos dentro del cuerpo y la muerte no es sino la desagregación de los átomos de un cuerpo vivo (*Ep. Hdt.* 63-67). No hay que temer por el

²²Cfr. Morel (2009), el trabajo más reciente y claro acerca del atomismo epicúreo y sus consecuencias.

destino de nuestra alma tras la muerte, pues esta nada más es un grupo de átomos que tras la muerte se redistribuirá en el universo²³.

Íntimamente relacionado con lo anterior, y más relevante para el asunto que aquí quiero señalar, es el empirismo epistemológico que su posición implica. Si todo en la naturaleza consiste de átomos, su conglomeración y su movimiento en el vacío, también el conocimiento y la percepción deben poder explicarse en términos de movimientos atómicos. Como estos movimientos responden a la naturaleza mecánica de los átomos, la información que recibe el aparato perceptivo es lo suficientemente segura para fungir como fundamento del conocimiento. Así entendida, su filosofía de la percepción resulta, al menos formalmente, también similar a la contemporánea: los átomos del mundo chocan con los sentidos del cuerpo causando una reacción que envía la información del mundo a la parte central del alma, la mente, encargada de las operaciones cognitivas de orden superior. Después de percibido el mundo, la mente emite un juicio con forma proposicional, llamado “opinión”, que describe el estado de cosas percibido de modo que la percepción de una manzana produce la proposición “frente a mí tengo una manzana” (DL 10.32-34)²⁴. Esta idea se conoce en la bibliografía como la tesis de la verdad de todas las impresiones y tiene no pocos problemas interpretativos.

El principal problema consiste en que la tesis se ha transmitido así, con el nombre de “verdad de todas las sensaciones”²⁵. En los textos epicúreos, no obstante, se lee únicamente

²³ Para profundizar en la naturaleza atómica del alma, cfr. Everson (1999) y sus consecuencias éticas, cfr. Gill (2009).

²⁴ Asmis (2009) ofrece un análisis detallado del proceso de la percepción en Epicuro y trata de resolver muchos de los problemas que su teoría puede implicar.

²⁵ Esta tesis aparece explícitamente formulada en varios lugares del corpus antiguo: Diógenes Laercio 10.38, Sexto Empírico *Contra los profesores* 7.203, 8.9, 9.9; Plutarco *Contra Colotes* 1109a, por citar los más clásicos. Académicos contemporáneos aún discuten el tema con este nombre, ejemplo de esto son Striker (1997b) en

que las percepciones son criterio de verdad, aquello con lo que debemos confrontar nuestras opiniones si queremos tener conocimiento: en la *Carta a Heródoto* 38 Epicuro nada más dice que hay que referir a las sensaciones toda opinión que nos formemos, mientras que la Sentencia número 23 dice que: “Si te enfrentaras a todas las sensaciones, no tendrías ningún referente frente al cual juzgar ni siquiera lo que dices que es falso”. La idea detrás de esta tesis es que no es posible hablar de cosas verdaderas ni falsas si no hay contra qué contrastar aquello que llamamos verdadero o falso. Aun así, la tradición ha insistido en decir que para Epicuro las sensaciones son siempre verdaderas y ha sido este el blanco de las principales objeciones contra el epicureísmo.

Asegurar que las percepciones son siempre verdaderas implica suponer que éstas tienen un contenido proposicional susceptible de valor de verdad y esto entra en conflicto con un apartado en el que Diógenes Laercio asegura que las percepciones son “irracionales” (10.31) (ἄλογοι en griego, algo así como carentes de cualquier contenido discursivo) y con la idea ya expuesta de que las sensaciones son simplemente movimiento atómico, sin contenido conceptual de algún tipo. Varios teóricos han tratado de dar sentido a esta aparente contradicción y ofrecer una interpretación de “verdad” que no sea conflictiva: Striker (1997a) afirma que lo verdadero no son las percepciones sino las proposiciones que se usan para describir el contenido representacional de la percepción; Taylor (1980), por su parte, propone entender “verdadero” como “existente”, de modo que la tesis nada más diría que todas las percepciones son reales; y Vogt (2016) prefiere entender “verdadero” en un sentido fáctico, es decir, que así como el conocimiento siempre es de cosas verdaderas, así también la

“Epicurus on the truth of sense impressions”, Taylor, (1980) en “All perceptions are true” y Vogt (2016) en “All Sense-Perceptions are True: Epicurean Responses to Skepticism and Relativism”.

percepción siempre es de algo existente tal como se presenta y, por lo tanto, tiene siempre el mismo valor de verdad. El problema con las interpretaciones de Striker y de Vogt es que suponen que las percepciones tienen contenido proposicional de algún tipo y exigen que la teoría epicúrea explique cómo se obtiene tal contenido a partir del movimiento de átomos. Lamentablemente, las fuentes con las que contamos hacen de esta tarea algo imposible. Sus interpretaciones exigen demasiada precisión a una teoría que pretende ser más bien intuitiva y simple. Por su parte la interpretación de Taylor trivializa demasiado el asunto, pues nadie negaría que las sensaciones sean reales o existentes. Esto además no explica en qué sentido las sensaciones son el fundamento del conocimiento.

Es esencial, no obstante, entender cómo funciona la percepción en Epicuro pues, como expondré en lo que sigue, la principal (aunque no única) fuente de normatividad epistémica, que es el tema que nos interesa en este trabajo, son las percepciones. Considero que la mejor manera de entender la naturaleza de las percepciones sin tener que preocuparse por si tienen contenido proposicional o no es simplemente afirmando que Epicuro sostiene que las percepciones son tal como se presentan. Es decir, que la apariencia de las percepciones se corresponde a cómo son: lo que vemos es de hecho así, el efecto de un movimiento atómico con determinadas características que sucede de manera fiable. Esta interpretación es coherente y explica en qué sentido Diógenes Laercio afirma que son irracionales y a la vez explica el poder normativo que tienen las percepciones que afirma la Sentencia 23: toda proposición que verse sobre el mundo debe confrontarse con lo que es de hecho el mundo para así definir si es verdadera o no. Las percepciones tienen autoridad de juez a la hora de adscribir un valor de verdad y son en ese sentido irrefutables, pues nos ofrecen información acerca del mundo (no en forma precisamente proposicional) por medio

de un proceso que es el más fiable dada la conformación atómica del mundo y de nuestros cuerpos. Esta interpretación también es coherente con una cualidad propia de la percepción que ha sido traída a colación siempre que se discute el empirismo, a saber, la falibilidad de la percepción.

A primera vista, afirmar que todas las percepciones son verdaderas, entiéndase como se entienda el “verdaderas”, parece intuitivamente falso. Muchas veces los sentidos nos engañan y nos hacen ver cosas que de hecho no son así, y esto lo hemos experimentado todos. La teoría de Epicuro es inmune a esta objeción pues el error está en la opinión que se forma a partir de la sensación y no en la sensación misma (cfr. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 7.206-210). Tomemos el clásico ejemplo de la vara bajo el agua. A primera vista, podría pensarse que la opinión que debemos asociar a esta percepción es “la vara está doblada”. No obstante, sabemos que tal proposición es falsa porque de hecho la vara no se dobla sino que es por la refracción de la luz que así aparece. La mejor manera de aclarar esto es por medio del sentido del tacto: si tocamos la vara confirmaremos no sólo que ésta sigue siendo recta sino que también nuestra mano se ve torcida bajo el agua. Los sentidos, dice Epicuro, no tienen primacía unos sobre otros (DL 10.31): a cada cuál le corresponde percibir cualidades distintas de los compuestos atómicos. De esta manera, tenemos la posibilidad de confirmar o refutar las apariencias. La proposición adecuada a la percepción es “la vara parece estar doblada” y esto es coherente con la idea de que las percepciones son tal como se presentan. Aunque no esté doblada, el efecto de refracción de la luz hace que la imagen que recibamos sea esa. El error consiste en apresurarnos a pasar de la apariencia de la vara a una descripción de esta. El error está en la opinión que nos formamos a partir de las sensaciones

y no de las sensaciones mismas, pues hay que recordar que éstas son irracionales, en el sentido en que la información que nos ofrece no es discursiva o proposicional.

Ciertamente esta teoría requiere explicar de qué manera las percepciones ofrecen fundamento a las proposiciones sobre el mundo que de ellas obtenemos. Si su contenido no es proposicional pero a la vez es aquello a lo que enfrentamos nuestras tesis para saber si son verdaderas o no, es necesario explicar en qué momento o bajo qué mecanismo se produce el paso de cualquiera que sea el contenido propio de la percepción a la formación de proposiciones verdaderas. Los fragmentos con los que contamos no nos dan ningún indicio al respecto, y tal vez para la época la discusión no se diera con el nivel de especificidad en el que la discusión se da hoy en día; ciertamente tampoco contaban con la cantidad de evidencia empírica que las ciencias de la percepción han aportado al debate. No obstante, la teoría de Epicuro no deja de tener un gran poder intuitivo que le confieren un grado de aceptabilidad en la filosofía contemporánea: es suficiente con decir que para la filosofía de Epicuro las percepciones son una fuente fiable de creencias y por eso recurrimos a ellas para relacionarnos con el mundo. Por lo tanto, con respecto a este criterio, la teoría de Epicuro no parece enfrentarse al veritismo que defiende Shah. De hecho, es bastante coherente con él: en contextos de investigación acerca del mundo las sensaciones son fuentes de normatividad epistémica pues en muchos consideramos que la evidencia empírica es la que mejor fundamento pueden dar a nuestras creencias. ¿Dónde entran, pues las consideraciones acerca del placer o el dolor que las creencias pueden generar en los sujetos y cómo esto afecta la normatividad de la creencia?

c) El placer como criterio de verdad

El proyecto filosófico epicúreo tiene, al igual que las demás escuelas helenísticas, un fundamento ético preponderante. El objetivo de su filosofía es proveer de tranquilidad al alma humana. La investigación científica se ve enmarcada en este proyecto terapéutico también, de modo que se explica en términos de este objetivo. Dice Sexto Empírico que para Epicuro “la filosofía es una actividad que, mediante argumentos y razonamientos, nos procura la vida feliz” (*Contra los dogmáticos* 11.169). Dado que el estudio de la naturaleza, la física, es parte de la filosofía, los criterios de verdad del modelo epicúreo capturan este objetivo de la investigación: la creencia persigue la verdad porque la verdad ofrece seguridad ante la incertidumbre, que genera displacer²⁶. Ahora bien, no todas las creencias o investigaciones científicas son susceptibles de evaluación afectiva: averiguar si la vara debajo del agua está torcida o no y por qué lo parece es, en la mayoría de los casos, una pregunta indiferente para los intereses afectivos de los sujetos. Epicuro entiende esto, por lo

²⁶ Es legítimo pensar que no siempre la verdad pueda asociarse con el placer y la falsedad con el displacer, pues hay casos en que la verdad puede ser muy dolorosa y por lo tanto los sujetos la eviten, como sucede con el caso del marido traicionado discutido anteriormente. Incluso es bastante debatible si de hecho los sujetos hallen placer en el conocimiento. El hecho de que los que estudiamos filosofía encontremos placer en el conocimiento no implica que todos los seres humanos lo hagan. Por lo anterior, vista como una tesis psicológica, pareciera que la propuesta de Epicuro carece de fundamento. No obstante, en el caso de Epicuro, y de la filosofía antigua en general, la asociación entre conocimiento y placer es un presupuesto recurrente. Aristóteles inaugura su *Metafísica* con la frase que mejor sintetiza esta posición “Todo hombre por naturaleza desea conocer” (980a) y esta suposición está presente de alguna manera en todas las escuelas antiguas, incluidos los escépticos. La mejor manera de entender esta asociación es que los filósofos antiguos reconocen cierto valor en el conocimiento y, dado su interés por encontrar herramientas para tener una buena vida, asocian el valor del conocimiento con un valor ético, además que les permite explicar la naturaleza inquisitiva del hombre. Así pues, la búsqueda del conocimiento encuentra un lugar importante o privilegiado en las discusiones acerca de la buena vida pues se considera que contribuye a, o es constitutivo de, una buena vida o de una vida feliz, dependiendo de la escuela. En el caso de Epicuro, al haber una conexión entre placer (entendido de una manera determinada, como se verá más adelante) y felicidad, es de esperarse que el conocimiento aporte de alguna manera al placer. En este sentido, cuando Epicuro afirma que la verdad es preferible porque nos produce placer, y la falsedad ha de evitarse porque nos produce displacer, hemos de entender no que cada caso específico de una proposición verdadera deba generar placer, sino más bien que ha de desearse la seguridad que ofrece la verdad, en términos generales, dentro del proyecto filosófico de encontrar el mejor modo de vida.

que los casos en los que el placer realmente desempeña un papel normativo relevante son más bien pocos, específicamente tres:

Si el acecho de los fenómenos meteorológicos nunca nos hubiera molestado, ni la sospecha de la muerte y de cuándo nos suceda a nosotros, ni tampoco la falta de comprensión de los límites de los dolores y los deseos, entonces no habiéramos necesitado de la ciencia natural. (Epicuro *RS* 11)

En primer lugar está el desconocimiento de los fenómenos celestes, que pueden llevar fácilmente a argumentos supersticiosos y teológicos que afectan fácilmente la tranquilidad de las personas. En segundo lugar está la ignorancia acerca de la naturaleza del alma, que puede llevar a la creencia de su inmortalidad, lo que implica un terror desmedido hacia la muerte. Y finalmente, el desconocimiento de la propia naturaleza humana que puede causar dolor al ser humano por el simple hecho de desconocer sus propios límites. Dado que los anteriores tres temas son los causantes de mayor displacer para el epicureísmo, son estos tres los más importantes para la investigación científica:

En primer lugar, [recuerda que], no hay otro fin del conocimiento de los fenómenos celestes, ya sean tomados conectados con otras cosas ya sea pensados de manera autónoma, que precisamente la imperturbabilidad y convicción firme, e igualmente con el resto [del conocimiento]. (*Ep. Pyt.* 85)

En este punto es necesario entender qué es el placer para Epicuro. Bajo una lectura clásica del placer, se podría pensar que el hedonismo persigue la satisfacción constante de los deseos del ser humano. No obstante, la definición del placer en Epicuro es bastante peculiar, delimitando el placer al concepto de imperturbabilidad. En efecto, para Epicuro el placer se define en términos de la ausencia de perturbación, tanto en cuerpo como en alma:

Por tanto, cuando decimos que el placer es el fin, no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que residen en la disipación (...) sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni sentir perturbación en el alma. (*Ep. Mnc.* 131).

Las razones por las cuales Epicuro tiene esta definición de placer no son importantes en este trabajo²⁷, baste con decir en líneas generales que con ‘placer’ Epicuro se refiere a las condiciones más favorables para el desarrollo de una vida feliz y que esta idea está asociada a un estado de tranquilidad que debe perseguirse, pues es la meta de la naturaleza humana bajo la concepción epicúrea (cfr. *Ep. Mnc.* 128). Ahora bien, dentro del contexto atomista y materialista de la filosofía Epicúrea, cuando se habla de ‘naturaleza humana’ se está hablando del organismo material que compone a cada ser humano, es decir los átomos que forman el conjunto de cuerpo y alma²⁸. Placer y dolor deben entonces entenderse como afecciones propias de este conjunto atómico, como de hecho se ve en el pasaje anterior: el placer se entiende como la ausencia de dolor en el cuerpo y de perturbación en el alma. Lo anterior demuestra una distinción propia del epicureísmo, a saber, que hay dolores y placeres propios de alma distintos a los del cuerpo, aunque ambos sean compuestos atómicos²⁹. Lo que comparten ambos, en términos generales, es que el dolor implica un desarreglo atómico anormal que impide el funcionamiento regular de los cuerpos mientras que el placer es la reorganización del compuesto atómico hasta llegar al punto de la ausencia total de perturbación, de ahí que el placer sea identificado con la ausencia de dolor³⁰. Lo anterior

²⁷ No obstante, ha sido de interés para varios autores su estudio, en especial por lo atípica de su propuesta. Ya desde la Antigüedad Cicerón identificó que la definición epicúrea del placer es contraria a nuestras creencias básicas acerca de lo que este es, a saber, la satisfacción de deseos especialmente referidos a la carne (*De fin.* 2.6, 2.9). García Gual (1981, 162), Hossenfelder (1993) y Striker (1993) aporta cada uno interpretaciones distintas de por qué el placer en Epicuro está definido en términos de imperturbabilidad.

²⁸ En efecto, y como ya se mencionó antes, para Epicuro el alma (o en términos más contemporáneos, la mente) es solo una cuerpo que ‘se mueve’ dentro del cuerpo humano y que es el responsable de la sensación, el movimiento y de las facultades cognitivas de orden superior. Para una explicación pormenorizada de la naturaleza del alma y su funcionamiento revisar *Ep. Hdt.* 63-ss y Lucrecio, *De rerum natura* 2.408ss.

²⁹ La principal diferencia es su duración, según afirma Diógenes Laercio en 10.137: los dolores del alma son más duraderos que los del cuerpo, tal vez debido a que aquello que puede causar un dolor en el alma (un recuerdo, una creencia, o cualquier contenido ‘mental’) dura más que lo que causa un dolor en el cuerpo (un cuchillo, un virus, o cualquier otro cuerpo). Cfr. con Epicuro *RS* 18.

³⁰ Esto se puede extraer de la explicación de cómo operan el dolor y el placer a nivel atómico descrito en Lucrecio 2.963-966.

supone que las creencias, los pensamientos, los argumentos, los recuerdos y demás contenidos que podríamos considerar mentales pueden causar un desarreglo atómico en el alma (lo que causaría dolor) o, inversamente, corregir cualquier perturbación existente³¹.

En este sentido, al decir que para Epicuro el placer es un criterio epistemológico para discernir entre proposiciones verdaderas y falsas debemos entender que un estándar a partir del cual debemos evaluar ciertos procesos de formación de creencias es cuánto aporte a la consecución de cierto estado atómico que se considera deseable por otras razones³². Es necesario saber que este criterio solo entra a funcionar en casos en los que la investigación científica trate sobre temas que son de vital importancia para el sujeto, pues se supone que estos temas son los más capaces de causar dolor en el alma. Para el epicureísmo estos temas son tres, específicamente. No obstante, a ojos de un lector contemporáneo es posible que el movimiento de los astros o la naturaleza inmortal del alma no se presenten como temas de vital importancia, en especial si se considera que los avances científicos y tecnológicos han permitido saldar tales cuestiones que ya no nos generan angustia. Esto no implica que, ciertamente, no haya sujetos cuya felicidad dependa de saber si el alma es inmortal o si la

³¹ Es famoso el pasaje que cita Diógenes Laercio de una carta que escribió Epicuro antes de morir en la que cuenta cómo el recuerdo de una conversación amistosa es lo suficientemente poderoso como para tener efecto en un desarreglo atómico del cuerpo: “Pasando la feliz y, a la vez, última jornada de la vida, te escribo estas líneas. Las afecciones de la estranguria y la disentería me han seguido acosando sin aflojar su extrema violencia; pero a todo ellos se enfrenta el gozo del alma al recordar las conversaciones que tuvimos” (DL 10.22). También Epicuro es explícito al decir que un ‘cálculo racional’ puede calmar una preocupación del alma “el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección y evitación (...) extirpa las opiniones de las que procede la más grande perturbación que se apodera del alma” (*Ep. Mnc* 132).

³² Aquí de nuevo es posible pensar que no toda proposición verdadera puede generar placer, en especial en casos en que las verdades sean sobre cuestiones dolorosas para la vida del hombre; e inversamente, que no toda mentira es dolorosa, pues es posible pensar en mentiras piadosas. No obstante, la tesis de Epicuro debe entenderse en gran escala, de modo que aunque localmente ciertas mentiras o verdades no causen el efecto emocional correspondiente, en el conjunto total de las proposiciones verdaderas sí deben aportar de alguna manera con el bienestar general del sujeto (Cfr. nota 26).

muerte es algo doloroso, en especial si estamos hablando de seres humanos del común y no de filósofos ni científicos expertos.

El caso es que, fuera de las determinaciones circunstanciales del momento histórico en el que la filosofía de Epicuro nació y se desarrolló, lo que quiero resaltar es cómo el modelo epistemológico de esta escuela es consciente de que las investigaciones científicas se circunscriben dentro de un marco ético general. Esta postura filosófica identifica las razones por las que la investigación en general tiene sentido, e identifica también casos específicos en los que esta motivación tiene un gran peso a la hora de definir los criterios de evaluación del actuar epistémico de los sujetos. Ahora bien, ¿cómo se traduce esta propuesta en casos concretos? ¿Qué quiere decir que hay que tener en cuenta la motivación ética de la investigación en la evaluación del desempeño de los sujetos en casos específicos de investigación científica a la hora de definir si una proposición investigada es verdadera o falsa? A continuación expondré un caso muy importante para la filosofía de Epicuro en el cuál se hacen patentes las motivaciones atrás explicadas.

Como ya dije, los fenómenos celestes son un ámbito especial de la investigación científica porque tiene la posibilidad de causar mucha inquietud en los seres humanos y, específicamente para el momento histórico de Epicuro, de ellos se tiene bastante poca evidencia empírica para explicar su naturaleza. Bajo condiciones ‘normales’, la falta de evidencia implicaría una actitud epistémica cautelosa para que los sujetos no afirmen algo que no esté lo suficientemente apoyado por la evidencia. Es decir, en casos en los la evidencia en favor de la verdad es el único criterio o norma a seguir, la suspensión del juicio es la actitud epistémica más recomendable o racional. Pero, por ser estos los casos en los que se hace más patente el sentido que la investigación y la búsqueda de conocimiento tiene

para las personas, la norma de la evidencia es insuficiente y entra a regir una normatividad de tipo ético, de modo que lo recomendable es otra actitud que a la luz de la norma de la evidencia no es recomendable. Veamos de qué se trata.

d) La tesis de las múltiples explicaciones

En la *Carta a Heródoto*, resumen de las tesis relevantes para la física, y en la *Carta a Pitocles*, resumen de las tesis relevantes para la meteorología, Epicuro expone y defiende una postura epistémica que pretende exhibir el triunfo de la normatividad ética sobre la normatividad de la evidencia y que llamaré la tesis de las múltiples explicaciones. Esta tesis dice, de manera general, que los fenómenos astronómicos, dada su naturaleza, no deben ser explicados de una sola manera sino de cuántas maneras sean posibles conforme éstas se ajusten al contenido de la evidencia sensible³³. Esto quiere decir que si, por ejemplo, tenemos tres maneras distintas de explicar el movimiento de una estrella, siendo estas tres explicaciones coherentes con lo que percibimos por medio de la vista, no debemos preferir ninguna sobre otra, ni suspender el juicio, sino creer que cualquiera de las tres puede ser igual de verdadera y aceptar las tres explicaciones como respuesta a la pregunta por la razón del movimiento de tal estrella.

³³ En un sentido estricto, las posibles maneras de explicar un fenómeno que se ajusten a la evidencia empírica pueden llegar a ser demasiadas, o incluso infinitas, de modo que no sea posible a la mente humana realmente tenerlas todas en mente. La afirmación de Epicuro debe entenderse de más moderadamente. Afortunadamente, de los textos de Epicuro (*Ep. Pyt*) y de los posteriores adeptos a la escuela, en especial Lucrecio (S. I a.C.) (*De rerum natura* 5 y 6), conservamos un registro, aunque presuntamente resumido, de cuáles eran las múltiples explicaciones consideradas válidas bajo la luz de la evidencia empírica y la ciencia de su tiempo. En promedio, para cada fenómeno, hay al menos tres explicaciones. En algunos casos son más y en otros se reducen al menos hasta dos, de modo que se cumpla con la restricción de tener varias y no preferir ninguna. La cantidad y el tipo de explicación a veces puede variar en Lucrecio, aunque generalmente vienen con más detalle. Los fenómenos astronómicos explicados incluyen también fenómenos que hoy en día no consideramos completamente astronómicos sino, más bien, meteorológicos: a la explicación del movimiento de los astros, los eclipses y las salidas y puestas de sol, también se le suman varias explicaciones de los vientos, las lluvias, tormentas, ciclones, la aparición del arcoíris, el hielo y la nieve, entre otros. Un trabajo bastante pormenorizado que analiza la estructura del argumento de las múltiples explicaciones a la luz de la filosofía antigua, tanto en Epicuro como en Lucrecio, es el de Hankinson (2013).

En lo que sigue, citaré el apartado más detallado que conservamos acerca de esta tesis para luego comentarlo detalladamente

(I) En cuanto a los fenómenos celestes, respecto al movimiento de traslación, solsticios, eclipses, la salida y la puesta de los astros, y los fenómenos semejantes, hay que pensar que no suceden por obra de algún ser que los distribuya, o los ordene ahora o vaya a ordenarlos, y que a la vez posea la beatitud perfecta unida a la inmortalidad. [...] De ahí que es necesario opinar que esa regularidad y ese movimiento periódico se realizan de acuerdo con las implicaciones originarias de los mismos compuestos orgánicos desde el origen del universo.

(II) Es más, debemos pensar que es tarea propia de la ciencia física el investigar con precisión la causa de los fenómenos más importantes, y que la felicidad está basada precisamente en el conocimiento de los fenómenos astronómicos, en cómo sea la naturaleza de las cosas observadas en relación a tales fenómenos y cuantas otras cosas que contribuyan a la exactitud de este conocimiento.

(III) Además, en tales casos no es posible aceptar que sucedan por varias causas distintas ni que puedan ser de otro modo, sino que, sencillamente, hay que pensar que en la naturaleza inmortal y feliz no cabe ningún motivo de conflicto o perturbación. Tal cosa le es posible al entendimiento aprenderla sin más.

(IV) Pero lo que ha caído bajo la investigación [de estos fenómenos], nada hay en su conocimiento que lleve a la felicidad; sino que, cuantos están bien informados al respecto, pero ignoran la naturaleza de los cuerpos celestes y cuáles son las causas fundamentales de tales fenómenos, tienen los mismos terrores que si desconocieran aquellos datos. [...]

(V) Por eso, pues, en caso de que encontremos varias causas de los solsticios, de las puestas, salidas, eclipses, y de los fenómenos semejantes, como también en los asuntos de detalle, no hay que pensar que el tratamiento de esto no ha logrado una precisión suficiente para contribuir a nuestra serenidad y felicidad. De modo que, considerando de cuántas maneras ocurre un hecho similar a nuestro lado, conviene investigar las causas de los fenómenos celestes y de todo aquello que está más allá de nuestra experiencia. [...] Si sabemos que puede ser que algo ocurra de este modo determinado, con conciencia de que puede suceder de varios modos, estaremos tranquilos, tanto como si supiéramos que es efectivamente así. (*Ep. Hdt.* 76-80)³⁴

³⁴ La numeración dentro del texto es mía.

Como ya expliqué, la motivación principal de esta filosofía es la consecución de la felicidad. Esto se hace evidente en el numeral (I) en el que se explica la motivación detrás de esta tesis mientras que en el apartado (II) se explica por qué ésta tesis ha de aplicarse estrictamente a los fenómenos astronómicos. Epicuro, dado su contexto filosófico y científico, reconoce que lo más difícil de explicar, dadas las limitaciones perceptivas humanas y las limitaciones materiales y técnicas de la ciencia de su momento, son aquellas cosas de las que se tiene poca evidencia perceptiva. Esta falta de evidencia abre la puerta a las explicaciones de tipo teológico o mitológico que explican el movimiento de los astros con historias de dioses o seres que tiene poder sobre el destino de la vida humana³⁵. Este tipo de explicaciones asocian los movimientos de los astros a consecuencias que implican compromisos éticos con las personas. Pensemos en un ejemplo que aún hoy en día puede ser relevante para un grupo de personas considerable.

Hoy en día hay quienes consideran que la posición de los astros a la hora del nacimiento de una persona afecta directamente el destino de ésta. Estas personas se identifican, por ejemplo, con un signo zodiacal que se asocian con la distribución de los planetas en el cielo en el momento del nacimiento. Con ayuda de cartas astrales y expertos en el tema, estas personas toman decisiones basadas en la influencia de los planetas en su destino. Posiciones similares han abundado a lo largo de la historia humana y hacen parte de los sistemas teológicos más importantes de la historia: la identificación del paraíso y el

³⁵ La explicación es sencilla: la incertidumbre abre espacio para explicaciones mitológicas. “Además de esto, es necesario entender lo siguiente: la mayor perturbación de las almas humanas surge de creer que éstos (cuerpos celestes) son seres felices e inmortales, y que, al mismo tiempo, tienen deseos, ocupaciones y motivaciones contrarios a esa esencia; y también en el temor a algún tormento eterno, y en la sospecha de que exista, como en los mitos; o bien en la angustia ante la insensibilidad del morir, como si ésta existiera para nosotros; y en el hecho de que padecemos tales cosas no por opiniones, sino por permanecer irracionales, de modo que, si el hombre no se forma opiniones con respecto a esto, soportará la misma y amplia perturbación que el que no define los límites de estas cosas” (*Ep. Hdt* 81).

refugio de las almas con el cielo en el cristianismo, las distintas concepciones astronómicas de los pueblos mesoamericanos o de las tradiciones orientales más ancestrales, la postulación de un quinto elemento del que están compuestos los astros ubicados en la región supralunar y que son el fundamento de la física y la astronomía aristotélica y un largo etcétera que demuestran que tales explicaciones son un resultado bastante probable en culturas que no logran explicar a partir de evidencia empírica la naturaleza de estos fenómenos.

La propuesta de Epicuro consiste en presentar explicaciones de estos fenómenos en los que no entren argumentos del tipo supersticioso y que no comprometan la tranquilidad de las personas. Es decir, explicaciones en las que el movimiento de los astros no tenga relación causal alguna con el destino o la vida de los hombres. En esto, su filosofía resulta bastante cercana a la concepción científica contemporánea: él apela a la evidencia empírica y a explicaciones del tipo mecánico que no impliquen suposiciones de otro orden a la hora de dar cuenta del movimiento natural de los objetos en el mundo y que no conlleven escalas ontológicas elaboradas ni dependencias causales que emanen de una divinidad perfecta, ni nada por el estilo. Esto lo logra, como ya explique, atendiendo a la norma de la evidencia propia del veritismo que él construye a partir del atomismo y del empirismo.

Lo que hace interesantes a los fenómenos astronómicos para el caso de este modelo filosófico es que por su naturaleza la evidencia de la percepción que de ellos podemos obtener es bastante escasa e insuficiente para dar una respuesta determinada a la investigación. Literalmente solo los podemos ver pero no tocar (ni oír, oler o probar). En estos casos, lo racional sería limitarnos a la evidencia que tenemos y si no es conclusiva, suspender el juicio. No obstante, como vimos en el apartado (I), estos fenómenos tienen un peso emocional fundamental que vale la pena tener en cuenta. Suspender el juicio sería dejar a la deriva algo

que es realmente importante para los sujetos, según supone Epicuro. ¿Hay alguna manera de computar este valor para seguir siendo agentes racionales? La propuesta de Epicuro aboga por que es imposible no dar respuesta a la pregunta que anima la investigación y que por ende debemos buscar otra fuente de normatividad complementaria.

En el caso de los fenómenos astronómicos hay que recurrir a normas de otro orden distinto al evidencial a falta de evidencia perceptiva que nos pueda ayudar a dirimir la cuestión. En el apartado (I) se hace evidente esto cuando se apela a que toda explicación de estos fenómenos deba referirse a la naturaleza de sus elementos constitutivos, a saber, el movimiento atómico. Ha de esperarse que las explicaciones que se den en términos de movimiento atómico se ajusten a las pocas percepciones que de ellos tengamos. A partir de lo anterior se explica por qué en el apartado (II) se hace énfasis en que el trabajo de la física se especialice en el estudio astronómico: los fenómenos de mundo más inmediatamente cercano pueden explicarse fácilmente mientras que los fenómenos celestes son más complejos e implican preocupaciones más profundas, por así decirlo. En otras palabras, dado que el objetivo de la filosofía y de toda investigación científica es la consecución de la felicidad, debemos entonces restringir la investigación filosófica y científica a aquello cuyo desconocimiento puede causarnos infelicidad. Es esencial entender que en estos casos hay una conexión necesaria entre conocimiento y felicidad y que la investigación filosófica no se persigue por sí misma.

El numeral (III) introduce una precisión que es necesario hacer: aunque pueda resultar difícil o imposible comprobar empíricamente toda proposición referida a estos fenómenos, hemos de suponer que sea cual sea su explicación ésta debe responder a causas todas explicables en términos de movimiento atómicos, pues esto es lo único que de hecho existe,

y que debe ser coherente con la naturaleza de los fenómenos celestes que se suponen eternos y perfectos. Detrás de esta precisión se aloja el primer criterio de verdad mencionado anteriormente: la preconcepción. Además de la evidencia empírica y de los afectos, los sujetos deben tener en cuenta los significados comunes de los conceptos pues un principio necesario para que la investigación sea posible es que tengamos un terreno común sobre el cual discutir. La existencia de los átomos y el vacío, que son imperceptibles, se deriva de la experiencia continua con el mundo y son una preconcepción a la que necesariamente se llega y que todos comparten. Por lo tanto, es una premisa necesaria a la hora de entender la naturaleza de los fenómenos celestes (*Ep. Hdt.* 39-40). Igualmente, y muy en consonancia con el pensamiento griego, el movimiento de los cuerpos celestes se considera perfecto. Ambas cosas (el atomismo y la perfección del movimiento de los astros) debe conservarse a la hora de dar las múltiples explicaciones.

Lo anterior revela que la epistemología de Epicuro respeta, y se sirve, de principios lógicos o de derivación (que caerían dentro de la categoría de las preconcepciones). En este caso, lo que señala este apartado es que a pesar de que se den muchas explicaciones coherentes con la evidencia empírica estas nunca deben entrar en conflicto con las preconcepciones de los conceptos con que tratan. Así que no debe pensarse que las cosas de hecho ocurren o podrían ocurrir de múltiples maneras, sino que lo hacen por causas determinadas a las cuales no tenemos el suficiente acceso para definir las y que son compatibles con múltiples explicaciones.

Hechas todas estas precisiones, finalmente los numerales (IV) y (V) introducen la tesis de las múltiples explicaciones. El numeral (IV) es una afirmación histórica frente al avance de la investigación astronómica de su tiempo. Nada, según él, de lo que los expertos

en astronomía hasta el momento han investigado colabora con la búsqueda de exactitud a la hora de explicar tales fenómenos ya que ellos no atienden a los principios naturales que los componen (a saber, el movimiento de los átomos). Por esto, todas sus explicaciones aún llevan a la perturbación pues no ofrecen la seguridad que de eso fenómenos se debería conseguir. Esto último parece suceder por la multiplicidad de explicaciones que de hecho se pueden dar de un mismo fenómeno, lo que lleva en (V) a postular la tesis de manera explícita: ante esta posible multiplicidad de explicaciones que se ajusten a nuestras impresiones, es preferible que aceptemos como verdaderas todas aquellas que se ajusten a las impresiones en vez de preferir una, a falta de otro criterio que ayude a dirimir la cuestión.

Recordemos que hasta el momento la fuente de normatividad epistémica eran las impresiones. En el caso de los fenómenos celestes, como ya se vio, las impresiones no aportan evidencia conclusiva pues una misma impresión (la salida y la puesta del sol) puede explicarse efectivamente de distintas maneras (porque el sol gire alrededor de la tierra, porque la tierra gire alrededor del sol). ¿Qué debe hacer un agente epistémicamente responsable al enfrentarse a estas posibilidades? Elegir sólo una entre muchas resultará en todo caso un acto arbitrario: decidirse por la explicación heliocéntrica sobre las demás resulta igual de deliberado que decidirse por alguna explicación mitológica. Suspender el juicio frente a la falta de evidencia es solo adecuado si consideramos que la evidencia es el único juez posible, pero esta opción no es recomendable dada la necesidad de responder la pregunta por su valor ético. Aquí, por lo tanto, triunfa una fuente de normatividad epistémica superior: el placer o la felicidad, o como decidamos llamar al valor ético preferido. Ante la multiplicidad de explicaciones en el contexto de deliberación sobre un fenómeno que le signifique una preocupación vital, un agente epistémicamente responsable ha de seleccionar

aquellas explicaciones que colaboren con el fin último de la investigación científica. En el caso del sol, todas las explicaciones no míticas causan placer pues 1) no se apela a explicaciones en las que la vida o el destino humanos se vean arbitrariamente comprometidos, 2) se ajustan al movimiento de los elementos constitutivos fundamentales de tales fenómenos, es decir, al movimiento atómico y 3) dan una respuesta a la investigación y no dejan al sujeto en un estado de completa incertidumbre. Por (III), no obstante, sabemos que sólo debe haber una causa detrás de este movimiento, sin embargo, dadas nuestras limitaciones perceptivas y metodológicas esta única causa permanece oculta para nosotros. Lo más adecuado que un agente epistémico tiene para hacer es creer en todas las explicaciones que se ajusten al criterio de las percepciones siendo consciente de que es a lo máximo que podría apuntar y que es una mejor opción dados sus intereses afectivos con respecto a la investigación. En términos ya expuestos anteriormente, lo que debe hacer un agente en estos casos es tomar como verdaderas las distintas opiniones o proposiciones asociadas a cada una de las explicaciones en forma de una gran disyunción que las abarque todas, aunque no sean consistentes entre sí, pues todas estas opiniones se ven de hecho confirmadas por las impresiones y contribuyen con el interés ético que justifica la investigación.

e) Epicuro frene al evidencialismo

Recordemos que la anterior reconstrucción tenía como objetivo hacer frente al evidencialismo de Shah. La estructura general de argumento es que la teoría epistemológica de Epicuro implica una concepción del concepto de creencia que podría sostener un usuario competente de este concepto sin que este tenga que aceptar el vínculo que la teoría de Shah supone:

- Necesariamente, todo el que comprenda que está en un proceso de formación de creencias debe asentir a la restricción de creer que p si y solo si le parece que p es verdadera.

La restricción de creer en p si solo si p le parece verdadera al sujeto no aplica en el caso específico de los fenómenos celestes presentado por Epicuro, pues hay una conexión entre epistemología y ética relevante para el sujeto que la teoría de este filósofo pretende capturar y que supone otras reglas para la formación específica de esta creencia. Esto no implica, no obstante, que al no aceptar el vínculo de Shah, Epicuro sea un usuario incompetente del concepto; todo lo contrario, en el fenómeno que describe Epicuro hay un uso del concepto de creencia común, aunque difiera del propuesto por Shah. Esta divergencia, no obstante, no se debe en lo absoluto a una falla a la hora de poseer un concepto, sino a compromisos teóricos distintos.

El caso de Juan presentado en la Introducción puede entenderse de la misma manera. A pesar de que Juan tal vez no tenga una teoría tan elaborada detrás de su uso del concepto de creencia, sí es legítimo suponer que tiene un historial relevante de uso del concepto creencia que lo acredita como un usuario competente. Lo que avala la creencia de Juan en p' no es su comprensión teórica de un concepto sino las múltiples veces en las que hizo uso de la creencia que, podemos suponer, converge en bastantes ocasiones con la concepción estándar veritista. Su conocimiento de uso le permite identificar que en este caso específico la divergencia no es suficiente para que su uso alternativo sea erróneo. Por lo tanto, dado que en este momento el proceso posterior a la toma del medicamento tendrá un resultado incierto con respecto a cómo va a vivir su vida, o si incluso vivirá, es importante para él sostener la creencia robusta de que el medicamento lo va a curar. El hecho de que las conclusiones a las que Juan llega en este caso específico, dadas las peculiaridades ya expuestas, no implican

que Juan posea un concepto radicalmente distinto al estándar. Por el contrario, la convergencia masiva en el uso del concepto a lo largo de su vida lo acredita como un usuario competente del concepto de creencia común.

La lección es que compromisos teóricos divergentes, o usos distintos en contextos especiales o determinados de un concepto, no son suficientes para afirmar que un sujeto no es un usuario competente de tal concepto. El uso divergente se puede ver compensado por un uso más ortodoxo en otros casos. Como ya se señaló en un par de veces, tanto la teoría epistemológica de Epicuro como el uso regular del concepto de creencia de Juan son en muchos casos compatibles con la posición veritista expuesta por Shah en la cual se atiende a la norma de la evidencia. Por lo tanto, la conclusión a la que llega Williamson con respecto al caso de Pedro y Esteban aplica aquí también:

Ningún argumento o afirmación es inmune a ser rechazado por un hablante lingüísticamente competente. (...) Comprender palabras de un lenguaje natural tiene mucho que ver con la habilidad de usarlas de maneras que facilitan la interacción fluida y fructífera con otros miembros de la comunidad. Esa habilidad puede realizarse de una infinidad de formas. Los hablantes pueden compensar su divergencia en un punto con su ortodoxia en otros, su habilidad de predecir las reacciones de hablantes no divergentes, su disposición a largo plazo a que sus preferencias se evalúen con estándares públicos. Como hemos visto, una compensación tal es posible cuando la divergencia es el resultado de una interferencia local en una práctica normal del uso de una palabra, causada por preocupaciones teóricas de nivel superior. (2016, 136-137)³⁶

Por lo anterior, podemos decir que el vínculo que la teoría de Shah supone que aplica para usuarios competentes del concepto de creencia, y que es la fuente de normatividad epistémica que él propone, no se sostiene. Lo anterior, no obstante, no implica que el evidencialismo sea falso o que la fuente de normatividad de la creencia no sea la verdad en sentido absoluto. Lo único que demuestra es que una postura que considere aspectos

³⁶ Énfasis en el original.

pragmáticos a la hora de normar procesos de formación de creencias no puede imputársele el error de cambiar o distorsionar el concepto de creencia. ¿Cómo funciona entonces la normatividad epistémica a partir de esta postura? ¿En qué momento deja de funcionar la normatividad de la evidencia para dar paso a la normatividad ética? En la siguiente sección retomaré el caso de Juan que motivó esta investigación.

V. El caso de Juan y el triunfo de la normatividad ética

Retomemos el caso de Juan. Como expuse al inicio, tenemos un paciente con una enfermedad terminal y un deseo de vivir bien a quien el médico le ofrece un tratamiento del cual solo se tiene un 30% de evidencia de efectividad frente a un 70% de posibilidades de empeorar. También es sabido que si no se trata, Juan morirá. La pregunta que hacíamos al respecto era por qué opción tomaría Juan, si tomar o no el tratamiento, y basado en qué creencia. Teníamos dos opciones:

p : si tomo el tratamiento X, hay una probabilidad del 30% de que sane; además, si no lo tomo, moriré;

y,

p' : si tomo el tratamiento X, sanaré; además, si no lo tomo, moriré.

Habíamos concertado que lo recomendable es que actúe, por lo que la pregunta interesante aquí es bajo qué creencia Juan actuaría. Una evaluación veritista a la manera de Shah de la situación de Juan hace que su actuar sea racional si su acción la basa sosteniendo la creencia p , pues es de hecho a lo máximo a lo que su evidencia lo puede llevar. No obstante, mi interés es construir un argumento a favor de que Juan actúa basado en p' y que al hacerlo no está siendo irracional.

La explicación de la teoría de Epicuro y el argumento de Williamson me sirven para enfrentar el principio que postula Shah a favor de su definición de creencia que postula que la fuente de la normatividad epistémica se limita exclusivamente a la norma de la evidencia en contextos de deliberación doxástica. Como ya explique en la sección anterior, la propuesta de Epicuro es suficiente para mostrar que es posible hacer un uso de creencia que difiera de las restricciones del evidencialismo sin por esto dejar de ser el concepto de creencia que todos

usamos. Esto implica que si bien podemos encontrar persuasivo el argumento de la transparencia a favor de la norma de la evidencia, este no es realmente conclusivo y hay casos en los que es aceptable para un sujeto epistémico no atender plenamente a esta norma. Por lo tanto, no es necesario asentir siempre al principio más estricto propuesto por Shah, sino uno más debilitado. Sería suficiente con que todo el que comprenda que está en un proceso de formación de creencias deba asentir a la restricción de creer que p si le parece que p es verdadera, *ceteris paribus*; en donde la restricción *ceteris paribus* se refiere a que la creencia en p es neutra con respecto a los intereses éticos del sujeto. Este es el caso de la investigación sobre si la vara está quebrada bajo el agua, sobre si está lloviendo o cualquier otra investigación que no afecte de manera relevante el modo de vida del sujeto.

Si esto no es el caso, como en las investigaciones astronómicas para el epicureísmo o la investigación que hace Juan sobre el resultado que tendría el tratamiento sobre el resto de su vida, debe permitirse que el sujeto se forme la creencia que p no sólo atendiendo a la evidencia a favor de su valor de verdad sino también tomando en cuenta si tal creencia afectara de manera positiva los intereses que motivaron inicialmente la investigación alrededor de p . Lo anterior hace legítimo o adecuado que los epicúreos prefieran creen en una disyunción que une explicaciones inconsistentes entre sí con respecto a los fenómenos celestes o que Juan crea en p' , a saber, que se va a curar aunque la evidencia no sea suficientemente conclusiva.

Es necesario anotar que creer que p' no implica desatender a la evidencia que justifica p . Por el contrario, considero que una condición para llegar a creer p' es reconocer que esa proposición está en algún grado sugerida por la evidencia detrás de p . En otras palabras, bajo mi perspectiva es racional creer en ambas pero tiene mucho más valor creer en la segunda.

Como ya he dicho en varias ocasiones, aquello que justifica la creencia en que p' es el triunfo de una normatividad ética sobre la epistémica: en este caso es racional creer en que p si nos atenemos a la evidencia pero, dado el valor que tiene para la vida de Juan esta investigación en particular, es además adecuado creen en que p' bajo un estándar de valoración ético complementario al epistémico.

Para defender mi posición es necesario hacer varias precisiones acerca del proceso de formación de creencias que está detrás del ejemplo que presento y de la aplicación de la teoría de Shah en este caso específico, de modo que se demuestre que de hecho ambas creencias están justificadas. Esto lo haré respondiendo a una objeción que fácilmente puede saltar a la mente en este punto. Alguien podría decir que en este caso no hay norma epistémica que funcione porque de hecho no es necesario que Juan *crea* que p , ni menos aún que p' . Él bien puede fundamentar su acción en una suposición o en alguna otra actitud distinta de la creencia. De ser cierta esta objeción, el caso que aquí presento no puede objetar la teoría de Shah porque no están hablando del mismo concepto. De igual manera, tampoco me serviría para sacar a la luz la intuición que considero está detrás de la teoría de Epicuro pues esta, igual que la de Shah, se refiere explícitamente al estado de creencia. En otras palabras, Juan no estaría en un contexto claro de deliberación doxástica ¿Hay alguna manera de defender que detrás de la acción de Juan tiene que haber una creencia entendida en los términos explorados por ambas teorías en discusión?

Una manera de lograr esto es remitiéndose al carácter de Juan como sujeto epistémico y reconstruyendo más precisamente el proceso de decisión de Juan. Supongamos que Juan es un científico especializado en cierta rama de la biología. Aunque no es precisamente un médico, Juan tiene conocimientos básicos de biología que le permiten tener una comprensión

algo profunda de lo que está causando la enfermedad en su cuerpo y de qué manera el tratamiento en prueba intenta mejorar esta condición. A su vez, Juan está acostumbrado a llevar investigaciones en su laboratorio siguiendo un procedimiento riguroso. Dada su educación y su comprensión de su situación, Juan no puede tomar la decisión a la ligera y decide investigar por su cuenta acerca del tratamiento disponible, consultando con sus colegas médicos y biólogos y evaluando los resultados de sus exámenes. La conclusión a la que llega no es distinta a la de su médico: la evidencia disponible en otros pacientes que han probado el tratamiento es que solo el 30% de los casos se han curado.

¿Es suficiente con que haya un proceso de investigación minucioso para decir que Juan de hecho cree justificadamente que el tratamiento va a mejorar su condición? Pensemos en otra opción que le ofrecen a Juan en su situación. Su tío le asegura conocer a un médico alternativo que ha curado enfermedades raras a sus amigos y le promete que si se toma un tratamiento especialmente diseñado para él por este médico, él se curará. Juan investiga al respecto y encuentra poca o ninguna evidencia que sustente que lo que dice su tío sea cierto: el médico no hace explícito en qué consiste el tratamiento. Ante la pregunta de si va a probar este tratamiento esperaríamos que Juan responda negativamente. Él no tiene la suficiente evidencia para creer justificadamente que el tratamiento alternativo va a mejorar su estado de salud, mientras que sí cree con justificación que tomar el tratamiento de prueba tiene la probabilidad de hacerlo. De modo que, aunque no sea estrictamente necesario que para toda acción tenga que haber una creencia de base, en este caso es posible reconstruir el ejemplo para que sea verosímil que de hecho Juan sí actúa sobre la base de una creencia. Juan decide tomar el tratamiento de prueba basado en la creencia de que lo van a curar aun cuando tiene poca evidencia de su efectividad que obtuvo tras un proceso claro de deliberación doxástica.

Hasta este punto esto es suficiente para probar que se está justificado en creer que p para actuar. El paso a p' es bastante sencillo, y de hecho se explica por la acción a la cual sirve base. Como ya dije, la decisión que tome Juan afectará el modo de vida que tendrá hasta que el tratamiento tenga un resultado, vale decir, esa creencia acompañará la incertidumbre con la que vivirá por un tiempo. En este punto la normatividad ética triunfa sobre la epistemológica porque ya lo epistemológico ha sido resuelto, es decir, el aspecto relativo al nivel de justificación alrededor de la creencia ya está claro: la evidencia es suficiente para justificar p . La creencia p' se explica porque es preferible sostenerla por razones éticas, porque es más valiosa para el sujeto. Si Juan simplemente supusiera que el tratamiento lo puede curar (es decir, que no tuviera la actitud de creencia sino de mera suposición), no contaría con la seguridad epistémica que sí lo ofrece el estado de creencia. Esta seguridad es el componente valorado por la normatividad ética que permite este uso no estándar del concepto en este caso específico. No obstante, como ya vimos, esto no implica que su estado deje de ser creencia, simplemente es un caso peculiar de la aplicación del concepto que difiere un poco del estándar pero que aún puede entenderse como una creencia. Así pues, si Juan creyera en p' , no dejaría de ser racional o estar justificado en hacerlo.

De lo anterior es preciso señalar dos aspectos acerca de la relación entre el sujeto y la evidencia que soporta una determinada creencia. Como ya vimos, Shah se limita a dar un análisis conceptual de la creencia y a decir, a partir de este análisis, que los sujetos deben tomar en cuenta únicamente la evidencia relativa al valor de verdad de las proposiciones a creer. No obstante, en el anterior párrafo es evidente que es necesario precisar de qué manera estos sujetos deben relacionarse con su evidencia. En el caso de Juan, él como sujeto epistémico es cuidadoso a la hora de evaluar su evidencia, buscando fuentes confiables y

reconociendo los límites de sus capacidades. No obstante, es posible que haya otros en su misma situación que no tengan el mismo cuidado a la hora de evaluar la evidencia. Estas personas podrían fallar a la norma establecida por la propiedad de la transparencia de la creencia y ser irracionales no por permitir consideraciones de orden no evidencial en sus investigaciones sino por el simple descuido a la hora de evaluar la evidencia. Tanto el evidencialismo como el caso de Epicuro deben suponer que el sujeto realice su investigación de la mejor manera posible para que el acceso que tenga a la evidencia, sea cual sea esta evidencia, sea la más apropiada en cada caso³⁷.

Ahora bien, y esta es la segunda precisión que quiero hacer respecto de la relación entre el sujeto y la evidencia, ¿qué tan objetiva debe ser la evidencia del sujeto para que su proceso de formación de creencias sea calificado como racional? ¿O simplemente es necesario que la evidencia parezca evidencia para el sujeto nada más, sin importar si de hecho es evidencia para su creencia? En el caso que nos ocupa es posible imaginar que de hecho el 30% de efectividad del tratamiento de prueba se debe a que, por ejemplo, los pacientes que se mejoraron tienen una predisposición genética que es la verdadera causante de su mejoría y que, por lo tanto, el tratamiento no fue la causa eficiente del resultado positivo. ¿Diríamos que Juan y su médico son irracionales al tomar la evidencia que tienen para fundamentar sus creencias aunque de hecho esta evidencia no las soporte apropiadamente? Pareciera que no. De ser así, muchos de los avances de la historia de la ciencia, en los que cierta evidencia se tomó para apoyar creencias que luego resultaron falsas, tendrían que ser calificados de irracionales y, además, sería altamente probable que muchas de las teorías contemporáneas caigan dentro de este calificativo también. Por lo anterior, toda teoría de la normatividad de

³⁷ A este respecto, es aconsejable revisar el trabajo de Baehr (2009).

la creencia que tenga como fuente única o principal de normatividad la evidencia acerca de la verdad de las proposiciones debe limitarse a decir que la evidencia debe aparecer como tal para el sujeto, sin exigir que la evidencia sea evidencia objetiva. A lo que más se podría aspirar es a un nivel de intersubjetividad que garantice algún grado de corrección con la evidencia.

Epicuro es consciente de que el acercamiento a la evidencia es falible y por eso es que en los casos especiales de los fenómenos astronómicos no debe importar que haya varias explicaciones con tal que todas se ajusten a la evidencia disponible para el sujeto y que le aparezca como tal. Igualmente debe ser así para el caso de Juan que nos ocupa en este capítulo y presumiblemente para la teoría de Shah, que no se ocupa de especificar la relación entre el sujeto y la evidencia que tiene en cuenta. Por lo tanto, de lo anterior se sigue que las teorías que evalúen el actuar epistémico de los sujetos y que consideren que la evidencia tiene algún peso normativo, deben exigir que el sujeto tenga prácticas apropiadas para identificar y evaluar la evidencia aunque deben dejar campo abierto a la posibilidad de error y presentar estrategias de corrección para estos casos defectuosos.

Volvamos al ejemplo de Juan. Según vimos, es permisible y hasta deseable considerar que detrás de su acción intuitivamente racional de tomar el tratamiento de prueba hay una creencia. Permisible porque no es necesario que para actuar los sujetos crean; es posible hacerlo a partir de suposiciones u otras actitudes. No obstante, es deseable porque la formación de una creencia es demostración de un proceso de deliberación doxástico presuntamente metódico de evaluación de evidencias. De modo que podemos afirmar que tanto en el caso de creer que p como p' , la actitud de Juan es el resultado de un proceso de formación de creencias adecuado.

¿Cuál es la diferencia entre sostener una creencia y la otra? Recordemos que en el caso de Epicuro, sobre el cual estoy construyendo el mío, se tenían dos opciones antes la falta de evidencia a la hora de estudiar los fenómenos celestes: por un lado, estaba la opción de suspender el juicio porque la norma de la evidencia así lo exige; por el otro, y es el que defiende Epicuro, se recomienda sostener las distintas explicaciones que se ajusten a la evidencia empírica porque esto tiene mejores resultados para la tranquilidad del sujeto y además responde a las necesidades y objetivos por los que la investigación científica tuvo lugar. En el caso de Juan, la ventaja de sostener p' consiste en que tal creencia estará presente durante el tiempo que al tratamiento le tome en dar resultados. En otras palabras, la creencia que fundamenta la acción de Juan contribuye a que determinado modo de vida sea posible: ya sea que vaya a fallecer en peores condiciones o que se cure, esta creencia le permitirá vivir de manera que la espera sea soportable.

Si aceptamos que Juan se interesó en esta investigación específica por la relación que tenía con su situación vital, es por lo tanto admisible que la normatividad ética entre a regir su actuar epistémico. Si evaluáramos un caso similar pero ya no desde el punto de vista de Juan sino de su doctor, tal maniobra resultaría imposible. El doctor realiza la investigación con respecto al tratamiento como parte constitutiva de su trabajo. Por mucho que a él le interese la vida de Juan como su paciente, el acercamiento que él tiene ante esa cuestión determinada tiene claras motivaciones y objetivos teóricos: él es un doctor formado en ciertos procesos de investigación relativos a un campo específico del conocimiento. Por el contrario, la motivación de Juan es más personal y el resultado de su proceso de deliberación doxástica tiene fuertes repercusiones en la posibilidad misma de que él siga siendo un sujeto epistémico a futuro. Con lo anterior, es evidente que el triunfo de la normatividad ética para explicar la

creencia en p' deba restringirse a casos muy específicos en los que el vínculo ético de la investigación sea lo suficientemente relevante.

Para hacer más fuerte mi caso, sólo resta responder a una objeción que en este momento debe surgir. ¿Por qué el paso de creer que p a creer que p' no es un caso de pensamiento desiderativo³⁸? En epistemología, la calificación ‘pensamiento desiderativo’ es una manera de evaluar la posición de un sujeto con respecto a la evidencia con la que decide justificar una creencia determinada, como bien explica Szabados (1973, 203). Más específicamente, se suele utilizar para calificar casos en los que la relación entre la evidencia y la creencia se ve altamente afectada por algún deseo del sujeto, de modo que la manera en la que evalúa la evidencia es inadecuada. Generalmente, el pensamiento desiderativo se refiere a un procedimiento epistémico erróneo, razón por la que se relaciona constantemente con una calificación epistémica negativa más fuerte: el autoengaño³⁹. En el autoengaño, un sujeto cree una falsedad porque un deseo lo motiva a interpretar de manera inadecuada o ignorar evidencia en contra de lo que desea. Lo esencial en ambos casos es que el deseo implica una preferencia hacia una creencia que luego afecta la manera en la que el sujeto evalúa su evidencia. En el caso del autoengaño, se toma como verdadero algo falso, mientras que en el caso del pensamiento desiderativo no es importante si lo que se cree sea falso o sino, más bien, que el peso o la relevancia que se le da a determinada evidencia es inadecuado. En otras palabras, que si no existiera el deseo que motiva el pensamiento desiderativo, la evidencia sería tomada en sus justas proporciones. Un ejemplo común de un pensamiento

³⁸ Por ‘pensamiento desiderativo’ entiendo el fenómeno en inglés conocido como ‘wishful thinking’.

³⁹ De hecho, mucha de la bibliografía al respecto del pensamiento desiderativo consiste en diferenciarlo del fenómeno de autoengaño, que parece más interesante para la filosofía contemporánea. Cfr. con la entrada “Self-deception” de la SEP: <https://plato.stanford.edu/entries/self-deception/>

desiderativo es de alguien enamorado que trata de ver en el actuar del otro cualquier evidencia que le indique que su amor es correspondido.

El pensamiento desiderativo es el resultado de un desempeño epistémico indeseable porque demuestra una suerte de vicio epistémico, a saber, que el sujeto no es capaz de evaluar la evidencia con claridad de modo que las conclusiones a las que llegue no sean las correctas. Esto, a la luz de la norma de la evidencia es claramente una actitud reprochable, pues esta norma supone que el sujeto sea sensible a la evidencia de la mejor manera posible. ¿Es el caso que presenté aquí de Juan igualmente reprochable? En un sentido muy amplio, la descripción del proceso de formación de creencias en el caso de Juan se ajusta a la definición que acabo de dar de pensamiento desiderativo: se puede pensar que el deseo de vivir de Juan lo motiva a darle demasiado peso a la evidencia para terminar creyendo p' . No obstante la anterior descripción no hace justicia al caso de Juan. Hay una forma más adecuada de describir el caso de Juan bajo la cual su creencia en p' no se explica por una evaluación inadecuada de la evidencia. Recordemos que para llegar a la creencia p' Juan evaluó la evidencia de modo que justificó adecuadamente la creencia p (en la que evidencia del 30% de efectividad justifica creer precisamente eso, que hay un 30% de probabilidades de curación). El trabajo epistémico de la evidencia cumple su trabajo hasta ese punto, de modo que Juan se ajuste adecuadamente a la norma de la evidencia. El paso a p' , si bien sí tiene su origen en el deseo de Juan por una buena vida, no sucede por una tergiversación de la evidencia, sino que se justifica por la preocupación ética que motiva la investigación. Es por su utilidad que esta creencia es apropiadamente formada. Ciertamente de lo anterior se desprende que hay casos en los que la influencia de un deseo no siempre implica un vicio epistémico, pues en este caso Juan no está distorsionando la evidencia de la que dispone. Esto

no debe resultar sorprendente, en especial si tenemos en cuenta que cualquier caso en el que algo ajeno a la mera evidencia de un sujeto será visto como una desviación de la norma de la evidencia propuesta por el veritismo. Una consecuencia de aceptar que el principio propuesto por Shah no se aplica es que aceptemos con mayor facilidad casos que tradicionalmente se considerarían inadecuados.

VI. Conclusiones

Señalar que la epistemología y la ética tienen una profunda conexión es un ejercicio poco informativo: difícilmente alguien lo negaría. No obstante, es bastante más difícil mostrar de manera efectiva cómo es que esta conexión tiene sus manifestaciones más patentes en nuestras prácticas cotidianas. Un análisis de la historia de la filosofía puede ser un buen lugar para encontrar los puntos de encuentro más importantes que se han mantenido a lo largo de la historia del pensamiento humano. La gran especificidad de las áreas de investigación en filosofía que sostienen los departamentos universitarios tiene bastante sentido, pues los avances en cada una de las áreas más el aporte que han dado las ciencias a lo largo de 25 siglos no pueden sino exigir un estudio más cuidadoso y especializado. No obstante, mirar de nuevo a los orígenes de la filosofía nos permite ver de manera más general la estructura del pensamiento humano, de modo que podamos identificar en una visión panorámica cómo se relacionan, en nuestras concepciones acerca de qué es lo apropiado, lo deseable y lo adecuado, lo ético y lo epistemológico. Una de las dificultades de la filosofía antigua, y tal vez su mayor virtud para quienes miramos a ella en busca de respuestas, es que es difícil saber dónde diseccionar los problemas para encajarlos dentro de las clasificaciones contemporáneas: fácilmente todas las discusiones lógicas, epistemológicas y metafísicas están empapadas o enmarcadas de preocupaciones éticas.

Este trabajo de investigación se encargó de dar una muestra de la manera en que las consideraciones de la filosofía antigua pueden iluminar la manera en que en la filosofía contemporánea la ética y la epistemología tiene puntos de encuentro. El trabajo consistió en presentar un caso concreto en el que ambas disciplinas tienen algo que decir: nuestras prácticas cotidianas a la hora de investigar sobre aquello que más nos preocupa, nuestra vida

misma. Este caso resulta interesante porque saca a relucir la función más primitiva que tiene la persecución del conocimiento y que fue tan esencial para la investigación antigua, a saber, proveernos de herramientas para enfrentar las adversidades del mundo.

Las concepciones contemporáneas acerca de las normas que rigen nuestras prácticas epistémicas tienen la intención de encontrar algo propio dentro del mismo concepto de creencia a partir lo cual podamos establecer las normas que sean innegablemente propias de esta actitud. Esta postura tiene sus ventajas: en primer lugar, nos garantizan cierta universalidad que implica que todo sujeto que se desenvuelva en actividades epistémicas tenga la posibilidad de hallar por su cuenta tales normas con la simple posesión adecuada del concepto. En segundo lugar, el análisis conceptual es una metodología que ha demostrado tener bastante éxito dentro de la filosofía contemporánea, pues nos permite que a través de la mera reflexión logremos develar la naturaleza de nuestros conceptos más fundamentales. Y, en tercer lugar, provee de cierta autonomía a la epistemología al definir la normatividad epistémica en un concepto propio de la disciplina, sin tener que recurrir a consideraciones éticas o metafísicas que nos obliguen a acatar normas que quedan fuera del ámbito de la epistemología como área del conocimiento.

La teoría de Shah acerca de la fuente de normatividad epistémica, el evidencialismo, se fundamenta en una verdad conceptual del concepto de creencia que se presenta como la mejor explicación al fenómeno psicológico de la transparencia de la creencia. En este sentido, esta teoría cae dentro de las posiciones semánticas acerca de la fuente de normatividad epistémica: por definición, la evidencia es lo único que debe regir nuestras prácticas epistémicas en contextos de deliberación doxástica. No obstante, el trabajo de Williamson nos hace patente un gran problema que conlleva este tipo de análisis conceptual. Estas

concepciones son insensibles a las discrepancias conceptuales que los sujetos de hecho tienen con respecto a un mismo fenómeno y que en la práctica, tanto cotidiana como específicamente en las discusiones filosóficas, son bastante comunes. Más específicamente, la teoría de Shah propone un vínculo al que supuestamente todo usuario competente del concepto de creencia debería asentir e identificar como la principal norma que regula los procesos de formación de creencias que excluye *a priori* la posibilidad de atender a normas alternativas o complementarias.

En esta tesis me serví de la crítica que Williamson hace a las verdades analíticas y ofrecí un ejemplo claro y filosóficamente relevante para refutar el vínculo que propone Shah. Ofrecí razones para pensar que el vínculo que Shah piensa que existe entre la posesión del concepto de creencia y la norma evidencialista es falso. Hay sujetos que pueden hacer usos alternativos del concepto de creencia en casos específicos sin por esto ser considerados usuarios incompetentes. Epicuro y su teoría de las múltiples explicaciones es un caso paradigmático de lo anterior: en la mayoría de las ocasiones, lo más apropiado es seguir la norma de la evidencia como criterio para formarnos creencias, pero hay casos sumamente específicos en los que esta norma es insuficiente y es necesario recurrir a normatividades alternas. De manera paralela, sujetos como Juan pueden enfrentarse a situaciones específicas en las que el desvío de la normatividad meramente epistémica es valioso o necesario. Tanto el caso de Epicuro como el de Juan son ejemplos que nos permiten dilucidar de qué modos se relacionan la ética y la epistemología y entender específicamente cómo se relacionan estas normatividades. Si consideramos que estos casos son válidos, debemos entonces concluir que el evidencialista se equivoca al pensar que los contextos de deliberación doxástica aseguran la hegemonía de la norma de la evidencia.

Lo anterior no implica un rechazo absoluto al veritismo como tesis acerca de la fuente de la normatividad epistémica. Todo lo contrario, considero haber demostrado con Kornblith que el veritismo captura exitosamente la función que la verdad tiene dentro de nuestras investigaciones. No obstante, lo que quise defender fue una versión del veritismo que sea sensible a las preocupaciones éticas de los sujetos y que dé espacio a que estas consideraciones tengan autoridad en casos concretos de investigación.

VII. Apéndice

A continuación, se presentan los originales en griego de los fragmentos citados de Diógenes Laercio, Epicuro y Sexto Empírico. Para el caso de Diógenes Laercio y Epicuro, se sigue la edición de Tiziano Dorandi (2013). En el caso de Sexto Empírico, la de Herman Mutschman (Leipzig, 1919). Los fragmentos se acompañan con el número de página, entre corchetes en el que aparecen en la tesis.

1. Epicuro. Epístola a Heródoto 37-38 [31]

πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, ὧ Ἡρόδοτε, δεῖ εἰληφέναι, ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ταῦτα ἀναγαγόντες ἐπικρίνειν, καὶ μὴ ἄκριτα πάντα ἡμῖν <ἴη> εἰς ἄπειρον ἀποδεικνύουσιν ἢ κενοὺς φθόγγους ἔχωμεν. [38] ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, εἴπερ ἔξομεν τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαζόμενον ἐφ' ὃ ἀνάξομεν. ἔ<τ>ι τε κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἀπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς εἴτε διανοίας εἴθ' ὅτου δήποτε τῶν κριτηρίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ 485 τὸ προσμενόμενον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα.

2. Diógenes Laercio. 10.31 [31]

ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη

3. Diógenes Laercio. 10.33 [32 n.21]

τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἰονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον 'τὸ τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος'. ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι 'ἄνθρωπος' εὐθύς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται

προηγούμενων τῶν αἰσθήσεων. παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρῶτως ἐπιτεταγμένον ἐναργές ἐστι· καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό·

4. Epicuro. Sentencias capitales 23 [35]

εἰ μαχῆ πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐχ ἕξεις οὐδ' ἄς ἂν φῆς αὐτῶν διεψεῦσθαι πρὸς τί ποιούμενος τὴν ἀναγωγὴν κρίνης.

5. Sexto Empírico. Contra los dogmáticos 11.169 [39]

καὶ διὰ τοῦτο Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγους καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιούσαν

6. Epicuro. Sentencias capitales 11. [40]

εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἰ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἰ περὶ θανάτου, μὴ ποτε πρὸς ἡμᾶς ἦ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀληθδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.

7. Epicuro. Epístola a Pitocles 85 [40]

πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἴτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἴτε αὐτοτελῶς νομίζειν εἶναι ἥπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.

8. Epicuro. Epístola a Meneceo 131 [40]

ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, (...) ἀλλὰ τὸ μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν.

9. DL 10.22 [42 n.31]

‘τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευταίαν ἡμέραν τοῦ παρηκολουθήκει καὶ δυσεντερικὰ πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους. ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμη.’

10. Epicuro. Epístola a Meneceo 132 [42 n.31]

νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος

11. Epicuro. Epístola a Heródoto 76-80 [45]

καὶ μὴν ἐν τοῖς μετεώροις φορὰν καὶ τροπὴν καὶ ἔκλειψιν καὶ ἀνατολὴν καὶ δύσιν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις μήτε λειτουργοῦντός τινος νομίζειν δεῖ γίνεσθαι καὶ διατάπτοντος ἢ διατάζοντος καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετὰ ἀφθαρσίας (...)

ὅθεν δὴ κατὰ τὰς ἐξ ἀρχῆς ἐναπολήψεις τῶν συστροφῶν τούτων ἐν τῇκαὶ περίοδον συντελεῖσθαι. καὶ μὴν καὶ τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰτίαν ἐξακριβῶσαι φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν, καὶ τὸ μακάριον ἐν τῇ περὶ μετεώρων γνώσει ἐνταῦθα πεπτωκέναι καὶ ἐν τῷ τίνες φύσεις αἰ θεωρούμεναι κατὰ τὰ μετέωρα ταυτί, καὶ ὅσα συγγενῆ πρὸς τὴν εἰς τοῦτο ἀκρίβειαν·

ἔτι τε οὐ τὸ πλεοναχῶς ἐν τοῖς τοιούτοις εἶναι καὶ τὸ ἐνδεχομένως καὶ ἄλλως πως ἔχειν, ἀλλ’ ἀπλῶς μὴ εἶναι ἐν ἀφθάρτῳ καὶ μακαρία φύσει τῶν διάκρισιν ὑποβαλλόντων ἢ τάραχον μηθέν· καὶ τοῦτο καταλαβεῖν τῇ διανοίᾳ ἔστιν ἀπλῶς εἶναι.

τὸ δ’ ἐν τῇ ἱστορίᾳ πεπτωκός τῆς δύσεως καὶ ἀνατολῆς καὶ τροπῆς καὶ ἐκλείψεως καὶ ὅσα συγγενῆ τούτοις μηθέν ἔτι πρὸς τὸ μακάριον τῆς γνώσεως συντείνειν, ἀλλ’ ὁμοίως τοὺς φόβους ἔχειν τοὺς ταῦτα κατιδόντας, τίνες δ’ αἰ φύσεις ἀγνοοῦντας καὶ τίνες αἰ κυριώταται αἰτίαι, καὶ εἰ μὴ προσήδεσαν ταῦτα· (...)

διὸ δὴ καὶ πλείους αἰτίας εὐρίσκομεν τροπῶν καὶ δύσεων καὶ ἀνατολῶν καὶ ἐκλείψεων καὶ τῶν τοιοῦτοτρόπων ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς κατὰ μέρος γινομένοις, καὶ οὐ δεῖ νομίζειν τὴν ὑπὲρ τούτων χρεῖαν ἀκρίβειαν μὴ ἀπειληφέναι, ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει. ὥστε παραθεωροῦντας ποσαχῶς παρ' ἡμῖν τὸ ὅμοιον γίνεται, αἰτιολογητέον ὑπὲρ τε τῶν μετεώρων καὶ παντὸς τοῦ ἀδήλου, (...) ἂν οὖν οἰώμεθα καὶ ὡδί πως ἐνδεχόμενον αὐτὸ γίνεσθαι καὶ ἐν ποίοις ὁμοίως ἀταρακτῆσαι, αὐτὸ τὸ ὅτι πλεοναχῶς γίνεται γνωρίζοντες, ὥσπερ κἂν ὅτι ὡδί πως γίνεται εἰδῶμεν, ἀταρακτῆσομεν.

12. Epicuro. Epístola a Heródoto 81 [46 n.35]

ἐπὶ δὲ τούτοις ὅλως ἅπασιν ἐκεῖνο δεῖ κατανοεῖν, ὅτι τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτα μακάριά τε δοξάζειν <εἶναι> καὶ ἄφθαρτα, καὶ ὑπεναντίας ἔχει τούτοις ἅμα βουλήσεις καὶ πράξεις καὶ αἰτίας, καὶ ἐν τῷ αἰώνιον τι δεινὸν ἢ προσδοκᾶν ἢ ὑποπτεῦν κατὰ τοὺς μύθους, εἴτε καὶ αὐτὴν τὴν ἀναισθησίαν τὴν ἐν τῷ τεθάναι φοβουμένους ὥσπερ οὔσαν κατ' αὐτούς, καὶ ἐν τῷ μὴ δόξαις ταῦτα πάσχειν ἀλλ' ἀλόγῳ γέ τινι παραστάσει, ὅθεν μὴ ὀρίζοντας τὸ δεινὸν τὴν ἴσην ἢ καὶ ἐπιτεταμένην ταραχὴν λαμβάνειν τῷ εἰ καὶ ἐδόξαζον ταῦτα·

VIII. Bibliografía

- Asmis, Elizabeth. 2009. "Epicurean Empiricism" en Warren, J (ed.) *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 84-104.
- Baehr, J. 2009. "Evidentialism, Vice, and Virtue". *Philosophy and Phenomenological Research*. 78.3. 545-676.
- Bonjour, Laurence. 1980. "Externalist Theories of Empirical Knowledge". *Midwest Studies in Philosophy*. 5.1: 53-74.
- Brown, James Robert. 1992. *The Laboratory of the Mind. Thought Experiments in the Natural Sciences*. Nueva York: Routledge.
- Chignell, Andrew. 2017. "The Ethics of Belief". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/ethics-belief/>>.
- Chisholm, Roderick M. 1966. *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Cicerón. 2002. *De los fines de los bienes y los males I-II* (Julio Pimentel Álvarez, Trad.). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Clifford, William K. 1877 [1999], "The ethics of belief", en T. Madigan, (ed.), *The ethics of belief and other essays*. Amherst, MA: Prometheus, 70–96.
- Dennett, Daniel. 2013. *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- DeRose, Keith. 1992. "Contextualism and Knowledge Attributions". *Philosophy and Phenomenological Research*. 52.4: 913-929.
- Deweese-Boyd, Ian. 2016. "Self-Deception". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.). <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/self-deception/>>
- Diógenes Laercio. 2007. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (Carlos García Gual, trad.). Madrid: Alianza Editorial.

- Dretske, Fred I. 1970. "Epistemic Operators". *Journal of Philosophy*. 67.24: 1007-1023.
- Dorandi, Tiziano (ed.). 2013. *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Everson, Stephen. 1999. "16. Epicurean Psychology" en Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. (eds.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 542-559.
- Fantl, Jeremy & Mathew McGrath. 2009. *Knowledge in an Uncertain World*. Oxford: Oxford University Press.
- García Gual, Carlos. 1981. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gettier, Edmund. 1963. "Is Justified Truth Belief Knowledge?". *Analysis*. 23.6: 121-123.
- Gill, Christopher. 2009. "Psychology" en Warren, J (ed.) *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 125-141.
- Goldman, Alvin. 1976. "Discrimination and perceptual knowledge". *Journal of Philosophy*. 73: 771-791.
- . 1986. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hankinson, Robert J. 2013. "Lucretius, Epicurus and the Logic of Multiple Explanations" en Lehoux, D., Morrison A.D., Sharrock, A. (eds.) *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*. Oxford: Oxford, 69-98.
- Hossenfelder, Malte. 1993 [1986]. "Epicuro – hedonista *malgré lui*" en Schofield, M., Striker, G. (eds.) *Las normas de la naturaleza: Estudios de ética helenística* (Julieta Fombona Trad.). Buenos Aires: Manantial, 251-268.
- Ierodiaknou, Katerina & Sophie Roux (eds.). 2011. *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*. Leiden: Brill.
- James, William. 1896. "The Will to Believe" *The New World* 5: 327-347.
- Kornblith, Hilary. 1993. "Epistemic Normativity". *Synthese* 94.3, 357-376
- Lehrer, Keith. 1990. *Theory of Knowledge*. Nueva York: Routledge.

- Long, Anthony & Sedley, David. 1987. *The Hellenistic philosophers. Vol I. Translations of the principal sources, with philosophical commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lucrecio. 1997. *De la naturaleza* (Eduardo Valentí Trad.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 2 vols.
- Mitova, Veli. 2011. "Introducción" en Valdés, M. & M. A. Fernández Vargas (eds.) *Normas, Virtudes y Valores Epistémicos*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 325-336.
- Morel, Pierre-Marie. 2009. "Epicurean Atomism" en Warren, J (ed.) *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 63-83.
- Mutschmann, Herman. 1914. *Sexti Empirici opera, edidit Hermannus Mutschmann, vol. 1/: Adversus dogmaticos libros quinque (adv. mathem. VI/-XI) continens*. Leipzig: Teubner.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Harvard: Harvard University Press.
- Roux, Sophie. 2011. "Introduction: The Emergence of the Notion of Thought Experiments" en Ierodiakonou, K & S. Roux (eds.) *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*. Leiden: Brill., 1- 33.
- Plutarco. 2004. *Obras morales y de costumbres XII* (Carlos García Gual Trad.). Madrid: Gredos.
- Sexto Empírico. (2012). *Contra los dogmáticos* (Juan Francisco Martos Montiel Trad.). Madrid: Gredos.
- Shah, Nishi. 2003. "How Truth governs Belief". *The Philosophical Review* 112.4, 447-482
- . 2006. "A New Argument for Evidentialism". *The Philosophical Quarterly*. 56.225, 481-498.
- Sorensen, Roy A. 1992. *Thought Experiments*. Oxford: Oxford University Press.
- Stanley, Jason. 2005. *Knowledge and Practical Interests*. Oxford: Oxford University Press.

- Striker, Gisela. 1993. "Epicurean Hedonism" en Brunschwig, J., Nussbaum, M. (eds.) *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*. Cambridge: Cambridge University Press, 3-17.
- . 1997a. "Κριτήριον τῆς ἀληθείας". En G. Striker. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. 22-76.
- . 1997b. "Epicurus on the truth of sense impressions". En G. Striker. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. 77-91
- Szabados, Belá. 1973. "Wishful Thinking and Self-Deception" *Analysis*. 33.6. 201-205.
- Taylor, C. C. W. 1980. "All perceptions are true". En M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes. *Doubt and dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Clarendon Press. 105-124
- Velleman, David. 2000. *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Vogt, Katja. 2016. "All Sense-Perceptions are True: Epicurean Responses to Skepticism and Relativism". En J. Lezra y L. Blake. *Lucretius and Modernity: Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*. New York: Palgrave Macmillan. 145-159.
- Wedgewod, Ralph. 2002. "The Aim of Belief". *Philosophical Perspectives*. 16: 267-297.
- Weinberg, Jonathan, Nichols, Shaun & Stephen Stich. 2001. "Normativity and Epistemic Intuitions". *Philosophical Topics*. 29-1-2: 429-460.
- Williams, Bernard. 1973. *Problems of the Self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Williamson, Timothy. 2016. *La filosofía de la filosofía* (Miguel Ángel Fernández Trad.). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas – Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zagzebski, Linda. 1994. "The Inescapability of Gettier Problems". *The Philosophical Quarterly*. 44.174: 65-73.
- . 1996. *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

---. 2010. "Epistemic Value and the Primacy of What We Care About". *Philosophical Papers*. 33.3: 353-377.

Zalabardo, José L. "Why Believe the Truth? Shah and Velleman on the Aim of Belief". *Philosophical Explorations*. 13.1: 1-21.

g