

LA PERTENENCIA AL SENTIDO COMÚN COMO CRITERIO DE JUSTIFICACIÓN DE NUESTRAS CREENCIAS

Stella Villarmeá

«La cuestión es, por tanto, ésta: “¿Qué dirías si hubieras de cambiar tu opinión también sobre todas estas cosas fundamentalísimas?”. Y, acerca de esto, la respuesta me parece que es: “No la has de cambiar. En eso precisamente consiste su ser fundamental”» (Wittgenstein, *Über Gewissheit*, p. 512).

1. *Introducción*

¿Hasta qué punto las propuestas relativistas y las críticas al realismo, al objetivismo, a la referencia, a la traducción, etc. —tan características de la discusión entre modernidad y posmodernidad de los años setenta y ochenta— desbancan nuestra perspectiva cotidiana de las cosas? ¿Es la visión del mundo del sentido común revisable hasta límites insospechados e, incluso, desechable en su totalidad? ¿Requieren las creencias ordinarias una justificación para ser aceptadas? ¿O debemos admitir, más bien, que su falta de fundamentación no significa que las podamos descartar? Dicho de otro modo, ¿son esas creencias una condición de posibilidad de nuestro pensar? Además, ¿depende la validez de las creencias cotidianas del contexto en el que se dan? La importancia de contestar a estas preguntas reside en que si pudiéramos postular la validez de un conjunto de creencias ordinarias comunes a todos los seres humanos, entonces podríamos apelar a ellas para hacer frente al relativismo, tanto en el terreno teórico como en el práctico.

Hay que reconocer que el proyecto de encontrar creencias epistémicamente válidas y comunes a todos los seres humanos no tiene, en principio, demasiados visos de éxito. En la actualidad, gran parte de la filosofía está dominada por una visión naturalista y científicista del ser humano y del mundo. Esta dirección de las investigaciones filosóficas puede apreciarse, por ejemplo, en la enorme influencia que la epistemología naturalizada de Quine ha ejercido en el área de la filosofía de

la mente contemporánea, la cual está dominada por el convencimiento de que el único conocimiento con garantías es el científico y de que, por tanto, toda conclusión filosófica debe conformarse a los descubrimientos científicos. Una consecuencia inmediata de esta manera de entender las cosas es la propuesta de los Churchland de que el pensamiento popular carece de valor cognoscitivo en sentido fuerte, por lo que debe ser eliminado y sustituido por los resultados de la psicología científica. Desde luego, este avance del prestigio científico a costa de los conocimientos «populares» no es exclusivo del campo de la psicología; muchas otras áreas, como la física o la medicina, han sido también testigo de esta crítica a la validez de las creencias cotidianas. En este contexto, una empresa que pretenda recuperar el protagonismo de las creencias del sentido común es, cuando menos, arriesgada.

Existe, además, una dificultad añadida. La crítica contemporánea al universalismo etnocentrista, indudablemente necesaria, ha dado paso a la aceptación de la insuperable multiplicidad de culturas e imágenes del mundo. Este convencimiento tan extendido representa, obviamente, un freno a cualquier intento de postular la existencia de creencias comunes a todos los seres humanos, a partir de las cuales fuera posible construir una teoría del sentido común que explique en qué consiste y cómo es posible el conocimiento.

Pues bien, a pesar de estas dos circunstancias, una parte importante de la teoría del conocimiento imperante del momento, la anglosajona, se ha sentido atraída en los últimos años por la tradición de la epistemología del sentido común. De ahí que se reivindicquen las obras de filósofos como Reid o Moore, y que se hagan nuevas lecturas del proyecto filosófico de Wittgenstein. La defensa de una epistemología basada en el sentido común ha cobrado fuerza gracias a la presencia de la tradición pragmatista representada por Peirce, James o Dewey, según la cual el significado de un enunciado está en función de las consecuencias prácticas de su aplicación. Esta influencia pragmatista puede apreciarse en la frecuencia con que las discusiones recientes señalan que las amenazas escépticas están aisladas de nuestras prácticas ordinarias de asentimiento y que, por tanto, no merecen nuestra atención.

La defensa de la irrefutabilidad del sentido común ha permitido un tipo de ataque al escepticismo que se ha hecho habitual dentro de la epistemología anglosajona contemporánea. Según esta argumentación, la postura escéptica es absurda porque va en contra de ciertas creencias cuya negación nos resulta imposible en la práctica; no podemos descartar algunas de nuestras convicciones más profundas, sin descartar al mismo tiempo todo aquello que somos y pensamos. Estas epistemologías se hacen cargo de que la certeza respecto de algunas cosas forma parte de nuestra visión del sentido común y de que no hay forma humana de eliminar esa certeza. En definitiva, «ser un escéptico» no es una verdadera opción para el ser humano. Desde esta perspectiva, los argumentos escépticos son, en el mejor de los casos, herramientas para poder investigar mejor qué es el conocimiento o la justificación.

En este trabajo me ocuparé de desarrollar los compromisos y resultados teóricos de distintas versiones de la epistemología del sentido común. Quizá se piense, en sintonía con las críticas vertidas por Kant a la escuela escocesa del sentido común, que este tipo de epistemología responde a una actitud poco filosófica. En este sentido, se ha sostenido a veces que la epistemología del sentido común es una manera inadecuada de lidiar con el escepticismo, puesto que no responde al reto que éste presenta, sino que, por el contrario, lo esquivo. En lo que sigue espero contribuir a matizar este tipo de opiniones. Por mi parte, estoy convencida de que la apelación contemporánea al sentido común no peca en absoluto de ingenuidad, sino que más bien es el fruto de una lección aprendida al estudiar la historia de la epistemología: no es posible retroceder por detrás de las creencias del sentido común para intentar fundamentarlas. De ahí que la pregunta clave sea: ¿cuándo deja de tener sentido seguir dudando de la verdad de una determinada proposición?

2. *Criterio para la identificación de proposiciones del sentido común y problemas que ese criterio plantea*

En su artículo «Una defensa del sentido común» Moore sostiene que tanto él como muchas otras personas conocen con certeza numerosas proposiciones que según algunos filósofos no podían ser conocidas con certeza. Entre ellas encuentra la proposición de que la Tierra existe desde hace muchos años, la de que han existido y existen cuerpos en tres dimensiones; entre los cuales están los cuerpos humanos, la de que nos rodean personas que sienten, piensan y tienen distintas experiencias, y otras muchas proposiciones de este estilo. Todas ellas rellenan el saco del sentido común y forman parte de lo que la gente normalmente cree conocer. Como veremos, la epistemología del sentido común considera adecuada esta adscripción del conocimiento.

Uno de los problemas a los que se enfrenta la epistemología del sentido común es el de identificar qué creencias pertenecen al sentido común. Para ello, ha de determinar qué características comparten todas ellas. El rasgo fundamental es, obviamente, que la creencia sea *común*, esto es, que sea compartida por todos los individuos. *La mención de la universalidad de una creencia fue introducida ya por Reid, fundador de la escuela escocesa del sentido común:*

Un acuerdo entre todas las edades y naciones, entre los doctos y el vulgo, debería tener, como mínimo, gran autoridad, a no ser que podamos mostrar que algún prejuicio, tan universal como ese acuerdo, podría ser su causa (cit. en Hookway, 110).

Más allá de esta característica de universalidad, sin embargo, no es fácil determinar qué otras características, si alguna, comparten las creencias del sentido común. Así, entre los rasgos que diferentes filósofos

han propuesto podemos citar, a modo de ejemplo, el de ser una creencia irresistible, de manera que incluso quienes la cuestionan están obligados a creerla cuando se ocupan de asuntos prácticos; o, también, el de ser una creencia cuya contradicción no es meramente falsa, sino absurda. La cuestión es que una lista que recoja los distintos criterios propuestos históricamente para localizar cuándo una proposición pertenece al sentido común presenta dos problemas básicos. En primer lugar, los criterios no son equivalentes entre sí y, en este sentido, no está en absoluto claro cómo podrían reducirse entre sí rasgos como universalidad, irresistibilidad o negación absurda. En segundo lugar, existen objeciones serias a cada uno de ellos. En efecto, respecto del criterio de aceptación universal se podría decir que quizá pueda servir como indicio para suponer que una creencia es verdadera, pero que ello no constituye prueba de su verdad. Asimismo, el criterio de la aceptación habitual no prueba que la creencia sea verdadera, ni que su contradicción sea falsa. Y el criterio de que su negación da lugar a inconsistencias no prueba tampoco que las proposiciones del sentido común sean verdaderas.

No voy a entrar aquí a desarrollar estos problemas, pero sí querría analizar una cuestión importante que plantea su discusión. Quizá pudiera pensarse que la existencia de discrepancias en torno al criterio de identificación de las proposiciones del sentido común representa un impedimento serio para construir una epistemología basada en el sentido común. Sin embargo, no es obvio que las teorías del conocimiento basadas en el sentido común estén obligadas a presentar una descripción particular acerca de cómo conocemos las proposiciones del sentido común, ni siquiera acerca de si podemos formular de manera satisfactoria cómo las conocemos. En este sentido, el defensor del sentido común podría sostener que conoce determinadas proposiciones con independencia de que fuera capaz de decir cómo las conoce.

Podemos explicar este punto acudiendo a la distinción entre preguntar «¿Qué conocemos?» y preguntar «¿Cómo conocemos?». Chisholm utiliza estas preguntas como criterio para trazar una clasificación de las distintas epistemologías. Así, una epistemología de corte «metodista» sería aquella que considera necesario responder la pregunta acerca de la extensión de nuestro conocimiento, antes de responder la pregunta acerca del criterio de nuestro conocimiento. Por el contrario, una epistemología «particularista» sería aquella que señala primero ejemplos de conocimiento, para determinar después el criterio que se conforma a esos casos. Si atendemos a esta clasificación, la teoría del sentido común sería una epistemología «particularista» y sostendría, al menos en algunas de sus versiones, que la validez de las proposiciones del sentido común puede mostrarse, pero no demostrarse. La siguiente cita de Moore ilustra esta cuestión: «Creo que estamos todos en esta extraña posición en la cual *conocemos* muchas cosas [...] y sin embargo no sabemos *cómo* las conocemos» (Moore, 1959, 44).

En todo caso, la clasificación de la teoría del sentido común como epistemología «particularista» no debe tomarse como una huida res-

pecto de la siguiente cuestión. Si nos es difícil localizar cuáles son esas supuestas proposiciones universales, cabe esperar que se sospeche que no existe tal universalidad. A esta objeción respecto de la identificación de dichas creencias debe responder cualquier intento de reivindicar el sentido común con vistas a superar el relativismo. Al final de este artículo, extraeré algunas conclusiones con relación a este punto.

3. *Sentido común y naturalismo*

Históricamente, una de las maneras con que los filósofos han intentado contestar al escepticismo ha sido apelando a la «naturaleza humana», las «leyes de la mente» o el «sentir común de la humanidad». Estos recursos representan distintas llamadas a lo «natural», es decir, a cómo estamos constituidos y a cómo construimos nuestras creencias.

De este modo, la epistemología del sentido común parte de la propensión natural a creer ciertas proposiciones, inclinación que no puede ser evitada. Al menos algunas de nuestras creencias cotidianas se nos presentan como irresistibles y, por tanto, somos incapaces de negarlas de un modo sincero. Podemos expresar esta idea de un modo más técnico, diciendo que la epistemología del sentido común conlleva una crítica al voluntarismo doxástico: no podemos decidir, al menos respecto de ciertos temas, qué creencias tenemos, ni cuáles rechazamos.

La firmeza con la que se nos presentan las creencias cotidianas ha sido reconocida por prácticamente todos los que se han ocupado del escepticismo. En la antigüedad, insistir en el enraizamiento de nuestras creencias cotidianas en la naturaleza era precisamente una de las características del estoicismo:

Es la naturaleza de la mente asentir a las verdades, disentir de las falsedades, suspender el juicio respecto de lo que no está claro. «¿Cuál es la evidencia de eso?». Siente ahora, si puedes, que es de noche. «Imposible». Rechaza la sensación de que es de día. «Imposible». Siente o rechaza la sensación de que el número de estrellas es impar. «Imposible» (Epicteto, cit. en Barnes, 135).

La importancia de las inclinaciones naturales fue reconocida, incluso, por los escépticos pirrónicos:

No somos movidos de la misma manera en este momento respecto a «Es de día» que a «Es de noche», o respecto a que Sócrates está vivo o que está muerto (Sexto Empírico, cit. en Barnes, 137).

En la modernidad, Hume hace mención explícita de la contundencia con la que se nos presentan las convicciones basadas en nuestra naturaleza. Para él, la razón es incapaz de probar cuestiones como la existencia de los cuerpos o la validez de la inducción. Por ello la naturaleza no deja que la razón decida en estas cuestiones, sino que nos obliga a sostener esas creencias: «La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a reali-

zar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir» (*Treatise of Human Nature*, I, iv).

Ya en la época contemporánea, el eco de la naturaleza resuena en el último escrito de Wittgenstein, *Sobre la certeza*. Allí distingue tajantemente entre aquellas creencias acerca de las cuales tiene sentido que discutamos, y aquellas cuya discusión no nos conduce a ningún lugar como, por ejemplo, la creencia en la existencia de los objetos. Es verdad que Wittgenstein no menciona explícitamente la noción de naturaleza, y quizá su calificación como naturalista puede ser polémica. Pero su afirmación de la indubitabilidad en la práctica de algunas de nuestras creencias, así como su equiparación de estas creencias con las reglas de nuestras prácticas lingüísticas, está en la misma línea que lo que aquí he llamado naturalismo (Grayling, 1985, 7-8). En este sentido, la siguiente cita es enormemente ilustrativa: «Pero ello significa que quiero considerarlo como algo que yace más allá de lo justificado y de lo injustificado; como, por decirlo de algún modo, algo animal» (Wittgenstein, 1991, § 359).

A lo largo de las citas anteriores hemos visto distintas apelaciones a lo natural con vistas a defender la validez de muchas de nuestras creencias más normales. En todo caso, debe quedar claro que el argumento naturalista no es el único modo de defender la epistemología del sentido común, y que caben otras aproximaciones más cercanas al trascendentalismo. En este artículo, sin embargo, me centraré en el análisis de la perspectiva naturalista que parte de la existencia de ciertas creencias comunes a todos los seres humanos, así como de nuestra incapacidad para abandonarlas.

4. *Pertenencia al sentido común como criterio de justificación de nuestras creencias*

Debemos ahora discutir el que sin duda es el punto más conflictivo en relación con la epistemología del sentido común. Me refiero a que la irresistibilidad con la que se nos presentan las creencias del sentido común no impide que podamos cuestionar el que esas creencias sean epistémicamente válidas. O dicho de otro modo, ¿es legítimo apelar al sentido común para deshacerse del escepticismo acerca de la justificación de nuestras creencias cotidianas?

La contestación a esta pregunta requiere un análisis detallado de los distintos tipos de naturalismo: 1) Naturalismo Escéptico, 2) Naturalismo de la Duda Razonable y 3) Naturalismo Justificacionista. Esta clasificación está basada en (Ferreira, 1986, 234).

- 1) El Naturalismo Escéptico acepta la inevitabilidad de ciertas creencias naturales, pero considera que este hecho no menoscaba la validez de los argumentos escépticos. La fuerza con la que se nos imponen las creencias del sentido común es irresistible, pero pertenece a aspectos no racionales de nuestra naturaleza. Un ejemplo de esta postura lo encontramos en Hume.

(2) El Naturalismo de la Duda Razonable distingue entre duda posible y duda razonable y sostiene, a continuación, que no es razonable dudar de nuestras creencias más fundamentales, puesto que el nivel de creencias que el escéptico ataca es, de algún modo, previo a la propia práctica de justificación. Dicho de otro modo, la justificación es una práctica que requiere la validez de las propias creencias que el escéptico pone en duda. Esto significa que no podemos «justificar» esas creencias, porque a ese nivel nada puede contar a favor o en contra de ellas. En definitiva, este naturalismo reconoce que las creencias básicas están fuera del alcance de toda práctica de justificación, pero rechaza la demanda escéptica de justificación. Un ejemplo de esta postura lo encontramos en el Wittgenstein de *Sobre la certeza*.

(3) El Naturalismo Justificacionista sostiene que nuestras creencias cotidianas están justificadas. Con ello ofrece una teoría de la justificación que relaciona «lo natural» con «lo justificado». Esta propuesta se apoya, paradigmáticamente, en el recurso a argumentos de diseño, aunque cualquier otra justificación por el origen puede dar lugar también a este tipo de naturalismo. Un ejemplo de esta postura lo encontramos en Plantinga.

Obviamente, las versiones del naturalismo que se sitúan en el ojo del huracán son el Naturalismo de la Duda Razonable y el Naturalismo Justificacionista, puesto que sólo ellas afirman que las creencias cotidianas son epistémicamente válidas. Por este motivo, bajo el apelativo de «epistemología del sentido común» me referiré, a partir de aquí, a estos dos tipos de naturalismo, en tanto que ambos consideran que *a)* conocemos la mayoría, si no todas, de las cosas que la gente normal cree conocer, y que *b)* una teoría epistemológica satisfactoria debe ser capaz de acomodar el hecho de que las conocemos.

5. *Argumentación a favor de la validez epistémica del sentido común*

La epistemología del sentido común afirma que las creencias del sentido común son legítimas, en razón de su pertenencia ineludible a nuestra naturaleza. Este tipo de epistemología se apoya en el hecho de que «sentimos» que ciertas proposiciones son verdaderas y otras falsas. Tenemos, pues, una facultad que nos permite fundar los juicios, y que evita que caigamos tanto en el escepticismo como en el dogmatismo. Algún lector pensará, sin embargo, que todas estas afirmaciones se quedan en papel mojado, mientras no se explique por qué es legítimo confiar en las certidumbres de nuestro sentido común. La epistemología del sentido común ha de mostrar, pues, que las facultades naturales, mediante las cuales distinguimos la verdad del error, no son falaces; puesto que, como ya he dicho, el hecho de que sean irresistibles no impide que nuestra confianza en la certeza de sus rendimientos peque de ingenua. Hemos, pues, de preguntarnos de nuevo: ¿podemos confiar con garantía en las creencias del sentido común? A estas preguntas responden de distinta forma el Naturalismo de la Duda Razonable y el Naturalismo Justificacionista.

5.1. Argumentación del Naturalismo de la Duda Razonable

La defensa del sentido común llevada a cabo por el Naturalismo de la Duda Razonable se basa primordialmente en las afirmaciones de que en una situación concreta no toda duda posible es una duda razonable, y de que sólo la duda *razonable* plantea un problema serio para la certeza. Esta aproximación considera que sostener que conocemos las proposiciones contenidas en las creencias del sentido común es una posición más razonable que la tesis contraria. En torno a esta cuestión, son extremadamente claras las siguientes afirmaciones de Moore:

No hay ninguna razón por la que no debamos hacer coincidir nuestras opiniones filosóficas con aquello que necesariamente creemos en otros momentos. No hay ninguna razón por la que no deba afirmar con fiabilidad que realmente *conozco* algunos hechos externos [...] Estoy, de hecho, tan seguro de esto, y tan razonablemente seguro, como de cualquier otra cosa (Moore, 1959, 163).

La confianza en la validez de las creencias del sentido común puede transformarse en un criterio para evaluar cualquier teoría del conocimiento. Así, cualquier teoría que niegue la existencia de sentimientos de amor y odio en las personas, o la existencia de la Tierra, se refuta a sí misma. La afirmación de que cualquier teoría del conocimiento que se oponga al sentido común es falsa es una acusación bastante frecuente dentro de cierta epistemología anglosajona contemporánea. Este juicio aparece, por ejemplo, en uno de los manuales de epistemología más utilizados en las universidades norteamericanas (Pollock, 1986, 4-7).

El hilo argumental de Pollock es el siguiente. Las hipótesis escépticas pretenden mostrar que no tenemos, ni podemos tener, precisamente aquel tipo de conocimiento que, sin embargo, estamos convencidos de poseer. Pollock considera que el epistemólogo pierde la posibilidad de llegar a buen puerto si se embarca en la tarea de refutar al escéptico argumentando directamente en su contra. La razón es que cualquier argumentación válida procede a partir de premisas, pero el escéptico no está por la labor de admitir ninguna de ellas, por lo que no hay manera de llegar a ningún acuerdo.

Por ello, una respuesta adecuada al escepticismo requiere un tratamiento distinto. La clave estriba en reparar en qué situación nos encontramos cuando comenzamos a hacer epistemología. En esos momentos poseemos un enorme caudal de creencias, a las que consideramos conocimientos. Nos enfrentamos entonces a las arremetidas escépticas, las cuales parten de premisas en las que inicialmente confiamos y llegan a la conclusión de que ciertos tipos de conocimientos no son posibles. Es así como descubrimos que muchas de las creencias que anteriormente teníamos son incompatibles entre sí. Es imposible, pues, que todas sean verdaderas y, desde luego, que todas sean conocimientos.

Una primera reacción al descubrir la inconsistencia de nuestras creencias puede ser la de descartarlas en bloque e intentar construir otro conjunto de creencias partiendo de cero y asegurándonos de que, esta

vez, sólo entran creencias que consideramos válidas. El problema es que no es en absoluto evidente que podamos examinar críticamente nuestros procesos cognitivos, al mismo tiempo que descartamos todas nuestras creencias. La metáfora de Neurath, que Quine hizo famosa, ilustra esta cuestión: «Somos como los marineros que deben reparar su barco en alta mar». Esta metáfora apoya la opinión de Pollock de que hemos de empezar por algún lado, es decir, de que tenemos que comenzar aceptando aquellas creencias y procesos cognitivos en los que confiamos, para intentar mejorarlos «desde dentro» cuanto podamos. Así, la propuesta de Pollock parte del hecho de que cuando reflexionamos acerca de nuestras creencias, nos damos cuenta de que estamos más seguros de unas que de otras. La mejor manera de empezar a construir un conjunto aceptable de creencias es, entonces, descartar aquellas de las que nos sentimos menos seguros.

Obviamente, estas observaciones tienen importantes consecuencias cuando se aplican al escepticismo. Al enfrentarnos con un argumento en cuyas premisas creemos, la reacción natural es aceptar su conclusión, incluso si ésta contradice una proposición en la que creíamos antes. Sin embargo, esta reacción no tiene por qué ser siempre la más sensata. En efecto, supongamos el siguiente argumento: $P_1, \dots, P_n: Q$. Todo lo que este argumento muestra es que no podemos seguir sosteniendo P_1, \dots, P_n y $\neg Q$ al mismo tiempo. Pero el argumento no indica por sí solo cuál de las creencias hemos de descartar, puesto que siempre podemos convertir ese argumento en otro que niegue alguna de las premisas: $P_2, \dots, P_n, \neg Q: \neg P_1$. En resumen, el argumento nos dice que tenemos que rechazar alguna de nuestras creencias, pero no nos dice cuál. De ahí que Pollock insista en que, en una situación así, la única acción racional consiste en comparar la seguridad que acompaña a las distintas creencias y rechazar aquellas de las cuales estamos menos seguros.

Llegados a este punto, Pollock enfatiza que en los argumentos escépticos típicos estamos más seguros de que poseemos el conocimiento que ellos niegan que de la validez de las premisas. En estas circunstancias, la acción racional no es aceptar la conclusión, sino descartar una o más de las premisas. En resumen: «Un argumento escéptico típico se ve mejor como una *reductio ad absurdum* de sus premisas que como una prueba de su conclusión» (Pollock, 1986, 6).

Espero que las consideraciones anteriores hayan servido para introducirnos en la perspectiva que adopta el Naturalismo de la Duda Razonable. No obstante, soy consciente de que la pregunta por la validez epistémica de las creencias cotidianas aún no ha sido contestada suficientemente. Al fin y al cabo, murmurará con razón el lector, la seguridad que adscribimos a ciertas creencias es sólo una certeza *subjetiva*, una certeza del tipo «Yo estoy seguro de que esto es así». Sin embargo, la única certeza que legitimaría epistémicamente estas creencias sería *objetiva*, es decir, una certeza que nos permitiera sustituir la afirmación anterior por la afirmación «Esto es así». El problema es, justa-

mente, convencernos de que podemos confiar en las certezas subjetivas. Para ello, es necesario dar una vuelta de rueda más al hilo argumentativo del Naturalismo de la Duda Razonable.

La clave que permite al Naturalismo de la Duda Razonable sentar la legitimidad de la perspectiva del mundo del sentido común consiste en afirmar que las creencias cotidianas no se pueden atacar, *porque constituyen el fundamento de nuestro pensamiento*. La idea es, pues, que si invalidáramos las creencias cotidianas, destruiríamos cualquier posibilidad de juzgar. Así, no puede haber mejor razón para apoyar la validez de una determinada creencia que decir que pertenece al marco de nuestro pensamiento. Por supuesto, la duda acerca de la validez del marco carece, desde esta perspectiva, de sentido.

El último Wittgenstein es, sin duda, uno de los pensadores que de forma más vehemente ha sostenido esta forma extrema de lo que aquí he denominado el Naturalismo de la Duda Razonable. Wittgenstein deja claro que no toda duda es legítima: «Lo que he de demostrar es que una duda no es necesaria, ni siquiera cuando es posible» (Wittgenstein, 1991, § 392). El núcleo de su argumentación consiste en considerar que algunas proposiciones empíricas funcionan, en realidad, como reglas de nuestro juego lingüístico:

Es decir, las *preguntas* que hacemos y nuestras *dudas* descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son —por decirlo de algún modo— los ejes sobre los que giran aquéllas (Wittgenstein, 1991, § 341).

Esta equiparación de las creencias cotidianas con el marco de pensamiento implica que su cuestionamiento sea imposible:

¿En qué habría de consistir dudar ahora de que tengo dos manos? ¿Por qué no puedo ni siquiera imaginarlo? ¿Qué creería si no creyera eso? No tengo ningún sistema dentro del cual pudiera darse tal duda (Wittgenstein, 1991, § 247).

De este planteamiento se deduce que el hecho mismo de que el lenguaje tenga sentido está en relación directa con la validez de las creencias del sentido común:

Si alguien dudara de si la Tierra existe desde hace más de cien años, no lo entendería por *lo siguiente*: porque yo no sabría lo que tal persona estaría dispuesta a admitir como evidencia y lo que no admitiría (Wittgenstein, 1991 § 231).

Numerosas expresiones de Wittgenstein muestran que éste es su acercamiento al problema de la validez de las creencias cotidianas. A este respecto, afirma que la verdad de nuestras creencias indubitables «pertenece a nuestro sistema de referencia» (§ 83), es el «sustrato de todas mis investigaciones y afirmaciones» (§162) y su «andamiaje» (§ 211). Para él, es-

tas creencias especiales constituyen el «fundamento» (§ 401) y «yacen en el fondo de toda pregunta y pensamiento» (§ 415).

Estas enseñanzas de Wittgenstein han sido recogidas por numerosos epistemólogos anglosajones contemporáneos, entre los que podemos mencionar paradigmáticamente a Strawson:

Pretender enfrentarse a la duda escéptica profesional con argumentos que apoyen esas creencias, es decir, con justificaciones racionales, muestra simplemente que se ha entendido ~~rematadamente~~ mal el papel que esas creencias juegan de hecho en nuestros sistemas de creencias. El modo correcto de abordar la duda escéptica profesional no consiste en intentar refutarla mediante argumento, sino en señalar que es una duda estúpida, irreal, un engaño. Es entonces cuando los argumentos que la refutan aparecen como igualmente estúpidos. Las razones que dan esos argumentos para justificar la inducción o la creencia en la existencia del cuerpo no son, y no se convierten, en nuestras razones de esas creencias. No hay algo así como las razones por las que sostenemos esas creencias. Simplemente, no podemos evitar aceptarlas, en tanto que definen las áreas dentro de las cuales surgen las preguntas acerca de qué creencias deberíamos sostener racionalmente respecto de este o aquel asunto (Strawson, 1985, 19-20).

5.2. Argumentación del Naturalismo Justificacionista

Pues bien, en la línea que el Naturalismo de la Duda Razonable, el Naturalismo Justificacionista apela también a lo que hacemos en tanto que sujetos epistémicos para afirmar que nuestras creencias cotidianas son epistémicamente válidas. Sin embargo, este nuevo tipo de Naturalismo da un paso más allá que aquél al identificar lo que normalmente hacemos con lo que está justificado.

Una manera de sostener esta identificación es la desarrollada por la llamada Epistemología de la Virtud. La concepción de la justificación que subyace a este curioso apelativo es la siguiente:

Un sujeto está justificado en creer que p si y sólo si su creencia que p es el resultado del funcionamiento de sus virtudes intelectuales o facultades en un ambiente adecuado (Greco, 1993, 520).

En donde una virtud o facultad intelectual se define del siguiente modo:

Un mecanismo para generar y/o mantener creencias es una virtud intelectual, si y sólo si ese mecanismo sirve para creer proposiciones verdaderas y para evitar creer proposiciones falsas, dentro de un conjunto determinado de circunstancias (*ibid.*, 520).

De las definiciones anteriores se desprende que un mecanismo cognoscitivo es una virtud intelectual si podemos confiar en él. De ahí que la Epistemología de la Virtud constituya, en realidad, un subtipo de la

conocida teoría de la fiabilidad (*reliabilism*). Como es sabido, esta teoría sostiene que una creencia está justificada si es el resultado de un mecanismo fiable que la conecta con la verdad. Lo que distingue a la epistemología de la virtud de la teoría de la fiabilidad es que la primera impone una restricción a la clase de proceso que puede dar lugar a una creencia justificada, mientras que para la segunda cualquier proceso cognitivo fiable vale.

Por supuesto, esta caracterización de la Epistemología de la Virtud se topa de lleno con el mismo problema que ponía en aprietos a la teoría de la fiabilidad, a saber, el problema de la generalidad. La dificultad reside en cómo especificar qué es un mecanismo adecuado y cuál es un ambiente apropiado (Feldman, 1985, 159-174). En efecto, se puede demostrar que, dada cualquier creencia, siempre es posible imaginar un conjunto de circunstancias que la justifiquen. Consecuentemente, cualquier creencia es el resultado de un determinado proceso de formación de creencias. Pero cualquier proceso particular es una ejemplificación de muchos tipos de procesos. Por ejemplo, el proceso que produce mi creencia de que estoy sentada frente al ordenador es una ejemplificación tanto de procesos visuales y táctiles como de procesos que ocurren, digamos, los lunes. Sin embargo, no todos los tipos de procesos que podríamos aplicar en este caso parecen igualmente relevantes para evaluar mi creencia.

El problema es, entonces, cómo distinguir qué tipo de proceso debe fijar la justificación de una creencia. Por una parte, si el criterio para escoger los tipos se define de una manera muy amplia como, por ejemplo, «procesos perceptuales», entonces puede que consideremos justificada una creencia que no lo es. Por otra, si definimos el criterio para localizar un tipo de manera muy estrecha, entonces, en el caso límite, un solo proceso formaría un tipo. Obviamente, este resultado no nos es de mucha utilidad, puesto que tendríamos que saber de antemano si la creencia es verdadera o falsa para saber si el proceso está justificado o no. Pero, en realidad, el que la creencia esté justificada si y sólo si es verdadera va en contra de la premisa fundamental de la teoría de la fiabilidad. Se entenderá ahora por qué el problema de la generalidad ha dado enormes quebraderos de cabeza a la teoría de la fiabilidad. Más adelante, analizaremos de qué manera intenta solucionar este problema la Epistemología de la Virtud.

Según hemos visto, la Epistemología de la Virtud es un tipo de Naturalismo Justificacionista que propone que la validez de las creencias cotidianas está en relación directa con la confianza en el buen funcionamiento de nuestro aparato cognoscitivo. A partir de estas consideraciones, este tipo de Naturalismo sólo necesita catalogar ciertos mecanismos cognoscitivos —tales como la vista, el oído, la memoria, la deducción o la inducción— como virtudes intelectuales para pretender dar respuesta al escepticismo.

Desde luego, estas afirmaciones nos invitan a presentar numerosas objeciones. En particular, cabe pensar que difícilmente puede apelarse

al buen funcionamiento de nuestros mecanismos cognitivos cuando ni los filósofos de la mente ni ningún otro profesional saben todavía exactamente cómo es nuestro aparato cognitivo. En estas circunstancias, calificar a nuestros mecanismos de virtudes no es sino una petición de principio.

En efecto, la sanción de la justificación de nuestras creencias por su origen, llevada a cabo por el Naturalismo Justificacionista, se realiza principalmente considerando que nuestro organismo está diseñado correctamente para cumplir nuestros objetivos epistémicos. O, lo que es lo mismo, que nuestras creencias básicas instintivas son adecuadas a nuestras aspiraciones intelectuales. Así, la apelación del Naturalismo Justificacionista a nuestra naturaleza para defender la validez de nuestras creencias cotidianas adopta la forma del argumento del diseño: «Nuestra naturaleza está bien construida, hace bien lo que tiene que hacer». En la utilización de este socorrido argumento por parte de la Epistemología de la Virtud, podemos distinguir dos versiones: una, teológica, remite a la bondad de la creación divina y otra, más laica, alude sin más referencias a la «bondad» o «adecuación» del organismo de los seres humanos.

Quizá haya quien piense que los argumentos del diseño están trashedados o que pertenecen a épocas filosóficas remotas. Esa persona se llevará una sorpresa mayúscula cuando se tope con los intentos actuales, dentro del ámbito anglosajón, de reivindicar el argumento del diseño. Entre ellos cabe citar la teoría del conocimiento desarrollada por Alvin Plantinga. Su teoría es un buen ejemplo de utilización del argumento del diseño con referencias teológicas expresas. Plantinga sostiene que estas referencias son el único modo de vencer todas las dificultades a las que se enfrentan otro tipo de epistemologías, dificultades que, por lo demás, él mismo ha contribuido lúcidamente a poner de relieve.

Plantinga parte de la premisa de que la justificación epistémica ha de estar relacionada con la verdad, pero es consciente del problema de la generalidad que surge cuando esta concepción se desarrolla al modo de la teoría de la fiabilidad (Plantinga, 1988, 26-31). Para solucionar este problema, desarrolla una epistemología de las facultades de cariz teológico según la cual una creencia está justificada —él prefiere el término «garantizada»— si y sólo si es el resultado del funcionamiento propio de determinadas facultades del sujeto, *diseñadas* para alcanzar la verdad:

Considero que el núcleo de la idea de funcionamiento propio es éste: un objeto funciona propiamente si y sólo si funciona tal y como fue diseñado para funcionar. Pero entonces debemos añadir una matización a la idea de que el *status* epistémico positivo es una cuestión de funcionamiento propio, puesto que es claro que las facultades de un sujeto podrían funcionar propiamente aun cuando sus creencias no tuvieran *status* epistémico positivo para él. Las facultades del sujeto podrían haber sido diseñadas por un demonio cartesiano malévolo [...] a quien no le importara nada su relación con la verdad. De este modo, incluso si decimos que las facultades del sujeto funcionan propia-

mente, de ello no se sigue que el sujeto tenga *status* epistémico positivo [justificación o garantía] en relación con sus creencias. Debemos añadir lo que la postura teísta añade, a saber, que *nuestras facultades han sido diseñadas por un ser que desea que alcancemos creencias verdaderas* respecto de temas y áreas numerosos (Plantinga, 1988, 15-16; cursiva mía).

El planteamiento de Plantinga no excluye, por supuesto, que en determinados casos erremos en nuestra atribución de verdad a una proposición, es decir, que carezcamos de justificación en ciertos momentos y respecto de ciertas cuestiones. Sin embargo, esta posibilidad queda explicada —de modo paralelo a la explicación tradicional del cristianismo ante la presencia del mal moral— diciendo que nos equivocamos porque somos libres de usar de modo equivocado nuestras facultades.

Un tipo de Naturalismo Justificacionista distinto dentro de la Epistemología de la Virtud es la postura de Ernesto Sosa, quien pretende construir una teoría de la fiabilidad que no incurra en el problema de la generalidad y que no recurra al argumento del diseño o a la hipótesis de un Dios creador. Quizá pueda sorprender mi clasificación de Sosa como naturalista, toda vez que él argumenta explícitamente en contra del naturalismo (Sosa, 1988, 160-163). Espero que en mi texto queden claras las razones por las que, a pesar de sus declaraciones, se le puede considerar un naturalista.

El núcleo de la propuesta de Sosa queda recogido en la siguiente cita:

Propongo apelar a [una noción de] intencionalidad que introduzca sólo la perspectiva epistémica de cada uno en tanto que sujeto cognoscente reflexivo. [...] Para que poseas conocimiento reflexivo necesitas tener una perspectiva epistémica que valide una creencia a partir de su origen en alguna virtud o facultad tuya (Sosa, 1988, 174-175).

Según Sosa, el conocimiento típicamente humano es el conocimiento de que se conoce, al que él llama conocimiento reflexivo. Este conocimiento sería imposible si el sujeto no tuviera acceso a la fiabilidad de sus facultades cognoscitivas. El acceso al funcionamiento de sus propias facultades se realiza mediante la razón o «facultad de facultades» (Sosa, 1988, 181). La idea de que la justificación de nuestras creencias exige la capacidad de darnos cuenta de que los mecanismos que las producen son fiables queda recogida en la noción de «perspectiva epistémica». Sosa argumenta, además, que la justificación de nuestras creencias es relativa a un determinado ambiente. En definitiva, un sujeto está justificado en creer que *p* en relación a unas circunstancias determinadas, si y sólo si tiene acceso con su buen funcionamiento y si sus facultades o virtudes intelectuales son fiables en esas circunstancias.

La noción de perspectiva epistémica permite a Sosa resolver el problema de la generalidad mencionado anteriormente. En efecto, Sosa argumenta que la especificación de cuál es el ambiente adecuado al buen

funcionamiento de nuestras facultades intelectuales depende de la perspectiva epistémica de cada agente y, también, de la perspectiva epistémica de la comunidad epistémica en la que el agente está inserto. Esto significa que son precisamente las aspiraciones cognoscitivas de los individuos las que determinan qué circunstancias son adecuadas para el buen funcionamiento de nuestras virtudes intelectuales.

De paso, esta concepción de la justificación permite a Sosa sugerir una solución al problema del genio maligno, según la cual una persona sometida a su encantamiento estaría justificada en tener ciertas creencias con relación a determinadas circunstancias, precisamente aquellas que todos suponemos que son ciertas, aunque no estaría justificada con relación al ambiente en el que de hecho se encuentra.

Como he dicho antes, Sosa hace gala de que su propuesta teórica no hace uso ni de la hipótesis de un Dios creador, ni del argumento del diseño. En realidad, creo que estas pretensiones no se cumplen, puesto que su concepción de la justificación como relativa al buen funcionamiento de nuestras facultades cognoscitivas en un ambiente adecuado plantea el siguiente problema. Supongamos que vivimos en un mundo dominado por el genio maligno. En esas circunstancias, nuestras facultades no serían fiables y, por lo tanto, no estaríamos justificados en sostener las creencias que normalmente sostenemos. Luego, si no podemos eliminar la posibilidad de encontrarnos en un mundo así, no podemos asegurar que nuestras facultades sean fiables. La verdad es que sólo podemos confiar en su buen funcionamiento suponiendo que no estamos siendo engañados o, lo que es lo mismo, suponiendo que el mundo es como deseamos que sea.

Pues bien, el único recurso disponible para suponer que nuestras facultades son fiables, que tenemos acceso a esa fiabilidad y, por tanto, que estamos justificados, es hipostasiar una de las siguientes premisas: la existencia de un Dios bueno que controla el mundo o la existencia de un ambiente y de unas facultades adecuadas. Por supuesto, tanto la hipótesis teológica como la versión laica son premisas metafísicas, en tanto que son proposiciones que no han sido explicadas justificadamente. Con este comentario no quiero decir que la introducción de consideraciones metafísicas suponga un serio inconveniente, ni que haya que eliminar toda metafísica. Pero sí que hay que ser conscientes de en qué momento se introducen. En este sentido, es digno de mención el hecho de que Sosa no parezca darse cuenta de la necesidad de alguna de estas dos hipótesis para contestar al escéptico. De este modo, su propuesta hace un uso no expreso del argumento del diseño en su versión laica, si bien no era ésta su intención. Con lo cual tiene todos los defectos y ninguna de las ventajas de los argumentos de diseño. Sosa incurre en uno de los defectos típicos de la filosofía contemporánea: no querer incorporar expresamente, por no considerarlas filosóficas, hipótesis teológicas, e incorporar al mismo tiempo hipótesis metafísicas igualmente injustificables y no explicadas.

5.3. Evaluación de los logros teóricos obtenidos por el Naturalismo de la Duda Razonable y por el Naturalismo Justificacionista

Recordemos que nuestro interés en este ensayo es reflexionar sobre la legitimidad de validar el sentido común desde el Naturalismo. La conclusión que propongo es la siguiente: si bien el Naturalismo de la Duda Razonable tiene visos de éxito, no ocurre así con el Naturalismo Justificacionista, al menos mientras recurra al argumento del diseño. Resumo, a continuación, las razones de mi conclusión.

Por una parte, es cierto que ambos Naturalismos son similares, puesto que los dos aceptan que las creencias que normalmente tenemos son epistémicamente válidas. Por otra parte, hay una diferencia fundamental entre ellos, a saber, que mientras el Naturalismo Justificacionista considera que estamos justificados, porque actuamos de determinado modo, el Naturalismo de la Duda Razonable no dice que estemos justificados, sino que no podemos actuar de otro modo. Esta diferencia, aunque sutil, es suficiente para descartar definitivamente uno de ellos.

En efecto, el Naturalismo Justificacionista que se apoya en el argumento del diseño da un paso que considero inválido, concretamente, la suposición de que existe un mecanismo cognoscitivo que funciona bien, esto es, la existencia de una conexión entre lo que creemos y lo que es verdadero. Esta suposición es inválida, porque va más allá de lo que podemos decir con justificación. A pesar de todas sus limitaciones, el Naturalismo de la Duda Razonable me parece, en cambio, *más razonable*, precisamente porque no va más allá de lo que puede decir. Reconoce que tenemos ciertas creencias de modo irrenunciable e, incluso, que ellas forman el andamiaje sobre el que se sustenta nuestro pensamiento. Desde este punto de vista, no tiene sentido hablar de nuestra renuncia a ellas o de su ilegitimidad. Pero, y esto es importante, tampoco tiene sentido hablar de su verdad. A este respecto, debemos tener presente la afirmación de Wittgenstein: «Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos [está fundamentado], el fundamento no es *verdadero*, ni tampoco falso» (Wittgenstein, 1991, § 205).

Ahora bien, quizá quepa pensar en un Naturalismo Justificacionista que, renunciando a utilizar el argumento del diseño, introdujera nuevos horizontes de discusión. A este respecto, sería interesante explorar lo que la tradición pragmatista puede dar de sí. Como es sabido, dentro del pragmatismo existe un amplio movimiento que intenta encontrar un punto intermedio entre el dogmatismo y el escepticismo, mediante la construcción de una teoría del conocimiento basada en nuestras *prácticas*. Un proyecto así ofrece cancha para validar las creencias del sentido común. La validación resultaría entonces de la afirmación pragmatista de que cualquier investigación de la extensión y límite de nuestro conocimiento comienza con la duda, pero con una duda *real*. Y, para el pragmatismo, la duda acerca de nuestras creencias cotidianas no es una duda real.

En cualquier caso, no hay que olvidar que cualquier justificación pragmatista de las creencias cotidianas sería de tipo falibilista, esto es, evitaría dotarlas de certeza absoluta. El rechazo de cualquier afirmación de conocimientos absolutamente ciertos e inamovibles sería uno de los elementos innovadores de un posible Naturalismo Justificacionista basado en el pragmatismo.

6. Sentido común y relativismo

Como el propio término indica, la teoría del sentido *común* considera que éste es una facultad presente en todos los seres humanos. Ya decía Descartes que:

El buen sentido [sinónimo de razón o facultad de distinguir lo verdadero de lo falso] es la cosa que mejor repartida está en el mundo, pues todos juzgan que poseen tan buena provisión de él que aun los más difíciles de contentar en otras materias no suelen apetecer más del que ya tienen (*Discurso del método*, primera parte)

Desde este punto de vista, la epistemología basada en el sentido común sería contraria al relativismo, en tanto que para éste la validez de las creencias depende del contexto en el que se formulan.

Ahora bien, una epistemología del sentido común anti-relativista se enfrenta con la sospecha típica que rodea cualquier conjunto de creencias que afirmen ser independientes de todo contexto. Determinar si una cierta creencia es constante en el género humano es una tarea complicada que quizá podría lograrse, problemas inductivos al margen, mediante la exploración empírica. Pero, sea cual sea el resultado de esta exploración, lo cierto es que nuestra época es poco proclive a aceptar generalizaciones entre contextos diferentes. Demasiado conscientes somos de cómo una característica aparentemente común a todos los seres humanos era, en realidad, el producto de la imposición del criterio de determinados grupos de personas. Es cierto que aquí estamos discutiendo lo que el sentido común dice acerca de ciertas proposiciones epistémicas muy básicas, no acerca de proposiciones epistémicas complejas o de proposiciones estéticas o morales. Sin embargo, ¿se liquida la sospecha de relativismo mediante la reducción de la discusión a las proposiciones epistémicas básicas?

En realidad, y a pesar de lo que el término «sentido *común*» sugiera, en un primer acercamiento, aceptar la tradición del sentido común no implica necesariamente rechazar el relativismo. Al fin y al cabo, siempre se puede considerar que lo que pertenece al sentido común depende de la comunidad a la que se pertenece. En distintas comunidades rigen creencias cotidianas distintas, pero dentro de una comunidad éstas son compartidas. Algunas interpretaciones de Quine o de Wittgenstein acerca de la multiplicidad de marcos de pensamiento válidos podrían venir al caso aquí.

Ahora bien, la pluralidad de marcos de pensamiento plantea dos problemas graves, mutuamente conectados. Por una parte, hay que aclarar de qué manera se pueden identificar las comunidades de pertenencia, esto es, cómo podemos distinguir las entre sí. En relación con este asunto está el conocido problema de la imposibilidad de la traducción radical de los lenguajes utilizados por cada comunidad y, por tanto, de la imposibilidad de comunicación entre distintas comunidades. Puesto que cualquier epistemólogo tiene que pertenecer a una determinada comunidad, no podría identificar comunidades distintas de la suya, y por tanto no podría hacerse cargo de la existencia de diferencias. Es decir, no podría predicar la existencia de una multiplicidad de marcos de pensamiento.

Por otra parte, una vez iniciado el proceso de multiplicación de comunidades, parece imposible pararlo. En último extremo, un solo individuo formaría, por sí solo, una «comunidad», con lo que sus creencias individuales se verían legitimadas sin mayores problemas, mediante la aplicación al pie de la letra de la tesis de que son aceptadas comúnmente en esa comunidad. Aunque estos problemas merecen sin duda atención, no me voy a ocupar de ellos aquí, ya que cualquier tratamiento detallado sobrepasaría los límites de este artículo.

Con independencia de las dificultades que he apuntado, la posibilidad de que la epistemología del sentido común sea relativista apunta a una cuestión que está en el eje de toda la discusión en torno al sentido común, a saber, la autonomía del sentido común respecto de la ciencia y de la filosofía, es decir, respecto de toda teoría. La concepción de un sentido común relativo a las diferentes culturas o contextos deja abiertas dos posibilidades teóricas. Una de ellas aceptaría que las creencias cotidianas están sujetas a cambio —al hilo, por ejemplo, del desarrollo histórico—, pero ello no impediría que pudieran servir de criterio para evaluar la legitimidad de una teoría científica o filosófica. La otra explicaría la transformación de las creencias cotidianas por la influencia que sobre ellas ejercen precisamente determinadas teorías científicas o filosóficas, por lo que negaría que dichas creencias pudieran servir para evaluar las propias teorías científicas o filosóficas.

Veamos más atentamente esta segunda posibilidad. Si se defiende que las creencias del sentido común están determinadas por las creencias científicas consideradas como válidas en un determinado momento, entonces la pregunta por el criterio de validez de una proposición no puede acudir a su ratificación por parte del sentido común, puesto que esto implicaría argumentar en círculo. Desde esta perspectiva, la capacidad del sentido común para garantizar nuestras creencias sería secundaria respecto de la capacidad que para conferir garantía poseen las proposiciones científicas. Pero, por supuesto, esta visión de las cosas conduciría muy lejos de una epistemología basada en el sentido común, puesto que abandonaría la premisa fundamental de que el sentido común sirve de criterio para validar la legitimidad de nuestras creencias.

De las reflexiones anteriores se deduce que apoyar una epistemología basada en el sentido común no determina si se es o no relativista. Pero, en caso de decantarse por el relativismo, este tipo de epistemología debería tener buen cuidado de no mezclarse con el cientificismo para evitar renegar de sí misma.

BIBLIOGRAFÍA

- Barnes, J. (1990): *The Toils of Skepticism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Feldman, R. (1985): «Reliability and justification»: *Monist* 68.
- Ferreira, J. (1986): *Scepticism and Reasonable Doubt: The British Naturalist Tradition in Wilkins, Hume, Reid, and Newman*, Clarendon Press, Oxford.
- Grayling, A. (1985): *The Refutation of Scepticism*, Duckworth, London.
- Greco, J. (1993): «Virtue epistemology», en J. Dancy y E. Sosa (eds.): *A Companion to Epistemology*, Basil Blackwell, Cambridge, MA.
- Hookway, Chr. (1990): *Scepticism*, Routledge, London.
- Moore, G. E. (1959): *Philosophical Papers*, George Allen & Unwin, London.
- Plantinga, A. (1988): «Positive epistemic status and proper function», en J. Tomberlin (ed.): *Philosophical Perspectives*, 2: *Epistemology*, Ridgeview, Atascadero, CA.
- Pollock, J. (1986): *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman & Littlefield, Totowa, NJ.
- Reid, Th. (1975): *Thomas Reid's Inquiry and Essays*, ed. de K. Lehrer y R. E. Beanblossom, Bobbs-Merrill, Indianápolis.
- Sosa, E. (1988): «Beyond scepticism, to the best of our knowledge»: *Mind* 97.
- Strawson, P. (1985): *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Methuen, London.
- Wittgenstein, L. (1991): *Über Gewissheit*, ed. bilingüe de J. L. Prades y V. Raga, Gedisa, Barcelona.