

Naturalismo confiabilista contra el escepticismo cartesiano y la noción de justificación*

Leonardo Cárdenas Castañeda¹

Recibido: junio de 2020 – Revisado: julio de 2020 – Aceptado: septiembre de 2020

Referencia norma APA: Cárdenas, L. (2020). Naturalismo confiabilista contra el escepticismo cartesiano y la noción de justificación. *Rev. Guillermo de Ockham*, 18(2), 151-160. doi: <https://doi.org/10.21500/22563202.4658>

Resumen

En este trabajo explico por qué la epistemología naturalizada ocupa un lugar tan importante en la filosofía contemporánea y por qué se distancia tan radicalmente de la epistemología tradicional. Para ello recorro a uno de los temas clásicos de la epistemología, el problema del escepticismo, con el fin de ilustrar que según los naturalistas, los herederos de Descartes no tienen razones concluyentes para mantener la noción de justificación en la definición de conocimiento; es decir, para los defensores de la epistemología naturalizada la justificación indefinida no es una condición substancial para la obtención del conocimiento. De hecho, partiendo de las objeciones a la definición tripartita del conocimiento, y más específicamente a la noción de justificación, filósofos confiabilistas como Goldman y Dretske llegan a la conclusión de que la justificación es irrelevante para el conocimiento, por lo que introducen la definición confiabilista: creencia + verdad = conocimiento confiable.

Palabras clave: epistemología naturalizada; confiabilismo; escepticismo cartesiano; definición tripartita del conocimiento; justificación epistémica.

The reliabilist naturalism against Cartesian skepticism and the notion of justification

Abstract

In this work, we explain why naturalized epistemology occupies such an important place in contemporary philosophy and why it distances itself so radically from traditional epistemology. For this we resort to one of the classic themes of epistemology, the problem of skepticism, to illustrate that according to naturalists, the heirs of Descartes have no conclusive reasons to keep the notion of justification in the definition of knowledge; that is, for defenders of naturalized epistemology, undefined justification is not a substantial condition for obtaining knowledge. In fact, based on the objections to the tripartite definition of knowledge, and specifically to the notion of justification, reliabilist philosophers such as Goldman and Dretske concluded that justification is irrelevant to knowledge, so they introduce the reliabilist definition: belief + truth = reliable knowledge.

Keywords: naturalized epistemology, reliabilism, Cartesian skepticism, tripartite definition of knowledge, epistemic justification.

* Este artículo es el resultado del proyecto de investigación Nuevos enfoques y retos en la epistemología contemporánea, con código 1119519, avalado por el grupo de investigación Tántalo y financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones y Posgrados de la Universidad de Caldas. Agradezco a los evaluadores anónimos por sus amables sugerencias para poder madurar este artículo. También quisiera manifestar que muchas de las ideas aquí expuestas las desarrollo más ampliamente en el libro *Epistemología naturalizada: una versión alternativa y moderada*, próximo a salir bajo el sello editorial de la Universidad de Caldas. 1. Doctor en Filosofía, por la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Orcid.org/0000-0003-4888-2324. E-mail: leonardo.cardenas@ucaldas.edu.co.

1. Doctor en Filosofía, por la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Orcid.org/0000-0003-4888-2324. E-mail: leonardo.cardenas@ucaldas.edu.co.

Introducción

En el presente artículo me propongo mostrar lo que podrían ser las virtudes de la epistemología naturalizada, y responder, de paso a las siguientes preguntas: ¿por qué es importante el naturalismo científico?, ¿cuál es la novedad de la epistemología naturalista científica frente a la epistemología tradicional?, ¿qué es lo que busca resolver este proyecto epistemológico que no pudo resolver la epistemología clásica? Para tal fin, dividiré este artículo en dos secciones. En la primera presentaré los argumentos del naturalismo en contra de uno de los problemas clásicos de la epistemología, el problema del escepticismo heredado de las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes (1641/2006). En esta parte recurriré a filósofos como Ludwig Wittgenstein (1969/2000),² Alvin Goldman (1986) y Fred Dretske (2000), con el fin de ilustrar que los defensores del escepticismo no toman en serio la posibilidad de que haya conocimiento no cognoscitivo o que no requiera de un eventual regreso de justificaciones; es decir, que la justificación indefinida no necesariamente es una condición *sine qua non* para obtener conocimiento (de ahí la importancia de Wittgenstein y su aporte del naturalismo lingüístico, desde donde se pueden hacer algunas objeciones al escepticismo filosófico). También en este punto desarrollaré la idea naturalista de controvertir el criterio de justificación de la epistemología tradicional, ya que para obtener un cuerpo de conocimiento no siempre se necesita de buenas razones, sino que a veces basta con tener mecanismos confiables como la ciencia. Por esta razón, a algunos defensores del naturalismo científico se les considera confiabilistas. En esta parte me detendré a explicar la manera como el confiabilismo entiende el conocimiento, a partir de la identificación entre “conocimiento” y “confiable en la ciencia”; o más precisamente, la caracterización del conocimiento en el confiabilismo se podría enunciar así: creencia aproximadamente verdadera y confiable, que contrasta con la definición tradicional del conocimiento: creencia verdadera y justificada.³

Descartes

Antes de presentar los argumentos del naturalismo en contra del escepticismo, expondré el tipo de escepticismo

que se va a discutir en este trabajo. Se trata de un escepticismo que hunde sus raíces en la filosofía moderna,⁴ más específicamente, el inaugurado por René Descartes en el siglo XVII. Así que seguiré los pasos que recorre Descartes para llegar al escepticismo, repasando desde la duda hacia la información que nos proporcionan los sentidos, pasando luego al argumento del sueño y, por último, la hipótesis del genio maligno.

En las *Meditaciones metafísicas* (1641/2006), y en desarrollo de su proyecto de construir bases sólidas que fundamenten una nueva concepción de la naturaleza, Descartes empieza por examinar las ideas que hasta ese momento ha tenido por verdaderas o que ha considerado como fuentes seguras de conocimiento, entre las que están los datos brindados por sus sentidos. Como mediante su examen ha encontrado que sus sentidos muy frecuentemente lo han engañado, decide omitir todas las verdades aparentes que ofrece el mundo externo por este medio. Descartes rechaza la idea de que los objetos físicos sean conocidos más fácilmente que la propia mente, pues los atributos de los objetos tienden a cambiar con facilidad y a ser reemplazados por otros. De hecho, gran parte de nuestras creencias y suposiciones habituales tienen su origen en los sentidos, pero también es cierto que los sentidos muy frecuentemente nos han hecho errar, especialmente cuando nos encontramos en situaciones en las que observamos a ciertos objetos desde la lejanía o en las que experimentamos ilusiones ópticas, como cuando percibimos una vara de manera distorsionada al sumergirla en un estanque de agua. Claro, se podría haber resuelto este argumento en contra de los sentidos si se hubiera agregado la siguiente cláusula: no es posible dudar de los objetos que tenemos a la mano, que se nos dan cercanos y que además percibimos en tiempo presente. Sin embargo, Descartes da un paso en dirección hacia la duda extrema. Él piensa que tal cláusula no garantiza ningún tipo de conocimiento, pues en muchas ocasiones puedo experimentar situaciones tan intensas y vívidas como las que habitualmente tengo durante la vigilia, pero al abrir los ojos me doy cuenta de que esa experiencia que me pareció tan vívida y tan real no era más que producto de un sueño. Existe la posibilidad de que lo experimentado en un tiempo determinado no sea más que un sueño, aunque las sensaciones parezcan

2. En este artículo sigo algunas ideas de la profesora Eleonora Cresto (1996), en particular en lo que tiene que ver con Wittgenstein.

3. Si bien en la literatura hay argumentos contra la definición clásica del conocimiento, como los expuestos por Edmund Gettier (1963), mi propósito es examinar solamente los argumentos que el naturalismo científico tiene contra la concepción tripartita.

4. Aunque en la historia de la filosofía se pueden identificar varios tipos de escepticismo (como los de la antigüedad con Pirrón y Sexto Empírico; así como en la modernidad con David Hume y más tarde con Friedrich Nietzsche), en este artículo me referiré fundamentalmente a Descartes, pues es él quien ha sido blanco de las críticas de los defensores del naturalismo. Recordemos que el mismo Quine (1969/1986) le adjudica el papel de precursor de “la filosofía primera”, queriendo decir con esto que es quien inaugura la antigua epistemología. En igual sentido, Dennett (2005) señala que con Descartes se comienzan a promover las teorías “mágicas” de la conciencia, tanto en la modernidad como en buena parte de la filosofía contemporánea. Para un estudio más pormenorizado de la historia del escepticismo, sugiero el libro de Barry Stroud (1984) *The Significance of Philosophical Skepticism*.

corresponder a las imágenes y percepciones propias de la vigilia (o sean virtualmente indistinguibles de estas) y si ese es el caso, no puedo distinguir el sueño de la vigilia; es decir, Descartes piensa que nadie puede asegurarme de que lo que estoy viviendo en estos momentos sea real y no parte de los delirios que experimento mientras duermo.

Sin embargo, la etapa más radical de la duda cartesiana se da cuando se plantea la posibilidad de que un genio maligno⁵ esté empeñado en engañarnos. Descartes llega a esta hipótesis después de plantear el argumento contra los sentidos y de establecer que, a pesar de que puedo tener experiencias muy intensas que correspondan a mis percepciones en el estado de vigilia y que, por tanto, siempre cabe la posibilidad de que esté soñando, queda un residuo que no se ve amenazado seriamente por el argumento del sueño. Los únicos conocimientos inmunes a esta clase de duda parecen ser aquellos que provienen de la matemática y de las proposiciones de la geometría, pues su valor de verdad no reside en ninguna experiencia sensorial sino en la intelección pura. Es precisamente aquí donde entra en escena el genio maligno, pues su ataque va dirigido hacia el intelecto y el conocimiento derivado de él, incluidas las verdades de la matemática y la geometría. Es lógicamente posible que exista un genio malvado cuyo pasatiempo consista en hacernos equivocar sobre aquello que hasta ahora no considerábamos como susceptible de error o dábamos por verdadero, independientemente de cualquier experiencia sensible, como los conocimientos sobre la matemática y la geometría. Así, ese genio maligno me puede hacer equivocar cuando hago una suma sencilla o cuando cuento los lados de una figura geométrica simple.

Planteado este escenario, Descartes lleva a cabo el siguiente razonamiento: he dudado hasta ahora de los datos que me suministran los sentidos, he puesto en duda la realidad del mundo exterior porque puedo confundir las sensaciones que provienen de ella con las que experimento durante el sueño e incluso he dudado de los juicios sobre

las matemáticas, pero de lo único que no puedo dudar es de la duda misma y de que debe existir algo que esté dudando. Dudar implica que pienso, y pensar requiere un agente que realiza esa acción. Es decir, Descartes llega a una primera conclusión: existe como cosa pensante, *cogito, ergo sum*. Es más, si considero que un genio maligno me engaña es porque pienso en la posibilidad de ser engañado, lo que de nuevo me lleva a suponer que hay un destinatario de tales engaños. Este argumento muestra, además, que Descartes conoce mejor su propia mente que a los objetos del mundo físico, ya que en realidad las cosas se perciben mejor mediante el entendimiento. Es precisamente aquí que Descartes hace alusión a la idea de conocer las cosas de forma clara y distinta. Miremos en qué consiste.

Para Descartes, las cosas son claras y distintas en la medida en que se toman ciertas cualidades de los objetos, tales como el movimiento, la magnitud, la extensión, la profundidad, la cantidad, etc., y se les puede aplicar los principios de la matemática pura. Es decir, para Descartes podemos tener ideas claras y distintas mediante la intuición intelectual y sólo así podemos lograr un conocimiento verdadero acerca de los objetos externos. Pero no podemos hablar de las ideas claras y distintas sin mencionar el papel que cumple Dios como garante de ellas, porque antes de que Descartes pueda confiar en las ideas claras y distintas que proporciona la propia mente, es necesario que se asegure del conocimiento de Dios. El argumento es como sigue: Descartes justifica que puede tener la idea de aquel ser omnipotente, ya que no se lo puede imaginar de otra forma sino como un ser que tiene todas las perfecciones y dado que la existencia es una de sus perfecciones, no puede decir otra cosa de él sino que efectivamente existe.⁶ Así, la idea de existencia es inseparable de la idea de Dios,⁷ como cuando pienso en el triángulo con sus tres lados o en un monte con su valle. Además, Descartes apela al argumento de Dios para desembarazarse de la hipótesis del genio maligno, pues si Dios tiene todas las perfecciones y una

5. En las *Meditaciones metafísicas*, Descartes sustituye el argumento del Dios engañador por el argumento del genio maligno, en el que se plantea la posibilidad lógica de que un ser omnipotente me induzca al error, inclusive en las operaciones matemáticas y geométricas más simples. Sin embargo, Descartes abandona este argumento porque sería una equivocación no pensar en Dios como un ser que tiene todas las perfecciones, entre ellas la bondad, y un Dios con tales características no va a permitir que las facultades que Él puso en mí hagan que permanezca en un error constante.

6. Claro que en la *Meditación tercera* Descartes plantea otro argumento para la existencia de Dios en los siguientes términos: 1. tengo una idea de Dios; 2. esa idea debe tener una causa (principio de razón suficiente); 3. la causa de una idea debe tener, por lo menos, el mismo nivel de realidad objetiva que su efecto (principio de realidad adecuada); 4. en conclusión, si la idea de Dios es causada por algo diferente de Dios, entonces habrá un menor nivel de realidad de la causa. Sin embargo, la versión que aquí utilizamos le sirve a Descartes para librarse del escepticismo al que lo lleva la hipótesis del genio maligno.

Aunque este argumento (tomado originalmente de Anselmo) está elaborado defectuosamente. Recordemos que Immanuel Kant (1781/1998) en el segundo libro de *La dialéctica trascendental* de su *Crítica de la razón pura* (Capítulo III, sección cuarta, titulada *Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios*), se da cuenta de este error al señalar que Descartes hace un salto del orden lógico al orden ontológico. Es decir, si bien es lógicamente posible pensar en la existencia de Dios, de allí no se sigue que Éste posea, necesariamente, realidad ontológica.

El argumento de Descartes es tan defectuoso que involucra, incluso, un error categorial, porque la existencia no es una propiedad, sino algo que se presupone. Para ampliar este punto sería pertinente apelar al texto de Rudolf Carnap (1959/1978, pp. 66-87).

7. Resulta curioso que un filósofo racionalista como Descartes llegue a demostrar la existencia de Dios partiendo de un proyecto epistemológico. El profesor Carlos Emilio García en su artículo *Descartes: razón y sinrazón*, se refiere de la siguiente manera sobre el asunto: "Como puede verse, el autor [Descartes] ha llegado a una respuesta teológica a partir de un problema epistemológico, notable resultado para un escéptico racionalista que, al decir de sus biógrafos, a menudo se veía forzado a huir por los techos de las casas a fin de escapar a las iras de maridos celosos" (García, 1999, p. 82).

de ellas es la de ser infinitamente bondadoso, no sería un engañador ni permitirá que otro ser nos engañe. La idea de Dios nos permite creer en algo totalmente indubitable y ese algo es Dios mismo y como las facultades que Él puso en mí son causadas por ese ser omnipotente y toda bondad del cual no puedo dudar, tampoco puedo dudar de la existencia de tales facultades.

Las facultades a las que Descartes alude aquí son la sensación y la imaginación, y el filósofo va a tratar de conocer su estatus epistemológico. Descartes utiliza el siguiente razonamiento: si bien no puedo dudar de la eficacia de todas las facultades que Dios puso en mí, de ello no se sigue que todas las facultades me van a proporcionar el mismo grado de conocimiento sobre los objetos del mundo externo. Miremos, entonces, cuál de esas facultades es la que me proporciona un conocimiento de manera clara y distinta. La imaginación no puede ser, porque ella misma es incapaz de hacer juicios y tampoco puede hacer distinciones. Descartes nos da un ejemplo. Él dice que si utilizamos la imaginación para distinguir entre dos polígonos diferentes, lo único que la imaginación nos proporcionaría serían meras imágenes confusas (como son las imágenes de la realidad). Es más, en una de sus cartas, dice que sería una “temeridad” o una afrenta pensar que nuestra imaginación tiene más extensión que el poder de Dios, porque muchas veces la imaginación está sujeta a algo así como los caprichos de nuestra voluntad.

Es posible, incluso, observar la diferencia entre la imaginación y la intelección pura. La diferencia consiste en que esta última, al llevar a cabo el acto de entender, siempre se retrotrae hacia sí misma y puede analizar y reflexionar sobre las ideas claras y distintas que en ella existen sin necesidad de recurrir a otra facultad. En cambio, la facultad de la imaginación, cuando imagina algún cuerpo, siempre hace referencia a este y no a la mente, como en el caso del kiliógono (una figura de mil lados), pues a pesar de no poder representarme una imagen nítida de este, puedo comprender de modo intelectual la diferencia en propiedades en relación con otro polígono más simple, como por ejemplo un triángulo.

Con respecto a la sensación, esta facultad tampoco podría brindarnos un conocimiento verdadero, porque

lo único que podemos percibir a través de ella son aproximaciones de la realidad. La realidad no es igual a las sensaciones que tengo de ella; es muchas veces confusa, como vimos atrás. De esta manera, Descartes puede extraer dos conclusiones. La primera consiste en que las cosas materiales existen porque son objeto de la matemática pura y de la geometría y gracias a estas últimas puedo percibir la materia clara y distintamente. La segunda, en que la única facultad que me garantiza un conocimiento verdadero es la intelección pura y que esta facultad es la que me permite hacer juicios.

En su *Discurso del método*, Descartes había expuesto las reglas para poder concluir adecuadamente en ciencia. Descartes dice que es necesario empezar por los objetos más simples y más fáciles de conocer de manera gradual, hasta llegar a los objetos más complejos, para así lograr un orden en los pensamientos. Esto es importante porque según él, esta labor se adapta al oficio de los geómetras. Más aún, Descartes dice que quien utilice estas reglas correctamente con ayuda de la aritmética,

(...) puede estar seguro de haber hallado, acerca de la suma que examinaba, todo cuanto el humano ingenio pueda hallar; porque, al fin y al cabo, el método que enseña a seguir el orden verdadero y a encontrar exactamente las circunstancias todas de lo que se busca, contiene todo lo que confiere certidumbre a las reglas de la aritmética (Descartes, 1637/2006, p. 27).⁸

De esta manera, la metafísica de Descartes fundamenta las bases para saber qué es lo real. Esas bases sirven para hacer ciencia matemática (demostraciones necesarias), es decir, una ciencia de lo cuantitativo, no de lo cualitativo. Esto implica, además, que la ciencia debe ser de lo matematizable, no de las apariencias. Por esta razón el proyecto científico de Descartes parece ser el más ambicioso de todos, porque pretende fundar una física que logre un conocimiento *a priori* del mundo.⁹

Para resumir, presentaré el siguiente argumento escéptico, el cual es el que me interesa discutir en este artículo:

1. La justificación de nuestras creencias es condición para el conocimiento.

8. De hecho, esta regla está íntimamente relacionada con la manera como Descartes desarrollaba sus estudios científicos. En *El mundo. Tratado de la luz*, sostuvo que: “No conozco en el mundo más que dos clases de cuerpos en los que se encuentra la luz, a saber, los astros y la llama o el fuego. Y como los astros, sin duda, están más alejados del conocimiento de los hombres que el fuego o la llama, procuraré explicar en primer lugar lo que observo en la llama” (Descartes, 1664/1989, p. 53).

9. No podemos entender por esto que Descartes no considerara relevante la labor de los experimentos. De hecho, Bernard Williams afirma en un diálogo con Bryan Magee: “Es absolutamente coherente [Descartes] al decir que los experimentos son necesarios para distinguir entre algunos modos de explicar la naturaleza y otros. Es un aspecto muy moderno de su pensamiento. Se pueden construir diferentes modelos intelectuales del mundo dentro de sus leyes, y se necesita el experimento para descubrir cuáles representan la naturaleza” (Magee, 2000/2001, p. 96).

2. No es posible justificar nuestras creencias (si estas versan sobre el mundo exterior y se han obtenido a través de los sentidos).¹⁰
3. Por lo tanto, no es posible tener conocimiento.

Wittgenstein contra el escepticismo cartesiano¹¹

Para Wittgenstein (1969/2000) los anteriores razonamientos de Descartes no son válidos. En primer lugar, en el argumento I la premisa inicial es falsa. Es decir, para Wittgenstein no es cierto que una interminable sucesión de justificaciones de nuestras creencias sea condición para el conocimiento. Wittgenstein piensa que existen creencias que no necesitan justificarse y aun así son importantes en el proceso cognoscitivo. Tales creencias pueden ser denominadas creencias básicas para las cuales, en muchos casos, es inútil tratar de encontrar una cadena de justificaciones, son simplemente certezas no cognoscitivas. Apelando a las creencias sobre geografía, él dice lo siguiente en la proposición 162 en *Sobre la certeza*:

En líneas generales, considero verdadero lo que encuentro en los libros de texto, por ejemplo, de geografía. ¿Por qué? Digo: todos estos hechos ya han sido confirmados más de cien veces.¹² Pero, ¿cómo lo sé? ¿Cuál es mi evidencia al respecto? Tengo una imagen del mundo. ¿Es verdadera o falsa? Ante todo, es el sustrato de todas mis investigaciones y afirmaciones. Las proposiciones que la describen no están todas sometidas del mismo modo a la comprobación (Wittgenstein, 1969/2000, pp. 23-24).

Lo que Wittgenstein está tratando de explicarle al heredero del escepticismo cartesiano es que el conocimiento de nuestras creencias puede funcionar correctamente si eliminamos un eventual regreso de justificaciones y ciertas creencias se justifican con independencia del auxilio de otras creencias. Esas creencias que no requieren justificaciones ulteriores, se pueden considerar básicas, como lo afirma en 192: “Por supuesto, hay justificación. Pero la justificación tiene un límite” (Wittgenstein, 1969/2000, p. 27). Wittgenstein considera pues, que “ese sustrato de todas mis investigaciones y afirmaciones” de las que habla se justifican a sí mismas, por el solo hecho de ser básicas¹³ y de hacer consistente la “imagen” que tengo del mundo, como él mismo lo dice en 209: “Que la Tierra existe es, antes que nada, parte de la imagen global que constituye el punto de partida de mis creencias” (Wittgenstein, 1969/2000, p. 28). Por tal motivo, según Wittgenstein, estas creencias básicas¹⁴ en particular no requieren tener un lugar en la cadena de justificaciones, no todas nuestras creencias necesitan estar “sometidas del mismo modo a la comprobación”. De hecho, el mismo Wittgenstein en la proposición 205 afirma: “Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es verdadero, ni tampoco falso” (Wittgenstein, 1969/2000, p. 28); y en 83: “La verdad de algunas proposiciones empíricas pertenece a nuestro sistema de referencia” (Wittgenstein, 1969/2000, p. 12). Como se ve, Wittgenstein asume una posición realista¹⁵ al tomar al mundo como algo dado independientemente de la creencia que tengamos sobre él, en la medida en que el mundo o los hechos sirven para justificar todas nuestras creencias que se derivan de él¹⁶ y en el

10. El argumento cobra sentido siempre y cuando las creencias sean propias de los sentidos, ya que no es posible justificarlas. En cambio si las creencias fueran propias de las relaciones matemáticas y se hubieran obtenido con ayuda del entendimiento el argumento sería falso en Descartes, pues de lo primero que él se da cuenta de manera indubitable es del *cogito*, del entendimiento y de las creencias ligadas a él, entre ellas las matemáticas, precisamente.
11. En la filosofía contemporánea hay autores distintos a Wittgenstein que rechazan el escepticismo cartesiano. Gilbert Ryle (1949/1967), por ejemplo, en su ensayo *El mito de Descartes* piensa que es un error considerar la mente humana como si tuviera la misma naturaleza mecánica del cuerpo, por eso llama a la epistemología cartesiana “el dogma del fantasma de la máquina”. Sin embargo, la tesis de Ryle es de carácter lógico y de ahí nuestra preferencia por Wittgenstein para los propósitos de este texto, pues si bien en la literatura a Wittgenstein no se lo reconoce como un filósofo naturalista, en *Sobre la certeza* cuestiona el papel de la justificación en la labor del conocimiento, posición que lo acerca a filósofos como Quine, además de mostrar la manera como los seres humanos en condiciones ordinarias decimos que “conozco tal...”. Así pues, Wittgenstein puede ser considerado como un naturalista lingüístico. Esta última apreciación se la debemos a la profesora Eleonora Cresto (1996).
12. Claro que para un filósofo antiinductivista como Karl Popper, puede resultar muy endeble este argumento de Wittgenstein para defender su tesis de que hay conocimientos que no necesitan justificación.
13. Esta noción de creencias básicas no justificadas puede ser equiparable con la noción de “trasfondo” de John Searle (1995/1997) en la que los seres humanos estamos predispuestos a aceptar ciertos rasgos del mundo que hacen posible la producción de muchos estados mentales, entre estos las creencias. Sin el trasfondo no podríamos tener la certeza de estar por lo menos en una etapa básica del conocimiento, sin él todo conocimiento que tal vez sí necesite justificación se desmoronaría.
14. Esto no quiere decir que todo aquel que acepte una teoría fundacionalista o la noción de creencias básicas esté enmarcado en el naturalismo. Pese a que Clarence Irving Lewis (1946) defiende un fundacionalismo epistemológico, no por ello defiende el naturalismo: al contrario, su fundacionalismo es una extensión más de las varias teorías justificacionistas. La diferencia de la propuesta de Wittgenstein respecto a teorías, como la de Lewis, es que en la primera las creencias básicas se dan por sentadas y no necesitan justificaciones ulteriores; mientras que en la segunda, las creencias básicas son útiles en el sentido en que pueden justificar otras creencias. Por esto digo que para Wittgenstein puede existir conocimiento no cognitivo o no justificacionista.
15. Esta postura realista de Wittgenstein se puede notar más claramente en el *Tractatus logico-philosophicus*, donde hace afirmaciones como la siguiente, en la proposición 3: “La lógica de los hechos es el pensamiento” (Wittgenstein, 1921/1988, p. 29). Aquí manifiesta el papel que debe desempeñar el lenguaje como vehículo para poder retratar el mundo, o sea, el lenguaje tiene como objetivo representar los hechos. Solamente el pensamiento manifestado por medio del lenguaje puede ser verdadero o falso, de acuerdo al ajuste entre éste y el mundo o los hechos.
16. O también, si no tiene razones para dudar de B, o si B es indubitable y se presenta a su mente de manera clara y distinta.

modo como nuestras proposiciones dependen de nuestro marco de referencia para que puedan ser verdaderas. Pero esos hechos a la vez están por sí mismos justificados, el mundo no es ni verdadero ni falso, únicamente existe. En términos generales, podríamos mostrar la diferencia entre la epistemología cartesiana y la de Wittgenstein, así: un cartesiano tendría que emplear la siguiente fórmula para considerar algo como conocimiento genuino, un sujeto *A* sabe que conoce *B* si ha tenido razones para dudar de *B* y esas dudas han sido despejadas;¹⁷ en cambio, para Wittgenstein el conocimiento también puede resultar si un sujeto *A* sabe que conoce *B* si algunas creencias no necesitan justificaciones, como las básicas, que son independientes de cualquier cadena de justificaciones. Este es, precisamente, uno de los aspectos novedosos de la crítica de Wittgenstein al escepticismo clásico, que permite por un lado detener la cadena justificacionista hasta las creencias básicas; y por otro, apoyar el conocimiento en creencias básicas que no requieren ningún tipo de justificación posterior. En otras palabras, el punto de vista de Wittgenstein apunta directamente a desacreditar una de las propiedades elementales de la epistemología tradicional, la justificación indefinida.

La respuesta de Wittgenstein al escéptico no constituye una respuesta dogmática, pues él no insiste tajantemente en que todo lo que cree o cree conocer es así con seguridad, como ante la pregunta escéptica, “¿cómo sabe usted que lo que tiene frente a sus ojos es una taza de té?” La solución de Wittgenstein no es afirmar “porque la estoy viendo”, pues siempre estamos sujetos a que el escéptico siga preguntando “¿cómo sabe que puede confiar en su visión?”. Wittgenstein solo tiene la certeza de que es una taza de té porque concuerda consistentemente con su imagen del mundo. Cresto dice al respecto:

Frente a esta situación el mérito de Wittgenstein consiste en desarticular la pregunta escéptica evitando, al mismo tiempo, una simple asunción dogmática de conocimiento.

Pues en efecto, podríamos pensar en eliminar el problema escéptico insistiendo dogmáticamente en que, por ejemplo, sabemos que lo que está frente a nuestros ojos es una taza de té. Wittgenstein combate esta última idea. ¿Cómo sabe *S* que lo que tiene frente a sus ojos es una taza? La respuesta es que no lo sabe; simplemente *S* tiene la certeza,¹⁸ no cognoscitiva, de que *X* es una taza (Cresto, 1996, p. 5).

La respuesta del naturalismo confiabilista

Una de las consecuencias de este enfoque no justificacionista de la epistemología consiste en renunciar a su aspecto normativo, pues tradicionalmente el justificacionismo epistemológico se ha ocupado de estipular las condiciones por las cuales se llega al conocimiento. Es decir, con el punto de vista tradicional siempre hemos acudido a la diferencia entre los hechos y los hechos que deberían suceder para obtener conocimiento. Justamente, esta es una labor elemental de la tradición epistemológica, en el sentido de que la justificación regula y permite identificar las razones de las que tenemos que disponer para conocer o para saber que nuestras creencias están justificadas. Así pues, con el naturalismo epistemológico se rompe con la tradición normativa, como lo explicamos atrás, con el naturalismo se puede decir legítimamente: *A* sabe que conoce *B*, sin recurrir a las condiciones o normas que hacen posible justificar *B*, siempre y cuando *B* en este caso corresponda a las creencias básicas que no requieren una cadena justificacionista.

Este enfoque no justificacionista es defendido por filósofos que hacen énfasis en la ciencia empírica como único soporte de confianza para obtener conocimiento,¹⁹ por ello la justificación de nuestras creencias debe detenerse en la ciencia, sin que ella misma tenga que recurrir a otra sucesión de creencias para justificarse y una de las razones posibles es que la ciencia es consistente con la imagen que tenemos del mundo y por eso confiamos en ella. Que

17. En este punto es necesario aclarar que la certeza es un estado mental, mientras que la validación del conocimiento depende en muchos casos de la experiencia sensorial. Es decir, el conocimiento es una propiedad epistemológica. Yo puedo tener la certeza de que el objeto que estoy sosteniendo en estos momentos es una taza y no una piedra, sin necesidad de recurrir a investigaciones posteriores, solamente me basta con saber que una piedra u otro objeto no me sirven para tomar el té, solamente una taza me permite hacer con éxito esa acción, además de que corresponde con lo que observo. Ahora, puedo tener certezas fallidas, como los demás estados mentales, cuando la supuesta certeza no corresponde a los estados de cosas, por ejemplo, yo puedo tener la certeza de que en estos momentos en Londres está lloviendo, pero me puedo equivocar, puede que en esa ciudad haya ahora un sol radiante. En ese caso, mi supuesta certeza no ha sido exitosa. Para analizar con más precisión el éxito de los estados mentales recomiendo a John Searle (1983/1992) Intencionalidad.

18. Entre estos podemos mencionar a Fred Dretske (1989), David Armstrong (1979) y Stathis Psillos (1999), pues además de acogerse al naturalismo científico también forman parte de la corriente confiabilista en la filosofía de la ciencia, según la cual, la ciencia es el único elemento confiable que tenemos para mostrar la verdad o falsedad de nuestras creencias sobre el mundo. Sin embargo, hay que percatarnos de que la tesis de “la confianza en la ciencia” no puede resolver de una manera concluyente el escepticismo, porque es un hecho que han existido teorías científicas falsas y no parece razonable confiar en ellas para obtener conocimiento.

19. Si bien aquí aparecen problemas totalmente distintos, el de la inferencia a la mejor explicación y más específicamente el del realismo científico. La postura confiabilista necesita apoyarse en esta tesis por la siguiente razón: el confiabilista basa su confianza en la ciencia porque la mejor explicación de que la ciencia sea exitosa es porque, por lo menos, es aproximadamente verdadera; corresponde la teoría con los hechos. Así, un confiabilista necesariamente debería comprometerse con el realismo científico.

una teoría científica nos explique que el planeta Tierra tiene un movimiento de rotación y de traslación y gira alrededor del sol, es la base para todas las creencias que tenemos sobre nuestra ubicación temporal y espacial en el globo y el sistema solar, respectivamente, sin necesidad de que el heliocentrismo tenga que apoyarse en otras creencias para justificarse. De allí que la ciencia constituye la única herramienta que hace posible adquirir creencias verdaderas, pues la mayoría de las veces, según los filósofos confiabilistas, cuando la ciencia describe correctamente el mundo podemos decir que estamos ante un instrumento confiable para sostener que lo que la ciencia dice es verdadero o aproximadamente verdadero. Stathis Psillos afirma lo siguiente sobre este asunto: “La mejor explicación de la confiabilidad instrumental de las [teorías] científicas²⁰ es que las teorías que hay en el trasfondo son, de manera relevante, aproximadamente verdaderas” (Psillos, 1999, p. 77). De esta manera, no necesitamos nada más que la ciencia (como en el caso del heliocentrismo) para que haya conocimiento, y no es necesario recurrir a experimentos tras experimentos que justifiquen que la mayoría de las creencias que formamos diariamente sobre la posición de la tierra con relación al sol, a la luna o a los demás planetas son verdaderas.

De la misma manera, el confiabilista insiste en que no necesitamos recurrir a un sinnúmero de justificaciones sobre la creencia de que, por ejemplo, cuando golpeamos una puntilla con un martillo, la puntilla ejerce una fuerza contraria haciendo que el martillo rebote hacia atrás. Basta con asumir la confianza en la tercera ley de Newton²¹ para justificar la creencia en ese suceso, *caeteris paribus*. La ley de acción y reacción es la base de muchas de nuestras creencias sobre el comportamiento de ciertos fenómenos (como en el caso del martillo y la puntilla), sin que tengamos que buscar soporte en otras creencias para justificarlas.²² De esta manera, el confiabilismo en la ciencia es compatible con el naturalismo científico canónico (como el quineano²³) en la medida en que la ciencia constituye el desarrollo natural del conocimiento, por un

lado; y por otro lado, la ciencia reemplaza el criterio tradicional y normativo de justificación.²⁴ Es decir, conocer no necesariamente requiere de justificación, por lo menos no de manera indefinida.

Un aspecto importante de este enfoque es que el naturalismo científico que hace énfasis tanto en el rechazo de un eventual regreso de justificaciones como en la confianza en la ciencia misma, se opone al escepticismo que requiere de una cadena de justificaciones para avalar el conocimiento, pues la confianza en la ciencia implica que podemos tener conocimiento (sin importar si está justificado²⁵ o no) que encaja con la manera de ser del mundo. El confiabilista piensa que la ciencia nos permite obtener conocimiento cuyas creencias son verdaderas y, por esta razón, confiables sobre los estados de cosas; y que sería un error dudar de ellas en la medida en que nos permiten realizar una actividad natural como seres humanos; sobrevivir, por ejemplo. El siguiente argumento puede resumir el enfoque confiabilista de la ciencia en contra del escepticismo:

1. Si la ciencia es un instrumento confiable para que nuestras creencias sobre el mundo sean aproximadamente verdaderas, entonces no tenemos buenas razones para dudar sobre el conocimiento del mundo.
2. La ciencia es un instrumento confiable para que nuestras creencias sobre el mundo sean aproximadamente verdaderas.
3. Por lo tanto, no tenemos buenas razones para dudar sobre el conocimiento del mundo.

Como podemos ver, tal postura confiabilista tiene un componente realista importante, ya que parte de la premisa según la cual la ciencia nos ofrece descripciones verdaderas o aproximadamente verdaderas sobre el mundo, pues de lo contrario no se podría confiar en la ciencia. Así, al igual que Wittgenstein con su naturalismo lingüístico y su noción de “certezas no cognitivas”, llegan a la conclusión de que el naturalismo científico debe asumir

20. La ley reza así: “Cuando un objeto ejerce una fuerza sobre otro objeto, el segundo objeto ejerce sobre el primero una fuerza igual y en sentido opuesto”.

21. Este tipo de creencias en la ciencia funciona cuando estamos hablando con personas que tienen creencias informadas, es decir, no son creencias comunes ni universales.

22. En lo que atañe a los propósitos de este trabajo, el naturalismo que asumo aquí es el que emplea Quine (1969/1986), en la medida en que problemas y soluciones de la filosofía tradicional quedan mejor comprendidos si involucramos en ellos las herramientas de la ciencia empírica.

23. Jaegwon Kim (1988) también elabora una crítica hacia la idea naturalista de eliminar el principio normativo de la justificación en la epistemología.

24. Un filósofo confiabilista como Alvin Goldman (1986), por ejemplo, piensa que la base de toda teoría del conocimiento requiere una teoría de la justificación no indefinida. Precisamente, él considera que la justificación de una creencia está garantizada si partimos de un buen patrón que sea confiable, en este caso la ciencia. Es decir, la ciencia, ha sido un buen generador de creencias verdaderas y por eso confiamos en ella, más allá de eso no necesitamos de más justificaciones, la ciencia es el punto de partida.

25. Una definición de realismo científico que nos sirve para los propósitos de este artículo es la que ofrece Mario Bunge (1985), quien parte de dos atributos: 1) el mundo existe independientemente de los seres humanos; 2) la ciencia es la mejor herramienta para conocer el mundo, así sea aproximadamente. De la misma forma, este realismo científico debe ir acompañado de una teoría correspondentista de la verdad, en el sentido en que nuestras teorías son verdaderas cuando se ajustan con el mundo. También la teoría pictórica de Wittgenstein, en la cual concibe al lenguaje como un retrato de los hechos, supone este ingrediente correspondentista.

el realismo científico²⁶ como arma contra el escepticismo, pues si la ciencia funciona, debemos suponer que lo que dice la ciencia es verdadero, o si no tendríamos que decir que la ciencia es un misterioso milagro,²⁷ como sostienen Hilary Putnam (1978/1991) y Antonio Diéguez (1998). Pero veamos cómo es la relación confiabilismo–realismo más específicamente.

Como decíamos antes, el realismo científico y más precisamente la inferencia a la mejor explicación, se relacionan con el confiabilismo en el sentido en que esta postura basa su confianza en la ciencia porque su éxito depende de que sea aproximadamente verdadera; es decir, la ciencia se corresponde con los hechos. Así como en los ejemplos anteriores, tanto en la teoría heliocéntrica como en la tercera ley de Newton encontramos explicaciones que se corresponden con la materialización de ciertos fenómenos naturales, como el comportamiento de la Tierra y los demás planetas del sistema solar en el caso del heliocentrismo y la manera como reaccionan algunos cuerpos ante la acción ejercida por la fuerza de otro objeto, en el caso de la tercera ley de Newton. Los seres humanos confiamos en estas teorías justamente porque las descripciones y explicaciones que nos brindan se adecuan a la manera en que se comporta el mundo. Por esta razón consideramos que tales teorías son aproximadamente verdaderas, hay una correspondencia entre lo que dice la teoría y los hechos. A eso nos referíamos cuando mencionábamos a Putnam y a Diéguez, que si el éxito de la ciencia no obedece a que lo que dice se ajusta a los hechos, entonces la única alternativa es considerar a la ciencia como un milagro.²⁸ Resumamos, entonces, el doble carácter del confiabilismo:

1. Se compromete con el realismo en el sentido de que el éxito de la ciencia depende de que sea aproximadamente verdadera, se corresponde con el mundo y por ello confiamos en ella.

2. Por otro lado, el confiabilista se desprende de la cadena justificacionista en la medida en que sirve de base para que todas nuestras creencias cotidianas se puedan justificar, pero una vez se postula que el conocimiento científico es verdadero, porque explica de manera aproximada los fenómenos naturales (como en los casos del heliocentrismo y de la ley de acción y reacción), entonces confiamos en él y no necesitamos de más justificaciones. Vuelvo y repito, la ciencia para el confiabilista, por ejemplo Goldman, constituye el punto de partida.

Según los planteamientos de Goldman, la definición clásica del conocimiento tendería a redefinirse al menos en los casos en los que la ciencia actúe como patrón de confianza y sea a la vez independiente de cualquier cadena justificacionista, convirtiendo así la fórmula tradicional del conocimiento (creencia + verdad + justificación) en una en la que la justificación queda excluida y reemplazada por la confiabilidad; y además en la que las creencias que son verdaderas, se ajustan a los hechos y dan como resultado la confiabilidad en ellas²⁹ (creencia + verdad = confiable), pues después de todo el conocimiento científico, como ya he señalado, depende de la verdad, del grado de correspondencia de sus enunciados con el mundo. El mismo Goldman piensa que cualquier teoría que haga hincapié en el confiabilismo está sujeta a tener que ser “definida en términos de proporciones de verdad de procesos de generación de creencias” (Goldman, 1986, p. 103). La verdad es el criterio para que el confiabilista asuma que 1. la ciencia sea el árbitro que sirva para justificar todas nuestras creencias (por eso el confiabilismo acepta justificaciones causalmente parciales, no indefinidas), y 2. para que sea también el juez que no requiere justificaciones últimas. Enseguida vamos a describir ambos planteamientos:

1. El confiabilista piensa: *S* cree justificadamente que *P* porque *P* hace parte del conjunto de verdades que hay en la ciencia (y no es necesario explicar quién garantiza

26. De hecho, este argumento se conoce en la literatura como el “argumento del no milagro”, en el sentido de que “si las teorías científicas no fuesen una descripción verdadera del mundo real, entonces el éxito de las teorías tendría que ser un milagro incomprensible” (Diéguez, 1998, p. 104).

27. De hecho, por esta misma razón este argumento se conoce en la literatura como el argumento del milagro. Otra versión de este argumento tiene que ver con las entidades teóricas a las que hacen referencia las teorías científicas, si los referentes de los términos de una teoría científica exitosa (describe el comportamiento del mundo y por ello es aproximadamente verdadera), no tienen existencia real, entonces debemos suponer que la ciencia es un milagro incomprensible. Si la teoría de la relatividad de Einstein es exitosa es porque un término como “campo gravitacional” tiene su contraparte en el mundo, es porque en el mundo de hecho existen campos gravitacionales.

28. El confiabilista supone que hay verdad en la ciencia y este es el punto de partida para la generación de su confianza, pero no ofrece una explicación sobre la manera como ocurre esto, o sea, ¿cómo sabe que hay verdad en la ciencia? Como ya lo he insinuado, la única manera de responder coherentemente a esta pregunta es asumiendo y aplicando una teoría de la verdad, que en este caso debe ser la teoría correspondentista. Sin embargo, aún el confiabilismo deja sin responder cómo sería la situación para una persona en el siglo XII, el geocentrismo era la ciencia predominante, tenía éxito y era confiable, pero no se puede afirmar que fuese verdadera. En consecuencia, la confianza en la ciencia no necesariamente implica que esta sea verdadera.

29. Obviamente, como nuestro aparato sensorial es falible, el argumento de Dretske para poder ser consistente necesita apoyarse en una teoría del error. De hecho, Dretske apela a nuestro aparato sensorial para explicar que este tiene la función biológica de representar ciertos aspectos del mundo sin intervención externa alguna. Es decir, según Dretske, los datos sensoriales han tenido un desarrollo evolutivo que les permite realizar siempre la función representacional de informar acerca del medio.

esas verdades porque no importa tener algún tipo de *justificación*, basta con tener *confianza* en el éxito de la ciencia). Y:

2. El confiabilista piensa: la creencia genuina de *S* en *P* es suficiente para que *S* confíe en *P*, siempre y cuando *P* haga parte del conjunto de verdades que hay en la ciencia.

Por su parte, Fred Dretske (1995), llega a la misma conclusión confiabilista de Goldman pero con una leve diferencia. Dretske considera que el conocimiento debe partir de fuentes confiables como los sentidos, pues estos en toda la historia de la evolución han tenido como función la de dotarnos de información sobre el mundo y por ello nuestro sistema cognitivo está adaptado a estas fuentes, lo cual explica por qué el conocimiento también ha estado en evolución. En otras palabras, nuestra confianza en el conocimiento se ve alentada por la adaptación de nuestro aparato cognitivo en la información sensorial. Claro, la información que tenemos sobre los estados de cosas, al estar basada en nuestro aparato sensorial³⁰ (al que por naturaleza estamos adaptados), nos garantiza la verdad,³¹ nos ofrece de primera mano el funcionamiento del mundo. Precisamente, para Dretske poseer una creencia verdadera es sinónimo de poseer conocimiento siempre y cuando la información que obtenemos sea brindada por un proceso de aprendizaje que depende de fuentes cognitivas confiables, como los sentidos (pues nos hemos adaptado evolutivamente a ellos); o sea, podemos creer lo que cae bajo nuestras capacidades cognitivas, quedando así la justificación por fuera de la fórmula que define el conocimiento. Dice Dretske:

In virtue of the connection between information and knowledge, we now see that this is equivalent to saying that the beliefs a person is capable of holding as a result of learning are restricted to the sorts of things that person (given his information - processing resources) is capable of knowing (Dretske, 2000, p. 72).

De esta manera, si las creencias parten de la información proveniente de las fuentes confiables del conocimiento, según Dretske, el conocimiento está asegurado. Así, la definición del conocimiento de Dretske sería creencia + verdad = conocimiento confiable, lo que lo asemeja a la que, de acuerdo con nuestra reconstrucción, propone Goldman, y que hace a un lado un eventual papel que pueda cumplir la justificación en el proceso del conocimiento.

Conclusión

Espero haber mostrado en este artículo algunas de las virtudes del naturalismo científico. Particularmente hemos examinado las razones por las cuales la epistemología naturalizada puede tener algún valor filosófico novedoso distinto al de la epistemología tradicional. Precisamente, las ventajas de la epistemología naturalizada sobre la epistemología tradicional que he destacado en este documento las podemos recapitular de la siguiente manera: el centro de las respuestas a favor del naturalismo científico está justamente en el abandono de la definición tripartita clásica del conocimiento (creencia verdadera y justificada), y su reemplazo por una definición en la cual se puede o eliminar la justificación; o se conserva la justificación, pero esta es irrelevante y se rechaza cualquier posibilidad de recurrir a un eventual regreso de justificaciones, como lo ilustran el naturalismo lingüístico de Wittgenstein y ciertas posturas confiabilistas como las de Goldman y Dretske, que redefinen el conocimiento apelando a la tesis de que la creencia verdadera es igual o equivalente a la confiable.

En síntesis, en este artículo he mostrado un enfoque a favor de la epistemología naturalizada. Ha quedado claro que con el naturalismo es posible darles solución a problemas epistemológicos clásicos, como el problema del escepticismo cartesiano, en la medida en que el naturalismo ataca uno de los pilares de la definición tradicional de conocimiento, la justificación. De ahí el sentido de la frase de Henry Plotkin con la que abrí este artículo: “Cuando llegamos a conocer algo, hemos efectuado un acto tan biológico como cuando digerimos algo”. Es decir, no necesitamos en ciertos casos de justificación alguna para defender un alegato de conocimiento; simplemente, si tenemos un mecanismo confiable como la ciencia que respalde nuestro cuerpo de conocimientos, entonces es trivial apelar a algún tipo de justificación última que lo legitime.

Referencias

- Armstrong, D. (1979). *Belief, Truth and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bunge, M. (1985). *Racionalidad y realismo*. Madrid: Alianza.
- Carnap, R. (1959/1978). La superación de la metafísica mediante el análisis del lenguaje. En A. Ayer, *El Positivismo Lógico* (pp. 66-87). Madrid, Fondo de Cultura Económica.

30. Sin embargo, esta tesis de Dretske es falsa. Para que se pudiera brindar una garantía así, los sentidos tendrían que ser infalibles, y no lo son.

31. De nuevo, esta tesis sigue siendo falsa: los sentidos no son infalibles.

- Cresto, E. (1996). Algunas estrategias naturalistas contra el escéptico. *Revista de Filosofía*, XI, 21–33. http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/12704/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Dennett, D. (2005). *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Massachusetts: MIT Press.
- Descartes, R. (1641/2006). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe.
- _____ (1637/2006). *Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe.
- _____ (1664/1989). *El mundo. Tratado de la luz*. Barcelona: Anthropos.
- Diéguez, A. (1998). *Realismo científico: una introducción al debate actual en la filosofía de la ciencia*. Málaga: Servicio de publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Málaga.
- Dretske, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. Massachusetts: MIT Press.
- _____ (2000). *Perception, Knowledge and belief. Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- García, C. E. (1999). Descartes: Razón y Sinrazón. *Lumina*, 3, 77–86.
- Gettier, E. (1963). ¿Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23, 121-123. <https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121>
- Goldman, A. (1986). *Epistemology and cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kant, I. (1781/1998). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kim, J. (1988). ¿What is ‘Naturalized Epistemology’? In *Philosophical Perspectives*, 2, 381–405. <http://www.jstor.org/stable/2214082>
- Lewis, C. (1946). *An Analysis of Knowledge and Valuation*. La sale: Open Court.
- Magee, B. (2000/2001). *Los Grandes Filósofos*. Madrid: Cátedra.
- Plotkin, H. (1994). *Darwine Machines and the Nature of Knowledge*. London: The Penguin Press.
- Psillos, S. (1999). *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. London: Routledge.
- Putnam, H. (1978/1991). *El significado y las ciencias morales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quine, W. V. O. (1969/1986). Epistemología Naturalizada. En *La Relatividad Ontológica y Otros Ensayos* (pp. 93-119). Madrid, Editorial Tecnos.
- Ryle G. (1949/1967). *El concepto de lo mental*. Buenos Aires: Paidós.
- Searle J. (1995/1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidos.
- _____ (1983/1992). *Intencionalidad*. Madrid: Tecnos.
- Stroud B. (1984). *The Significance of Philosophical Skepticism*. New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1921/1988). *Tractatus lógico-philosophicus*. London: Routledge.
- _____ (1969/1988). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.