

LA EPISTEMOLOGÍA DEL TESTIMONIO EN LOS ALBORES DEL PRAGMATISMO: THOMAS REID Y LAS PRÁCTICAS DE INDAGACIÓN, EDUCACIÓN Y JUSTIFICACIÓN

THE EPISTEMOLOGY OF TESTIMONY AT THE DAWN OF PRAGMATISM: THOMAS REID AND THE PRACTICES OF INQUIRY INTO THE HUMAN MIND, EDUCATION AND JUSTIFICATION

Julián M^a Montaña Alcón

IE University

ORCID: 0009-0001-2063-329X

jmmontano@faculty.ie.edu



| Resumen |

El estudio de la epistemología del testimonio en la Ilustración escocesa, especialmente de las posturas que la bibliografía actual considera antagónicas, las de los filósofos coetáneos David Hume y Thomas Reid, puede ayudar a entender en qué debates se columbraban ya entonces algunas de las ideas rectoras del pragmatismo, especialmente las relaciones entre prácticas, aprendizaje y justificación. Una reflexión sobre el acto de habla del testimonio, tal como lo concibió Reid en sus principales obras, puede proporcionarnos una idea de cómo la justificación al aceptar creencias verdaderas mediante la aserción de los demás solo es explicable y deja de ser problemática en el contexto de una red institucional donde la conversación, el aprendizaje y los pactos se hacen bajo la égida de unos principios compartidos y de una idea común del desarrollo humano.

Palabras clave: Testimonio; Epistemología; Ilustración escocesa; Reid; Hume; Prácticas; Aprendizaje; Veracidad; Aserción; Pragmatismo.

| Abstract |

An understanding of the epistemology of testimony as set during the Scottish Enlightenment, especially of the epistemological stances of David Hume and Thomas Reid —that current literature considers opposed— can be seen as a sort of dawn of pragmatism, particularly in the relationship between practices, learning and justification. A reflection on the speech act of testimony, as conceived by Thomas Reid in his major works, can provide us with insight into how justification for accepting true beliefs through other people's assertion is only explicable and unproblematic in the context of an institutional network where conversation, learning, and promises are made under the aegis of shared principles and a common idea of human development.

Keywords: Testimony; Epistemology; Scottish illustration; Reid; Hume; Practices; Learning; Veracity; Assertion; Pragmatism.

Recibido/Received: 18/10/2024

Aceptado/Accepted: 07/01/2025

David Hume (1711–76) y Thomas Reid (1710–96) son considerados, junto con Adam Smith (1723–1790), lo más granado de la Ilustración escocesa; sin embargo, es frecuente que los nombres de Hume y Reid vayan unidos en la historia de la filosofía, porque, aunque el principal interés de los dos fueron las llamadas por entonces “ciencias morales”, mostraron posturas antagónicas en los prolegómenos a su filosofía moral, es decir, su epistemología. El primero está ligado indisolublemente a un peculiar escepticismo con respecto a las capacidades humanas para hacerse con la realidad; el segundo al hallazgo del sentido común, como base de la capacidad de la naturaleza humana de hacerse con la realidad. Ambos compartían la creencia (demostrando su independencia intelectual frente a la Ilustración continental) de que hay algo antes de la razón: para Hume los hábitos y las pasiones, para Reid el portal de entrada a la razón, las disposiciones básicas de la naturaleza humana que componen el sentido común; ambos estaban convencidos de la tendencia humana espontánea y natural a decir la verdad, y, sin embargo, la diferencia en sus proyectos de investigación les lleva a concebir el acceso a la verdad mediante lo que nos cuentan los demás —el fenómeno epistémico del testimonio— de una forma opuesta. La diferencia entre los dos, lo que tienen en cuenta y lo que no tienen en cuenta, nos permite detectar un preludio de cuestiones clave para el pragmatismo clásico: la relación entre prácticas, aprendizaje y justificación.

Con este fin, primero se expondrá la relevancia del procedimiento testimonial para la formación y la justificación de creencias. En segundo y tercer lugar, se expondrán las dos posturas sobre la fundamentación de la fiabilidad del testimonio que se fraguaron en la Ilustración escocesa, la postura reduccionista de Hume y la postura anti-reduccionista de Reid. En cuarto lugar, se expondrá el contexto práctico, la educación, del cual extrae Reid parte de su epistemología general y su forma de entender el fenómeno del testimonio. Para entender por qué ese contexto práctico le resulta relevante a Reid, pero no a Hume, se diferenciará la índole de los dos proyectos de investigación emprendidos por cada uno. Se acudirá al concepto de indagación o investigación de Alasdair MacIntyre y a su crítica a la epistemología general de Hume, epistemología que le impide dar cuenta del fenómeno de la educación. Como se verá Reid puede detectar la relevancia de la educación porque, de manera relevante, comparte con MacIntyre su concepto de indagación, práctica que Reid piensa que está en continuidad con la labor de educación, ambos como procedimientos de obtención de creencias verdaderas y de justificación. Finalmente se presentará sucintamente el contexto social e institucional en el que Reid contempla encarnadas las prácticas de la educación y la indagación y que proporciona una perspectiva todavía más amplia para comprender por qué no resulta problemática para Reid la justificación de las creencias, especialmente las de origen testimonial y, algo que se verá de paso, la concepción del origen natural de la promesa. En esta última parte, como colofón, se hará referencia de una manera más laxa y más sugerente que argumentativa al estilo actual de la epistemología contemporánea y su contexto práctico. El lector comprenderá esto último al final del artículo: nos falta perspectiva, y, por ende, la justificación es problemática.

| El problema epistemológico central con respecto al fenómeno del testimonio |

En epistemología se reserva el término técnico “testimonio” para dos papeles que debe interpretar una aserción emitida por un hablante (típicamente para el caso en que la realidad que respalda el contenido proposicional de lo que dice el hablante resulta inaccesible en ese momento para el oyente): que uno se entere de cómo son las cosas por lo que le cuentan los demás y que además esta sea la razón por la que uno sepa que se ha enterado de verdad (“pues así me lo han dicho”). Los dos papeles que un testimonio puede interpretar son, por tanto, el de ser fuente de *creencias* y el de ser fuente de *justificación*.

Es típico de la literatura acerca del valor epistémico del testimonio emprender todo tipo de disquisiciones acerca de estos dos papeles, de si es lo uno, pero no lo otro, etc. Afortunadamente no hay necesidad de seguir la ortodoxia del paradigma del análisis del conocimiento *JTB* (*Justified True Belief*, creencia verdadera justificada) y su escuálida interpretación de la definición platónica —sometida a escrutinio por Sócrates en el propio *Teeteto*— de conocimiento (“opinión verdadera acompañada de razón”) que desde los años cincuenta parece dominar la epistemología, y que consiste en dar por válida la definición de conocimiento como creencia verdadera y justificada para a continuación salpimentar la definición con algunas condiciones necesarias extra para que soporte los contraejemplos¹.

El testimonio como fuente de nuevas creencias no suele ser problemático. Podemos obtener conocimiento de cosas lejanas en el espacio y en el tiempo inaccesibles a la observación gracias al testimonio; e incluso muchas observaciones no son posibles sin la *fe natural en nuestros semejantes* (Anscombe, 2008, p. 3; Coady, 1992, pp. 16–17, para el concepto premoderno de *fe natural*): sabemos lo que miramos a través de un telescopio o un microscopio gracias al testimonio de físicos y ópticos; nadie ha recorrido la costa del Brasil para cartografiarla y saber cuál es su silueta excepto unos pocos, y sabemos dónde hemos nacido vía testimonial pues un bebé puede haber estado en su parto (no suelen faltar) pero desde luego no es un testigo directo. Es intuitivamente poco problemático el hecho de que nos enteramos de muchas cosas por aquello que nos cuentan los demás, pero, en cambio, sí resulta más problemático su papel de fuente de justificación. ¿Es el testimonio una fuente independiente, autónoma? ¿Es de por sí el testimonio un procedimiento fiable para formar creencias verdaderas o no lo es de por sí, y en consecuencia hay que demostrar que su fiabilidad es prestada por el ejercicio

¹ La definición platónica se encuentra en el famoso pasaje de 202c7-8. En cuanto al paradigma contemporáneo el *locus classicus* es Gettier (1963). Para la historia de este paradigma véase Dutant (2015). En adelante y para salir del paradigma *JTB*, se hará uso del concepto de justificación más en el sentido amplio del *Teeteto*, y sin distinguir entre las sutiles alternativas actuales de “justificación”, “garantía” (“warrant”) o “derecho/estar autorizado/estar facultado” (“entitlement”), etc. En primer lugar, porque es dudoso el rendimiento intelectual del planteamiento de partida (Geach, 1993; pero puede verse Zagzebski, 1994, para una opinión divergente); y, en segundo, porque enconsetar con las distinciones de la escolástica analítica de los ss. XX y XXI a la obra de Hume y a Reid de manera retrospectiva no parece una buena forma de dar cuenta de lo que ellos piensan.

de otra capacidad epistémica humana? Esta es la discusión que se planteó en torno al testimonio en el s. XVIII y muy especialmente entre Hume y Reid.

| El reduccionismo de David Hume |

Como cabe esperar el testimonio no gozó precisamente de gran predicamento en la Modernidad filosófica. De las cinco *solas* protestantes dos son irrealizables sin darle una importancia enorme al testimonio: *sola fide* y *sola scriptura*, y aun así el rechazo de la tradición como fuente de la doctrina por parte de la Reforma contiene una valoración positiva del testimonio directo y negativa de cualquier cadena testimonial. El rechazo de cualquier autoridad y el *libre examen* como fuente legítima y original de conocimiento comienza con la Modernidad a ser el prejuicio común entre la gente cultivada. Lord Bacon decía:

Nadie se ha encontrado tan firme de mente y propósito como para obligarse a sí mismo con resolución barrer con todas las teorías y nociones comunes y aplicar el entendimiento haciéndose así imparcial e igual para un examen fresco de las cuestiones particulares.

De esta forma sucede que el conocimiento humano, tal como lo sustentamos ahora, es una mezcla y una masa indigesta, hecha de mucha *credulidad* y más accidente como de las *nociones infantiles con las que primero nos empapamos* (Bacon, 1955, § xcvi, el subrayado es mío).

Y este mismo prejuicio tiene sus versiones en el racionalismo y en el empirismo. Tan conocido es el rechazo de Descartes a la autoridad como patente que este prejuicio obedece al ideal de autonomía epistémica (vinculado a la búsqueda de la certeza y la ausencia de riesgo epistémico) que caracteriza a la Modernidad.

B. McMyler ha elaborado la genealogía de este prejuicio en el empirismo británico, que se remonta al paso del concepto de *fe humana* o *natural* al concepto de *probabilidad inductiva* y cómo median en esta deriva determinadas posiciones filosóficas y teológicas relacionadas con el jansenismo y la *Lógica* de Port-Royal (McMyler, 2011, pp. 19–37). Es, no obstante, el ideal moderno de ciencia el que troquela la postura empirista. La tradición del empirismo británico siguió en esto más a la ciencia moderna —la “ciencia natural” como se la llamaba entonces— que al *Common Law*², en el que disfruta de una inveterada reputación el fenómeno de dar testimonio y atestiguar. El lema que la Royal Society escogió en 1662, “Nullius in verba”, resume bien el espíritu de la época con respecto al testimonio³. Esta es la dirección que imprime John Locke al empirismo específicamente inglés (McMyler, 2011, pp. 24–31).

² También llamado “derecho natural”, siguiendo la inveterada costumbre inglesa de tomar por co-extensionales los términos “natural” e “inglés”.

³ Resulta paradójico pero una institución con tal lema recibió en 2011 el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades.

John Locke en el primer libro del *Essay Concerning Human Understanding* (1689) es claro con respecto a la dependencia epistémica que lleva consigo el testimonio. En el párrafo titulado “Los hombres deben pensar y conocer por sí mismos”, dice:

Espero que no se piense que es arrogante decir que quizás hemos de hacer un mayor progreso en el descubrimiento del conocimiento racional y contemplativo si lo buscamos en la fuente: *en la consideración de las cosas mismas* y hacer así más bien uso de nuestros propios pensamientos que el de otros hombres para encontrarlo. Porque pienso que podemos esperar ver tan racionalmente con los ojos de otros hombres que conocer mediante el entendimiento de otros hombres (Locke, 1979, p. 24).

Y este es el esquema individualista que hereda Hume junto con el empirismo. Hume estudia el testimonio en el *Treatise of Human Nature* (1739–40), pero es en la *Enquiry concerning Human Understanding* (1756, publicada primero como *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* en 1748) donde plasma una sofisticada concepción del testimonio. Quien ha llamado la atención sobre la postura de Hume en el siglo XX pasa por ser C. A. J. Coady, en su conocida monografía *Testimony: A Philosophical Study* (1992) (Wright, 2011, p. 247). Coady bautiza la postura de Hume como la “visión recibida” (Coady, 1992, p. 79), en una clara analogía con el concepto de *concepción heredada* con el que se suele bautizar al empirismo reduccionista que estableció la agenda de la filosofía de la ciencia en el siglo XX. Aunque realmente cuesta trabajo encontrar que sea una *visión recibida* en el sentido de tradición⁴, es verdad que es Hume y su postura quien levantó interés y ayudó a definir otras posturas con respecto a la legitimidad epistémica del testimonio tanto en el s. XVIII como en el siglo XX (Welbourne, 1981, p. 312).

Hume aborda el testimonio en la sección 10 de la *Enquiry*, titulada *Of Miracles* (Hume, 2000b, pp. 83–99). Y antes de abordar el fenómeno de los milagros para mientes en esta misma parte en las características generales del testimonio. Hume reconoce tanto la utilidad como el papel de evidencia desempeñado por el testimonio:

[N]o hay una especie de razonamiento más común, más útil, e incluso necesario para la vida humana, que aquel que se deriva del testimonio de los hombres y de los informes [reports] de testigos y espectadores (Hume, 2000b, p. 84).

Esta es una de las primeras ocasiones en las que en los Tiempos Modernos se reconoce de modo explícito la importancia y la inevitabilidad del testimonio, lo que se ha denominado *dependencia de largo alcance* (Adler, 2006) para la vida humana. Hume, no obstante, sigue la vía de Locke y proporciona una teoría individualista y empirista de la naturaleza del testimonio. Hume es explícito en esto: quiere aplicar el razonamiento sobre cuestiones de hecho —el razonamiento inductivo— al caso del testimonio.

⁴Y no solo porque, como se verá, ya en tiempos de Hume tanto Reid como George Campbell contestaron el esquema empirista, sino porque además desde comienzos del s. XX mantuvieron posturas no humeanas o anti-humeanas C. S. Peirce (1901) y más entrado el siglo XX, J. Hintikka (1962), H.H. Price (1969), P. Geach (1976, pp. 23–25), G. E. M. Anscombe (1973) y E. Fricker y D. E. Cooper (1987), entre otros. En cambio, antes de la monografía de Coady tan solo W.V. O. Quine y J. S. Ullian (1978, pp. 51–54) y Fricker (1987) han mantenido posturas similares a las de Hume.

Dice Hume:

De esta especie de razonamiento uno puede, quizás, negar que esté fundada en la relación de causa y efecto. No voy a discutir ni una palabra. Será suficiente observar que nuestra garantía en cualquier argumento de esta clase se deriva de no otro principio que nuestra observación de la veracidad del testimonio humano, y de la usual conformidad de los hechos a los informes de los testigos (Hume, 2000b, p. 84).

Nuestra confianza en que el testimonio es fiable se deriva exclusivamente de la observación de la conjunción constante y regular entre los hechos y las declaraciones del testigo de los hechos, en un esquema bastante inferencialista; conjunción o conexión que además debe entenderse al modo humeano: contingente (Hume, 2000b, pp. 84–85). De esta forma Hume continúa la propuesta empirista de Locke, reduciendo la fiabilidad general del testimonio a la legitimidad —inferencial— que proporciona la experiencia, y por eso la posición de Hume ha sido bautizada en el s. XX como reduccionismo (Coady, 1992, p. 80).

La argumentación de Hume es más sutil y compleja que la descrita. Ha sido criticada reiteradamente desde el s. XVIII, siendo el argumento estándar el expuesto por George Campbell en su *A Dissertation on Miracles* (1762)⁵, y que autores del s. XX como Coady o P. Geach, han empleado. Campbell —admirador, por cierto, de Francis Bacon— era ministro de la Iglesia de Escocia y su propósito al escribir la *Dissertation* era defender la autenticidad de los milagros, entrando en el debate sobre su autenticidad que tan de moda estaba en el s. XVIII (Shaw, 2006) y que es el objeto último de la sección 10 de la *Enquiry*. El argumento campbelliano viene a ser que Hume hace un uso ambiguo de expresiones como “experiencia” o “nuestra observación”. “Experiencia” puede significar la *observación individual* (el conjunto de cosas que uno ha observado) o la *experiencia común* (lo que un grupo de personas ha observado, como cuando decimos “la experiencia nos dice que este tipo de personas son reincidentes”). Si Hume piensa en lo primero, comete desde luego la falacia perfeccionista o socrática, porque el trabajo inductivo que debería realizar una sola persona para empezar a fiarse de los demás sería colosal, un hercúleo ejercicio epistémico que es patente que nadie hace. Y si es lo segundo Hume comete una *petitio principii*, pues la experiencia común se transmite testimonialmente (Campbell, 1983; Coady, 1992; Geach, 1976).

Independientemente de la solvencia de la postura de Hume —a la que no le han faltado defensores contemporáneos (véase Fricker, 1987 y Wright, 2011 para dos defensas muy diferentes)— hay un aspecto interesante que es el que tendría éxito en la Ilustración escocesa. A la hora de establecer la fiabilidad del testimonio, Hume hace una observación —empírica, según su esquema— que es que sabemos que la memoria es fiable en cierto grado y por tanto que la gente cuando testimonia se acuerda de lo que ha visto y que los

⁵ El título completo es *A Dissertation on Miracles, Containing an Examination of the Principles Advanced by David Hume, Esq. in an "Essay on Miracles"*, de 1762 (Campbell, 1983).

seres humanos tienen comúnmente tres características: la de la “inclinación a la verdad”, un “principio de probidad” y “sensibilidad a la vergüenza” cuando se les coge en una falsedad (Hume, 2000b, p. 85)⁶. Lo notable es que caracteriza la fiabilidad del testimonio en términos de disposiciones profundas: “inclinación”, “principio”, “sensibilidad”. Pues bien, este es el esquema que Reid hereda a su vez, y que le servirá para mostrar que el testimonio no solo es fiable por lo general, sino que además es una fuente original de conocimiento.

| La propuesta de Thomas Reid |

Reid, compañero de Campbell en el Marischal College de Aberdeen, era al igual que Campbell, ministro de la Kirk, la Iglesia de Escocia. Fue primero párroco y predicador y luego profesor universitario en Aberdeen primero y finalmente el sucesor de Adam Smith en la cátedra de Filosofía Moral de la Universidad de Glasgow. Sus principales obras son *An Inquiry into the Human Mind into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, de su período de Aberdeen, seguida de los *Essays on the Intellectual Powers of Man* y *Essays on the Active Powers of Man*, basadas en sus clases de Pneumatología —lo que hoy llamaríamos filosofía de la mente—, Filosofía Moral, etc.

Reid aborda el fenómeno del testimonio en las dos primeras obras, pero su aportación más significativa es la de *Inquiry into the Human Mind*. Es bien sabido que Reid es uno de los críticos acérrimos de Hume, sin embargo, Reid para el caso del testimonio no aborda su propuesta en una confrontación explícita con él. Reid sigue la estela de Hume de acudir a la experiencia para investigar la naturaleza del testimonio, solo que no para fundamentar su legitimidad en la experiencia sino para detectar una analogía, ya que en palabras de Reid hay “una similitud mucho mayor de lo que comúnmente se imagina entre el testimonio de la naturaleza dado por nuestros sentidos, y el testimonio de los hombres dado por el lenguaje” (Reid, 1997, p. 171).

La expresión, de resonancia baconiana, “testimonio de la naturaleza dado por nuestros sentidos” y esta analogía entre percepción y testimonio como capacidades epistémicas le permite iluminar nuestra comprensión de ambas. La tesis de Reid es que al igual que la percepción es naturalmente fiable el testimonio también lo es. Ambos lo son por principios análogos o similares —no idénticos— constitutivos de la naturaleza humana. Mediante esta analogía Reid establece una irreductibilidad del testimonio a cualquier otra capacidad epistémica, pues saca la epistemología del testimonio del esquema inferencialista e inductivista de Hume. Por esto en el s. XX la postura de Reid ha sido bautizada como anti-reduccionista (Coady, 1992).

⁶ Hume es de los primeros en detectar la dependencia de la fiabilidad del testimonio de la fiabilidad de la memoria. Sin embargo, con respecto a la memoria la comparación entre las posturas de Hume y Reid es compleja. Véase para el primero Azari (2013) y para el segundo Copenhaver (2006). Agradezco a un revisor anónimo que llamara la atención sobre esta última referencia, que me ha permitido detectar la relevancia de la memoria en la epistemología del testimonio.

La clave para entender la solvencia de esta tesis anti–reduccionista está en la aplicación consistente de la idea de *signo*, que Reid emplea para proporcionar una teoría no representacionalista de la percepción, a la filosofía del lenguaje que implícitamente maneja a la hora de estudiar el fenómeno del testimonio. Esto pasa por considerar que Reid de modo implícito en *Inquiry into the Human Mind* está articulando su epistemología del testimonio con una idea en mente de lo que contemporáneamente llamamos el *acto de habla* de la *aserción*, algo que hará explícito en su obra posterior con su concepto de *operaciones sociales de la mente*.

Es de sobra conocido que la *bête noir* de Reid es el representacionalismo de origen lockeano (aunque Reid lo remonta a la Grecia clásica sin ambages; Reid, 2002, pp. 90 y ss.). Es el esquema representacionalista el que crea el enemigo epistemológico que Reid quiere erradicar: el escepticismo. Si solo tenemos acceso a ideas, que son semejanzas de las cosas, ¿cómo sabemos que nuestras ideas representan fielmente las cosas? La percepción no es más fiable que un testimonio si no podemos comprobar que representan fielmente la realidad. Para salir de este esquema Reid prescinde del elemento principal del representacionalismo: la mediación de las ideas o representaciones en la mente como escenario o espejo mental donde se refleja el mundo exterior. La alternativa que propone es la que propongo denominar la *concepción semántica del conocimiento* que gira alrededor de la noción de signo⁷.

Reid forja su concepción semántica del conocimiento en primer lugar a la hora de analizar el fenómeno de la percepción, pues percepción y sensación no coinciden para Reid. La sensación, lo que padecemos o tenemos cuando estamos sintiendo, es una parte de la percepción. La sensación es de hecho un signo, y como todo signo indica algo. ¿Qué indica? Las propiedades reales de los objetos. La propiedad real de un objeto es el significado al que nos lleva sin más mediación la sensación como signo. Y del mismo modo que no hay una inferencia al comprender una palabra, sino que comprenderla es *eo ipso* captar qué significa, tener una sensación es *eo ipso* captar una cualidad de los cuerpos, una propiedad del objeto. En ambos casos, sensación y palabra, no hay ninguna similitud entre signo y significado, y en su captación no hay que prestar atención a ningún aspecto del signo que sea común con lo significado, como si es el caso de una representación y lo representado (Reid, 1997, esp. pp. 174–178).

Para Reid las sensaciones tienen una función significativa no por una costumbre que hayamos adquirido —Reid tiene en mente a Hume— ni por razonamiento, ni por “comparación de ideas” —Reid tiene en mente a Locke— sino por la constitución de nuestra naturaleza. El signo (e.g. la sensación de dureza) lo recibimos (sentimos) por naturaleza. La conexión con un significado concreto también es por naturaleza (e.g. la dureza nos indica la solidez). Tenemos por costumbre, no obstante, detectar

⁷Y aunque la vinculación entre Reid y el pragmatismo americano es conocida y específicamente con Peirce (Apel, 1981; Broadie, 2009), el vínculo siempre se ha mantenido sobre la noción de *sentido común*, más que sobre la entraña semántica de su epistemología. Es notable, no obstante, el progreso que se da actualmente en la investigación acerca de las relaciones entre Reid y Peirce; Jackson (2014) es un ejemplo de aproximación a la cuestión usando conceptos muy parecidos a lo que en este trabajo se denomina “perspectiva” (véase *infra*).

determinadas cualidades reales de las que tenemos noticia y debemos aprender a detectarlas; de hecho, para Reid, la mayoría de las cualidades reales. Reid, sin embargo, considera fundamental una serie de casos básicos en los que detectamos la cualidad real sin tener que acostumbrarnos o descubrir nada previamente (Reid, 1997, p. 59).

Una vez que el signo se manifiesta en la mente, cuando uno siente algo, la mente humana pasa directamente a la concepción de y a la creencia en la cosa significada —si no, el signo no sería signo de nada, no significaría. Esta es la parte más interesante y con más retorno epistemológico de la concepción semántica de Reid. Las sensaciones son un componente de la percepción, y en esta última están unidas a la noción del objeto percibido y a la creencia irresistible en la existencia de ese objeto, de las cuales son un indicio, un signo. Percibir no es meramente sentir. Percibir es sentir algo (una cualidad o propiedad indicada por la sensación) junto con la noción de ese algo (*lo que es*) y la creencia en que ese algo tiene lugar (*que es*). Por eso Reid dice que si las sensaciones no nos llevaran a las propiedades de las cosas como un signo a su significado y no tuvieran las características de los signos (que van acompañados tanto de la noción de lo significado como de la creencia en la existencia de lo significado), es decir, si no fueran parte de una operación mental más amplia que es la percepción, no nos darían indicio alguno del mundo, no nos daríamos cuenta mediante ellas de cómo son las cosas (Reid, 1997, p. 177).

La concepción semántica del conocimiento es el instrumento que a Reid le permite combatir el escepticismo dado que contiene los elementos que el escéptico deja pasar por alto al plantear qué fundamentos tenemos para creer en lo que percibimos, o sea al plantear cómo sabemos que la representación representa fielmente lo representado o si representa algo real en absoluto. En la concepción semántica, en cambio, no hay que mirar a ningún ítem mental para saber qué es lo que percibimos, pues si un signo no tiene por qué parecerse a lo significado y la sensación —componente de la percepción— es naturalmente un signo, entonces lo natural es que la percepción no tenga que parecerse al objeto externo. Tanto la noción de lo sentido, como la creencia en su existencia, se nos sugieren de modo directo, sin la mediación de una representación mental (Reid, 1997, pp. 168 y 176).

La concepción semántica del conocimiento que propone Reid no deja de estar garantizada. Reid, para el caso de la percepción descubre dos tendencias, dos disposiciones o principios que hacen naturalmente fiable la percepción, que permiten que la creencia en la existencia de lo percibido sea lo natural. Estos dos principios son el de una creencia instintiva en la continuidad o regularidad de la naturaleza, que puede abreviarse como *principio de uniformidad*, y una disposición a recibir información de la naturaleza mediante la experiencia, que puede denominarse el *principio inductivo*. El principio inductivo es la tendencia natural, “original” en palabras de Reid, mediante la cual nos formamos en la operación de la percepción un concepto de lo sentido, lo *indicado por el signo*, y creemos en la existencia de lo significado por el signo. Y este principio coopera con el principio de uniformidad, tendencia o disposición que consiste en esperar que las conexiones pasadas vuelvan a darse en el futuro, que a una misma causa le siga un mismo efecto, que

a un mismo signo le siga siempre lo significado, porque solo así podemos pasar del signo a lo significado en la percepción (Reid, 1997, p. 193).

Reid traza el esquema para el conocimiento que procede del testimonio sobre el esquema de la concepción semántica del conocimiento tal como la aplica a la experiencia. Este procedimiento involucra una serie de complejas analogías entre tipos de percepción, tipos de signo, etc. Sin embargo, sin entrar en la meticulosa disección de Reid, la comparación puede entenderse mejor generalizando a los tipos de principio, tendencias o disposiciones básicas que los seres humanos tienen en cada ámbito epistémico. Si en el ámbito de la experiencia son el principio de uniformidad y el principio inductivo, en el ámbito del testimonio son los siguientes:

El sabio y benévolo Autor de la Naturaleza, que pretendió que fuéramos criaturas sociales, y que recibiéramos la mayor y la más importante parte de nuestro conocimiento por la información de otros, ha implantado, para estos propósitos, en nuestras naturalezas dos principios que se corresponden uno con otro. El primero de estos principios es una propensión a contar la verdad y a usar los signos del lenguaje para transmitir nuestros sentimientos reales. Este principio opera poderosamente incluso en los más grandes mentirosos, porque por una vez que mienten, tienen que contar la verdad cien veces. La verdad prevalece siempre y es el resultado natural de la mente. No requiere arte o entrenamiento ni instigación o tentación, únicamente que nos atengamos a un impulso natural. Mentir, por el contrario, es hacer violencia a nuestra naturaleza, y nunca se practica, incluso por los peores hombres, sin alguna tentación (Reid, 1997, p. 193).

Este *principio de veracidad*, el instinto que tenemos para decir la verdad, establece una conexión real entre

[N]uestras palabras y nuestros pensamientos, y de esa manera las primeras se hacen adecuadas para ser signos de los últimos, como no podría ser de otra manera. Y aunque esta conexión está rota en cada ejemplo de mentira y equívoco, al ser estos ejemplos comparativamente escasos, la autoridad del testimonio humano está debilitada por ellos, pero no destruida (Reid, 1997, p. 194).

El principio de veracidad establece que haya regularidad entre signo y significado de la misma forma que el principio de uniformidad lo hace en el lenguaje de la naturaleza.

A continuación de la exposición del principio de veracidad dice Reid:

Otro principio original implantado en nosotros por el Ser Supremo es una disposición a confiar en la veracidad de otros y en creer en lo que nos cuentan. Esta es la contraparte del primero, y al igual que este último puede llamarse el *principio de veracidad*, debemos, en ausencia de un nombre más apropiado, llamar a aquel el *principio de credulidad*. Este es ilimitado en los niños, hasta que se encuentran con ejemplos de engaño y falsedad, y retiene un considerable grado de fuerza durante la vida (Reid, 1997, p. 194).

El *principio de credulidad* equivale al principio inductivo. Este principio describe la capacidad que tenemos de pasar del signo a la creencia en la existencia de lo significado. De esta forma los tres elementos de la concepción semántica de Reid: signo, concepción de lo significado y creencia en la existencia de lo significado se dan análogamente en la experiencia y en el testimonio: sensación, concepto de lo sentido y creencia en la cualidad sentida, en el caso de la experiencia; y proferencia ajena, comprensión tanto del pensamiento expresado en la proferencia ajena como del tipo de proferencia (aserción) y creencia en que el contenido de ese pensamiento es verdad, en el caso del testimonio.

Es así como Reid establece una analogía entre testimonio y experiencia, sin fundamentar en la experiencia, de forma reductiva, la capacidad de formar creencias justificadas mediante el testimonio de los demás. Reid acude a la experiencia para fundamentar la fiabilidad del testimonio, pero no lo fundamenta en la experiencia: descubre un esquema común, dos co-principios, que hace que las dos capacidades epistémicas dispongan de una fiabilidad original y propia.

Tanto Reid como Hume han acudido a la experiencia para explicar el fenómeno del testimonio. Sin embargo, Hume termina dando una explicación reduccionista y Reid una anti-reduccionista; Hume se apoya en una concepción inferencialista y Reid en la concepción semántica del conocimiento. Se ha visto que al primero esto le produce un cortocircuito en la justificación del procedimiento testimonial; el segundo, en cambio, puede mostrar que el testimonio tiene una justificación *sui generis* y *sui iuris*. Los dos apelan a las tendencias, a las disposiciones humanas —adquiridas para Hume, naturales para Reid— para fundamentar la fiabilidad del testimonio. No obstante, este es el único resultado que les acerca. Hume ha caído en un dilema: o bien uno tiene que hacer un trabajo inductivo hercúleo para fundamentar la fiabilidad del testimonio, o bien uno tiene que fiarse de los demás para hacer viable el propio trabajo inductivo. Y cae en este dilema porque sigue a rajatabla, tal como se ha dicho arriba, la orientación lockeana netamente moderna e individualista. Este ideal de autonomía no es relevante para Reid porque sus dos co-principios están pensados para una unidad mayor que la del individuo epistémico aislado. Hume y Reid estudian diferentes unidades epistémicas, su objeto de investigación no es el mismo.

| Los proyectos de investigación de Reid y de Hume: la justificación de las creencias |

Visto que Hume y Reid a la hora de estudiar las garantías de las creencias de procedencia testimonial se mueven en diferentes contextos, se paran a observar diferentes unidades epistémicas —la actividad inductiva del individuo aislado y un acto social compartido, respectivamente— y que por tanto tienen objetos de investigación diferentes, podemos pasar a prestar atención al proyecto de investigación de cada uno. Esto puede proporcionar una clave importante para comprender por qué tienen nociones diferentes

de la legitimidad del testimonio, e incluso para comprender sus diferentes nociones de la justificación en general.

La epistemología del testimonio de Hume es un prólogo metodológico en la sección 10 de la *Enquiry* para abordar el fenómeno de los milagros. Aunque Hume está interesado en la credulidad en general, sobre todo está interesado en anclar la credulidad en la experiencia como arma para poder combatir la creencia en los milagros. El proyecto general de Reid, en cambio, es hacer una *anatomía de la mente*, tal como él describe su propio proyecto en la introducción de la *Inquiry into the Human Mind*, y para esto tiene que observar cómo evoluciona la mente, cómo y para qué se desarrollan las capacidades humanas naturales (Reid, 1997, p. 12–15). Por tanto y como no han dejado de subrayar destacados intérpretes (Coady, 1992, p. 129 y 170; Audi, 2006, pp. 36 y 48) comienza a estudiar el fenómeno del testimonio en un contexto muy diferente al de Hume: el de la educación y el aprendizaje. Reid es muy claro en esto:

Es la intención de la naturaleza que seamos llevados en brazos antes de que seamos capaces de caminar con nuestras piernas, y, de la misma forma, es la intención de la naturaleza que nuestra creencia se guíe por *la autoridad y la razón de otros* antes de que se guíe por nuestra propia razón (Reid, 1997, p. 95, el subrayado es mío).

Y de la misma forma dice:

Me doy cuenta de que, si no hubiera creído lo que ellos [se refiere a sus “padres y tutores”] me contaron, *antes de que yo pudiera dar una razón de mi creencia*, no sería por ahora mucho mejor que un crío. (...) Y continúo dando este crédito, *desde la reflexión*, a aquellos de cuya integridad y veracidad he tenido experiencia, los cuales antes yo creía por instinto (Reid, 1997, pp. 170–171, el subrayado es mío).

Reid está pensando en un fenómeno cotidiano, el del aprendizaje, o en el más genérico, teniendo en perspectiva la vida de un individuo, de la educación⁸. Reid está retratando el *proceso educativo*. El proceso educativo de un individuo consiste tanto en ir formando nuevas creencias, esto es, sustituir falsas por verdaderas y acumular verdaderas; como en ir ganando reflexión sobre las propias creencias, esto es, que el propio individuo vaya dando razón de ellas, de una manera u otra, conectando las nuevas con las demás, como evidencias y razones, o buscando nuevas creencias para proporcionar evidencias y razones a las creencias que sostiene. Este proceso es gradual y, aunque se puede hablar de dos momentos, realmente son solo los dos extremos del mismo proceso. Este proceso va desde el extremo en que un individuo apenas tiene creencias —o las tiene de una forma parecida a la que le atribuimos a los animales— hasta el extremo de un científico o un filósofo—un *anatomista de la mente*, el propio Reid, por ejemplo— en el que uno busca y puede dar, de cierta manera, razón tanto de sus creencias como

⁸ Un fenómeno más que cotidiano para Reid, padre de seis hijos, profesor universitario y pastor de la Iglesia de Escocia, la Kirk, con el énfasis en la catequesis que la caracteriza.

de cómo se adquiere y se proporciona razón de una creencia. Un proceso que va desde el mínimo grado de conocimiento de cómo son las cosas y de reflexión hasta un grado notabilísimo de conocimiento de cómo son las cosas y de reflexión. El proceso educativo es un proceso en el que vamos conociendo más cosas tanto como nos vamos capacitando para dar razón de por qué las cosas son como son.

Ahora bien, podría pensarse que este proceso educativo consiste en pasar de la irracionalidad a la racionalidad. El primer momento, el instintivo, el menos reflexivo, sería un momento de vida irracional en el ser humano, algo parecido a la animalidad. Sin embargo, cuando Reid habla de “credulidad natural”, “crédito que antes daba por instinto” así como de “creencia instintiva” a la hora de describir este primer momento, califica estos instintos de “uno de los mejores dones de la naturaleza” y de “buen don de la naturaleza” (Reid, 1997, pp. 170–171). Reid no dice que uno al principio se crea las cosas injustificadamente y que luego uno pasa a creérselas de manera reflexiva en el sentido de justificadamente. En un caso no tenemos acceso a las razones desde la perspectiva de la primera persona que justifican la creencia y en el segundo sí, pero esto no significa que el primer caso lo sea de falta de cautela y el segundo de racionalidad y prudencia. De no ser así no lo calificaría de “buen regalo de la naturaleza” y podríamos achacarle que todo el proceso educativo estaría fundado en un estadio de disfunción de la naturaleza humana.

Para Reid los dos momentos del proceso educativo son fases en el desarrollo de la racionalidad de un individuo, no el paso de lo irracional a lo racional. Y este proceso para Reid coincide con el de socialización. El proceso de socialización es para Reid no un mero contexto u ocasión donde desarrollar individualmente capacidades como el testimonio o la promesa —fenómeno que corre parejo al del testimonio— sino que estas capacidades están vinculadas al proceso de socialización de una manera conceptual. Reid en los *Essays* denomina “operaciones sociales de la mente” (Reid, 2002, pp. 68–70) al tipo de operaciones que son constitutivamente sociales. Dar testimonio o recibirlo, tanto como preguntar o prometer, son para Reid *operaciones mentales*, es decir no son el mero resultado de un encuentro en sociedad de dos individuos que desarrollan operaciones mentales individuales, ni son irreducibles a la suma de estas, como indica la denominación alternativa de “acto social” que Reid usa más adelante en los *Essays* (Reid, 2002, p. 407).

Se ha señalado con frecuencia la radical innovación de Reid al adelantar la noción contemporánea de *acto de habla*, muy especialmente al acuñar el concepto de lo que Reid denomina “operaciones sociales de la mente” (Reid, 1997, p. 68; Lehrer, 1989, p. 93; Schuhmann y Smith, 1990; Coady, 1992, p. 26 y 2004, pp. 180–203; Wolterstorff, 2001, pp. 169–171)⁹. Por eso podemos hablar del testimonio como el acto de habla de la *aserción*, y eso explica la importancia del principio de veracidad, porque hace falta que el hablante no solo dé a entender al oyente que piensa algo, mediante su

⁹ En los últimos años se ha prestado atención a este concepto reidiano de manera más precisa y meticulosa, más allá de la mera analogía con la contemporánea teoría de los actos de habla; para esto véase Boeker (2021) y Copenhaver (2021).

preferencia, sino que use los signos del lenguaje para que sean signo de lo que él cree que es verdad —o sea, una aserción— y es por esto por lo que Reid dice que la “conexión está rota en cada ejemplo de mentira y equívoco” (Reid, 1997, p. 194).

Sin embargo, para Reid estas operaciones no son reductibles a la interacción social entre dos seres inteligentes que aplican en ese acto sus propias capacidades individuales. Son capacidades de suyo, *sui generis*, “poderes sociales intelectuales” en palabras de Reid (Reid, 2002, p. 69). Para Reid la pretensión de reducir las sociales a las individuales es similar a la pretensión de reducir todos nuestros afectos sociales a modificaciones del amor a sí mismo¹⁰:

El Autor de nuestro ser pretendió que nosotros fuéramos seres sociales, y nos hubo, para este propósito, dado poderes sociales intelectuales, tanto como afectos sociales. Ambos son partes originales de nuestra constitución, y el ejercicio de ambos no es menos natural que el ejercicio de aquellos poderes que son solitarios y egoístas (Reid, 2002, p. 68).

Resulta pertinente volver a mencionar el caso de la promesa, pues es para Reid otra operación del mismo tipo. En los *Essays on the Active of Powers of Man* Reid acude a este concepto —y a los conceptos básicos del *Ius Commune*, el Derecho Romano— para argumentar contra Hume (Hume, 2000a, p. 331–337) que la promesa está dada por la naturaleza social del hombre, que sus fundamentos no son los sentimientos morales propios y que sí genera obligación (Reid, 2005, pp. 329 y ss.), mostrando también en este caso la irreductibilidad de la promesa a disposiciones individuales.

Hume, tal como se ha mencionado, acude a tres disposiciones en el capítulo 10 de la *Enquiry*, y reconoce algo parecido al principio de veracidad: la “inclinación a la verdad”; pero añade —y esto es crucial— dos más: un “principio de probidad” y cierta “sensibilidad a la vergüenza” (cuando al hablante se le sorprende en una falsedad) (Hume, 2000b, p. 85). Se puede pensar, de forma más que consistente con el pensamiento de Hume, que podría ser que el hablante actuara por sensibilidad a la vergüenza (y dijera la verdad) y que el oyente se creyera todo aquello que dijera alguien de probidad demostrada o simplemente porque le resultara más cómodo. Y así es, no hay en el caso de Hume un vínculo conceptual entre la disposición a decir la verdad y el que uno se crea algo; deja claro que para él la conexión es contingente. Esto es comprensible porque Hume tiene en cuenta al hablante (al que le corresponde decir la verdad) y al oyente (al que le corresponde la “observación de la veracidad del testimonio humano”) por separado, tanto como una causa y un efecto. Es por eso que a través del concepto de las operaciones sociales de la mente puede Reid plantear una fundamentación para el testimonio divergente a la de Hume. Para Reid la unidad epistémica en este caso

¹⁰ Coady señala esta cuestión (2004, pp. 189 y 193) pero no hace alusión a su contexto histórico. La irreductibilidad del amor al amor a sí mismo es objeto de un debate en la Ilustración escocesa. Ya había sido objeto de estudio por parte de George Turnbull (1698–1748), profesor de Reid en Marischal College, en Aberdeen, y se puede distinguir toda una línea de estudio de esta cuestión en Francis Hutcheson (1694–1746), Hume y Adam Smith, entre otros. Puede plantearse como un debate paralelo al del debate sobre la legitimidad del testimonio: el debate acerca de si el amor a otros no es más que una versión compleja del amor a sí mismo correría en paralelo al debate acerca de si las creencias formadas a través de otros no son más que una versión compleja de la formación de creencias por nosotros mismos. Para una visión panorámica del debate en torno al amor véase Turco (2003).

no es lockeana, el individuo aislado, sino una unidad mayor, porque el hablante y el oyente están conceptualmente vinculados en ese acto, en esa operación mental social. Los principios de veracidad y de credulidad están vinculados conceptualmente — semántica, no inferencialmente— porque son las disposiciones básicas en el ejercicio de una misma operación, el acto social de la aserción, tanto por parte del hablante como parte del oyente¹¹.

Ahora bien, Reid está interesado en el fenómeno de la educación y el aprendizaje (Hume en cuestionar la creencia en los milagros) y es en el estudio de las operaciones sociales de la mente y cómo se desarrollan donde Reid descubre que en este tipo de operaciones se descubre la perspectiva ajena. Es esta idea la que le permite a Reid hacer gala de una manera de entender la justificación de las creencias muy diferente tanto de la tradición lockeana como de la actual epistemología. Ambos, nuestras operaciones intelectuales sociales y nuestros afectos sociales, tienen una característica en común: aparecen muy temprano en nuestro desarrollo; de hecho antes de que seamos capaces de razonar, e implican una convicción en la existencia de otros seres inteligentes. Cuando un niño pregunta algo eso implica no solo que el niño desea saber lo que pregunta sino que él tiene la convicción de que la niñera es un ser inteligente (son palabras de Reid) a quien puede comunicar sus pensamientos y quien le puede comunicar a su vez sus pensamientos (Reid, 2002, p. 69).

Esta misma idea, la de que el testimonio ayuda al niño a tener en cuenta la perspectiva ajena y su propia perspectiva como diferentes, la encontramos en C. S. Peirce. Dice Peirce en “Some Questions Concerning Faculties Claimed for Man”:

Los albores de la concepción del testimonio son los albores de la autoconciencia. El testimonio se refiere, pues, a un hecho que no aparece. De este modo se establece una distinción entre hecho y apariencia. Por ejemplo, supongamos que un niño oye que una estufa está caliente; a él no se lo parece, pero va, la toca y se encuentra con que es así. De esa forma él se da cuenta de su ignorancia y es necesario suponer un ego en el que la ignorancia inhiera (Peirce, 1984, pp. 168 y ss.).

La capacidad de recibir testimonio son los albores de la autoconciencia del niño tanto como los análisis de Reid son los albores del pragmatismo. No tiene sentido buscar las fuentes de la legitimidad del conocimiento fuera de prácticas concretas y de interacciones sociales concretas. El hecho de que Reid observe cómo es la educación de un niño le permite describir el proceso de justificación: ganar perspectiva a lo largo de un proceso educativo o de indagación, o de ganancia en alcance intelectual. Para Reid el sujeto no tiene por qué acceder desde la primera persona a las razones de por

¹¹ Muchas de las dificultades de interpretación de la epistemología del testimonio de Reid vienen de la tendencia a asignar el principio de veracidad al hablante y el principio de credulidad al oyente, cosa que en ningún momento hace Reid; e ignorar que los principios deben interpretarse a la luz del concepto de operación social de la mente. J. Van Cleve ha señalado —y examinado exhaustivamente— la importancia central de que Reid, como se ha señalado arriba, establezca una analogía entre el conocimiento que obtenemos por la percepción y el conocimiento que obtenemos mediante el testimonio, y hace un análisis pormenorizado de los principios, sin embargo no deja de tener las dificultades señaladas. (Van Cleve, 2006, pp. 50–74).

qué se fía de la gente que le cuenta cosas, pero puede hacerlo a medida que va teniendo una noción de sí mismo y de sí mismo en la sociedad, a medida que se le hace inteligible el mundo. Las disposiciones naturales que hacen fiable el procedimiento del testimonio actúan en el niño, son conocidas por padres y tutores y estudiadas por *anatomistas de la mente*. El niño pasa a poseer (y educar) reflexivamente esas disposiciones, va pasando progresivamente a poseer en primera persona aquello que al comienzo solo estaba en la perspectiva de la tercera persona.

Para mostrar este punto con más precisión, el hecho de que es la educación del niño el fenómeno que le permite a Reid hallar la fuente de la justificación, puede estudiarse la crítica que Alasdair MacIntyre realiza al proyecto epistemológico general de Hume. La razón de esto es que MacIntyre lo hace desde su perspectiva y señalando no aquellos defectos internos de la propuesta de Hume sino de aquello de su propia perspectiva que Hume no puede ver. Y en esto se verá cómo el proyecto de investigación de Reid coincide en parte con el de MacIntyre y, por tanto, también se explica aquello en lo que Reid puede caer en la cuenta y aquello en lo que Hume —debido a su propio proyecto de investigación— no.

Reid abre la puerta, o al menos dispone de las herramientas, con su esquema del proceso educativo, para lo que MacIntyre ha llamado “construcción de una narrativa” como modelo para entender el progreso epistémico para la ciencia y el conocimiento en general (MacIntyre, 2006, pp. 5–7). Según este modelo el conocimiento no avanza sumando creencias verdaderas al mismo conjunto —pues sufrimos decepciones y engaños, e incluso auténticas crisis epistemológicas donde se pone en cuestión los propios criterios de verdad y justificación— ni tampoco dando saltos irracionales de un conjunto a otro —al modo de conversiones religiosas, tal como ha pretendido ver en el desarrollo científico determinada filosofía de la ciencia. El conocimiento tampoco avanza abandonando o poniendo en suspenso un conjunto de creencias al completo —como Descartes o, quizás, Hume— y empezando desde cero —como Descartes— pues el auténtico progreso epistémico excluye la duda radical. El progreso epistémico se da a medida que ganamos una nueva perspectiva y podemos detectar cuáles de las creencias que teníamos eran falsas y cuáles verdaderas y por qué las primeras nos parecían verdaderas. La duda radical está excluida de este proceso porque lleva a lo que MacIntyre denomina “desmoronamiento mental” y Reid “melancólica oscuridad” (Reid, 1997, p. 68) y cuyo paradigma es la imagen intelectualmente sincera de Hume declarando en la conocida sección 7 de la parte 4 del libro I del *Treatise* que se encuentra en la más profunda oscuridad debido a la falta de respuestas a las preguntas más básicas, causada por las imperfecciones de la razón humana (Hume, 2000a, pp. 171–178).

MacIntyre dice que el desmoronamiento de Hume tiene tres características. La primera es que ha sido causado por fijar un estándar tal para fundamentar sus creencias al que no puede llegar (pensemos en la falacia socrática que Hume parece cometer con respecto al testimonio, mencionada arriba); la segunda es que, en consecuencia, esto le inhabilita para poder alcanzar las respuestas básicas al tipo de preguntas que articulan lo que MacIntyre denomina la “empresa narrativa de la infancia temprana de hacer inteligible el

mundo”; la tercera es que, también en consecuencia, su propio escepticismo, al decir de MacIntyre, deviene ininteligible.

Reid no dejó de señalar en toda su obra la ininteligibilidad del escepticismo para el propio escéptico (Reid, 2002, p. 571, por ejemplo). Sin embargo, son las dos primeras características señaladas por MacIntyre las que son pertinentes en este contexto. Pues es la primera la que Reid también señala que debe excluirse de cualquier descripción del conocimiento que encuadre bien la falibilidad humana: no pensar que nuestras facultades son mejor de lo que son. Reid dice que

Cualquier clase de razonamiento en favor de la veracidad de nuestras facultades no llega más lejos que tomar su propio testimonio en favor de su veracidad, y esto lo debemos hacer implícitamente hasta que Dios nos dé nuevas facultades que sienten a juicio a las viejas (Reid, 2002, p. 481).

Y es la segunda la que Reid también tiene en mente cuando describe la formación de nuestro conocimiento pues él considera básico para nuestro conocimiento que recibamos creencias testimoniales que construyan nuestro depósito de creencias y nos hagan inteligible la realidad. Dice MacIntyre:

El niño requiere originalmente respuestas que sean verdaderas con respecto a su propia experiencia, pero el niño, por supuesto, llega a aprender la inadecuación de esa experiencia. Bettelheim apunta que al niño pequeño al que se le cuenta que el mundo es un globo suspendido en el espacio rotando a una velocidad increíble puede sentirse obligado a repetir lo que se le dice, pero encontraría inmensamente más plausible que se le contara que la tierra está sostenida por un gigante. *Pero con el tiempo, el niño pequeño aprende que lo que los adultos le contaron es desde luego verdadero* (MacIntyre, 2006, pp. 7–8, el subrayado es mío).

Esta afirmación muestra un sorprendente paralelismo con la descripción reidiana citada arriba de cómo nos damos cuenta luego, cuando ya somos adultos, de que “nuestros padres y tutores” han sido veraces, junto con el proceso de ganar perspectiva y poder revisar o confirmar el propio punto de vista. El niño, según Reid, capta disposicionalmente lo que significa e implica tener un punto de vista pues el niño es capaz de adoptar el punto de vista de los demás niños y pedir completar el suyo propio con el de los demás niños y con el de la niñera. El niño, además, es consciente de cuándo algo es nuevo y aparece por primera vez dentro de su punto de vista y es capaz de captar cuándo los otros le comprenden al hablar, cuándo los otros han captado el punto de vista de él mismo. El niño aprende a trascender su perspectiva, está en continuo movimiento hacia otro punto de vista más amplio, ama la verdad y quiere adecuarse a cómo son las cosas (Reid, 1997, pp. 196–197; 2002, pp. 69 y 100; 2005, p. 87). El niño no está desasistido, el niño no tiene un haz de creencias injustificado para sí y solo accesible para el punto de vista de la tercera persona adulta, porque crecer epistémicamente es ser capaz de ponerse de un modo u otro en tercera persona con respecto a las propias creencias sostenidas anteriormente.

MacIntyre ha propuesto que el proceso de justificación de las creencias no es tanto un test especial que deben pasar nuestras creencias, independientemente de cualquier contexto, como un conjunto de prácticas que son solo inteligibles como parte de las actividades “que tienen como fin la verdad: preguntar, dudar, formular hipótesis, confirmar, invalidar, etc.” (MacIntyre, 2006, p. 58). La justificación es lo que se puede proveer cuando se ha alcanzado la verdad, dentro —según el peculiar esquema aristotélico de MacIntyre— de un proceso de indagación que ha sido exitoso y que no solo trasciende el punto de vista anterior a la indagación, sino que es capaz de dar cuenta de por qué las cosas parecían antes de un modo distinto¹².

La justificación epistémica puede concebirse como la capacidad de trascender la propia perspectiva, y poder explicar por qué uno pensaba así y no de otra manera, y por qué estaba errado o no lo estaba. Y esto es aquello que va desplegándose en el proceso educativo, el de la ganancia en conocimiento y reflexión que va desde el momento en que somos niños y dependientes, al del epistemólogo o *anatomista de la mente* —el propio Reid— que es capaz de articular con precisión la racionalidad de cada tipo de creencia, pasando por la condición de adulto con cierta independencia epistémica.

Reid cifra la justificación de la fiabilidad del testimonio en las dos disposiciones básicas, los principios de veracidad y credulidad. El proceso educativo es también la educación del ejercicio de estas disposiciones, el apuntalamiento de estos principios con la perspectiva que vamos adquiriendo a medida que crecemos y que nos permite articular cómo hemos sabido lo que sabemos y cómo estuvimos engañados cuando lo estuvimos. Ser capaz de decir que no creímos a un compañero de clase *porque* le tenemos manía o que no está bien no creer a los compañeros *aunque* no sean de nuestro equipo de fútbol y que no creímos la noticia acerca de una marca en los medios de un grupo informativo *porque* sabemos que es el anunciante número uno es ser capaz de poner las propias creencias en un contexto más amplio, el contexto que nos permite ver que lo primero no es correcto, y que lo segundo y lo tercero es más adecuado. Cuando hacemos eso hemos captado —en el primer caso— que un mal hábito interfiere entre dos grandes disposiciones naturales (la veracidad y la credulidad) y —en el segundo y tercer caso— que un buen razonamiento aguza nuestro sentido natural de la credulidad. Ninguno de los tres casos es —necesariamente— de apreciaciones inductivas; son tres casos en los que hemos colocado nuestras creencias en una mejor perspectiva, damos razón de ellas y explicamos el vínculo entre nuestra capacidad para creer y la verdad de las creencias. Hume no puede construir una narrativa similar porque su propio concepto de la contingencia de toda la dotación epistémica humana le impide percibir el progreso epistémico, dar cuenta de cómo aprendemos y *cómo él mismo aprende*, haciendo que su proyecto de investigación encalle.

¹² Las similitudes entre el planteamiento de MacIntyre y el reidiano pueden llegar más lejos. Sus concepciones de lo que son los *primeros principios* son en parte diferentes y en parte compartidas; sin embargo, ambos autores los conciben como articulables al final de un proceso organizado de investigación y clarificación (ambos usan la expresión “enquiry”, indagación, para denominar al proceso). Para el concepto de Reid sobre los primeros principios véase Reid (2002, pp. 452–467).

Reid adelanta por tanto en su proyecto de investigación un importante tema pragmatista: es en las prácticas concretas dirigidas al aprendizaje y a la revisión de las propias creencias donde podemos encontrar la justificación de las mismas. Ganar perspectiva nos permite revisar nuestras creencias y fundamentarlas cuando estamos involucrados en las prácticas donde el acto de habla de la aserción —proporcionar verdades y obtenerlas mediante el testimonio ajeno— es central. Reid puede adelantar esto porque su concepción semántica del conocimiento le protege del esquema inferencialista del que hace gala Hume mientras que puede mantener que la fiabilidad del testimonio está basada en disposiciones humanas básicas, justo las que se desarrollan y perfeccionan en las prácticas relacionadas con la aserción, paradigmáticamente el proceso educativo.

Ahora bien, el proyecto de investigación de Reid es —como se ha sugerido— un ejemplo de estas prácticas y está insertado en una cultura concreta, la Escocia ilustrada del s. XVIII. Así que se puede preguntar lo siguiente: ¿es la investigación de Reid, y el esquema que acabamos de describir, algo contingente, algo que podría haber surgido en otro contexto, una conexión contingente parecida al modo en que Hume entiende el testimonio y los sucesos atestiguados (Hume, 2000b, p. 84)? Intentar responder a esto puede ser la piedra de toque con la que comprobemos que Reid verdaderamente barrunta aspectos importantes del pragmatismo.

| El contexto práctico de la investigación |

MacIntyre, como se ha visto, entiende que la actividad de justificación tiene sentido porque se inserta dentro de lo que es un proceso de indagación cuyo término es la verdad, y que consiste en ganar perspectiva. Si esto es así, y MacIntyre consigue dentro de su propio proceso de indagación —su investigación de la Ilustración escocesa— poner en mejor perspectiva a Hume de lo que él mismo pudo, entonces Reid debería de hacer algo análogo, ser capaz de poner en perspectiva no solo a Hume sino a su propio proceso de indagación. Reid tiene como parte de su programa una argumentación contra el escepticismo, pero como parte de uno más ancho, la actividad de educación, de ilustración, de *enlightenment*¹³. Reid concibe la actividad racional *como parte de la empresa de una cultura o de una sociedad*, la de la Escocia ilustrada, del mismo modo que lo hicieron filósofos y pensadores como George Campbell, Dugald Stewart (1753–1828) —con planteamientos filosóficos cercanos o deudores de Reid— Lord Kames (née Henry Home, 1696–1782) —y su idea de la evolución de la complejidad social y la correspondiente en el derecho— Adam Ferguson (1723–1816) —y su idea de la historia

¹³ Es de hecho el propio MacIntyre quien caracteriza así a la Ilustración escocesa, como un tipo de tradición que parte de finales del XVII y que termina en los albores del XIX. Véase MacIntyre (1988, pp. 220 y ss.) para la descripción de cómo se constituye como una tradición en torno a un sentido compartido de la tarea de justificación racional transmitido a través de sus instituciones educativas. Para el modo más concreto en cómo se articuló en torno a la docencia de la filosofía véase MacIntyre (1988, pp. 207–259), donde expone también su concepto de justificación relativo a grandes meta-proyectos de investigación o tradiciones. Más allá de la universidad, en cambio, lo que está proveyendo de un concepto de justificación compartido es toda la trama de instituciones —la familia, la Kirk, los clubs, los colleges, etc.— que promueve el progreso epistémico y moral. Para una perspectiva de la Ilustración escocesa que presenta la educación en este sentido de una manera más sustantiva véase Seoane (2007, pp. 397–412) y para la visión específica de Reid véase Reid (2021).

social y del progreso. Una cultura en la que la evolución cognitiva del niño —la Kirk se hizo cargo desde muy temprano de todos los niveles de la educación en Escocia— el ensayo con máquinas de vapor —la correspondencia científica en la Escocia de la época es impresionante— el diseño de instrumentos financieros que favorecieran el comercio —posibles gracias al prestigio social de la naturaleza de la promesa— la investigación y docencia del Derecho en una combinación única de *Ius Commune* (Canónico y Civil), *Ius Proprium* (usos, costumbres y legislación escocesa) y *Common Law* inglés, junto con la refutación del escepticismo, el diseño de una geometría no euclidiana (la de Reid) o el cultivo de la filosofía moral en las aulas universitarias eran vistos como parte de la misma labor de progreso epistémico, base para el progreso moral¹⁴. Y de aquí se colige que la trama de prácticas e instituciones en las que anidan estas prácticas, que comparten una misma idea de en qué consiste el progreso del conocimiento y que tienen a este progreso como un bien de esa trama, es lo que en última instancia da contexto e inteligibilidad a la noción reidiana de justificación.

Es un lugar común acudir al concepto reidiano de justificación explicando su concepto de sentido común y su apelación al mismo como argumento. Su propuesta, en cambio, es más comprensible si se recurre, como se ha expuesto arriba, a la noción de “principios originales de la naturaleza humana” como disposiciones susceptibles de ser educadas y no un cuerpo de axiomas innatos, que al sentido común como una facultad especial que nos permite argumentar *ad lapidem*. No es este último el significado que la noción de sentido común tiene en Reid: los principios descritos son principios del sentido común en un sentido más sofisticado que el aparente ya que no son cerrojos epistémicos para cualquier cuestionamiento. En la acepción de Reid los principios del sentido común son los principios compartidos por aquellos que desarrollan sus capacidades intelectuales y morales en el contexto de prácticas también compartidas, en instituciones donde se contienen estas prácticas y en las que los participantes tienen una idea de la verdad como bien compartido (es Coady, 2004, p. 188, uno de los que con más perspicacia ha visto la cadencia comunitarista de Reid).

Es por eso que los escoceses James Beattie, quizás, al comienzo de esta tradición; William Hamilton, al final; o David Hume durante sus décadas más espléndidas, no pertenecieron del todo a la empresa de la Ilustración escocesa y, por tanto, no pudieron articular la justificación en los mismos términos que Reid (Broadie, 2009, pp. 147-195 y pp. 290-295). Beattie parece estar más cerca de un concepto del sentido común que puede caricaturizarse en términos fundacionalistas como el tipo de creencias que cancelan la discusión racional¹⁵; Hamilton porque pensaba ya, influido por la perspectiva trascendental de la filosofía alemana —como una linde externa de la Ilustración

¹⁴ Reid hace en los *Essays on the Active Powers* una analogía entre el desarrollo personal y el social, y distingue los estados de infancia, niñez, juventud, madurez y vejez, y dice que de manera análoga la sociedad tiene un progreso natural de la rudeza a la civilización, de la ignorancia al conocimiento. Reid argumenta que todos estos estados son tan naturales unos como otros. El editor de los *Essays on the Active Powers* proporciona un vínculo muy iluminador con los manuscritos de Reid, donde Reid se refiere a los cuatro estados de desarrollo social propuestos de una forma u otra por Adam Smith, Lord Kames y John Millar (1735–1801): el estado de cazadores y pescadores, el estado de pastoreo, el estado de la agricultura y el estado comercial (en Reid, 2005, p. 339, n. del e.). Para el contexto institucional de la Ilustración escocesa véase Emerson (2003) y Broadie (2003).

¹⁵ Para una visión diferente de Beattie, como una postura más sofisticada que la arriba indicada, véase Fieser (2007, pp. 287–296) y para una taxonomía de los filósofos del sentido común McDermid (2018).

escocesa— que la apelación al sentido común no se igualaba con una apelación a la constitución de la naturaleza humana; y Hume porque su idea de progreso racional e investigación no estaba conectada con una idea de la verdad como descubrimiento dentro del proceso educativo y como pieza clave en la relación entre progreso epistémico y progreso moral, a consecuencia de lo visto anteriormente. Hume es, en el fondo por esta razón, rechazado como docente de dos de las instituciones educativas más representativas de la Ilustración escocesa, la Universidad de Edimburgo y la Universidad de Glasgow¹⁶.

La Ilustración escocesa es un contexto social, en el triángulo Glasgow–Edimburgo–Aberdeen, en el que se articula la educación a través de instituciones que comparten una idea acerca de una serie de principios y disposiciones básicas de la naturaleza humana, que van poseyéndose de modo más reflexivo con el tiempo, que se despliegan a través de la adquisición de buenos hábitos y que se desequilibran a través de la adquisición de malos hábitos. Es un contexto donde “padres y tutores”, “niñeras”, pastores de la Kirk, profesores universitarios, clubs de pensadores y autoridades legales o científicas forman una red institucional en la que se aprende y uno es adiestrado en las prácticas epistémicas. Tener en cuenta esto nos permite descubrir que la justificación de las operaciones sociales como el testimonio o la promesa no son problemáticas porque obtienen su sentido en este contexto.

De esta forma el estudio de la epistemología del testimonio de Reid, bien encuadrado en su propio proyecto de investigación entendido como una fase avanzada de la forma en que obtenemos creencias y las justificamos, lleva a captar la aurora de un conjunto de ideas que se articularían más tarde en la mejor tradición del pragmatismo. Los contextos prácticos concretos, apoyados por instituciones concretas, orientados a las prácticas epistémicas del aprendizaje, el adiestramiento, la conversación, la investigación, etc. donde la aserción es el acto de habla central, son los que proporcionan una gran parte de la justificación de las creencias y revelan por qué algo puede parecer una verdad obtenida legítimamente y por qué otra no.

Esta misma idea nos puede dar perspectiva, o al menos hacernos captar que no tenemos la perspectiva suficiente, acerca de nuestros propios contextos y acerca de por qué quizás la justificación de las creencias sigue siendo problemática. Cabe sugerir y preguntar si la epistemología analítica contemporánea al tener que diseñar, por ejemplo, lo que J. Adler denomina “contexto cero” (“null setting”, Adler 2006) o “casos centrales” (“core cases”, Adler, 2021) para estudiar el fenómeno del testimonio, el tipo de escenario en el que

¹⁶ Hume fue rechazado en 1745 por la Universidad de Edimburgo para la cátedra de Filosofía Moral. El rechazo fue hecho en nombre del Consejo de la Ciudad de Edimburgo en 1745 por motivos religiosos (su visión de la moral y la religión) y más tarde, en 1755/6, se planteó su excomunión en la Asamblea General de la Iglesia de Escocia. Stewart (2003, p. 48) apunta que para entonces, los 60 del s. XVIII, ya era patente que el desafío humeano a la religión era en realidad a cualquier tipo de creencia, y que lo que estaba en cuestión era una teoría del conocimiento como fundamento de todo el saber y la propia religión (Stewart, 1994, p. 48). Luego fue rechazado en el 52 para la cátedra de Lógica y Retórica, pues Adam Smith, su ocupante, se había movido a la de Filosofía Moral, que se había quedado vacante. Es significativo que el rechazo sea incluso para esta cátedra y no para la de Filosofía Moral o Teología. Para los detalles de este asunto puede verse Stewart (1994) y Emerson (1994, pp. 1–22). MacIntyre pone el acento en la discrepancia en cuanto a la índole de los razonamientos morales (MacIntyre, 1988, pp. 281–300 y pp. 300–325).

un sujeto sin calificar (“oyente”) se fía del testimonio ajeno, un transeúnte desconocido (“hablante”) para encontrar una calle; al tener que recurrir a todo el abanico de propuestas que van desde las propuestas trascendentales (Coady, 1992; Burge, 1993; para una crítica: Fricker, 2006) con su énfasis en los componentes *a priori* y previos a cualquier contexto; al tener que buscar en el sujeto una capacidad individual para testar creencias de origen testimonial en *diferentes* contextos como las reediciones del reduccionismo humeano (Wilson, 2010) o las propuestas afines a la epistemología de la virtud (Zagzebski, 2012)¹⁷ y su idea de desarrollarse como agentes epistémicos dotados de virtudes intelectuales listos para sumergirse en cualquier contexto; no está dejando fuera todo lo que le da sentido a las operaciones sociales de la mente. Cabe preguntarse si toda la epistemología actual del testimonio está ignorando el tipo de sociedad y lo que espera del conocimiento, el tipo de sociedad en la que de hecho se da el ejercicio de nuestros actos de habla.

Cabe preguntar lo contrario: la epistemología contemporánea sí podría corresponderse muy bien con su contexto práctico. Los análisis diseñados para soportar el asedio en los *journals* de contraejemplos *à la* Gettier, y de “hablantes” y “oyentes”, “sujetos epistémicos” y seres sin edad ni práctica u oficio concreto, son posibles en una sociedad de investigadores errantes de *college* en *college*, de revisión por pares desconocidos, de contratos prematrimoniales y mercantiles llenos de cláusulas para las operaciones más nimias, de abogados globales, de expertos en materias científicas avalados por escuelas profesionales y que no han sido discípulos de nadie, de *fake news* y agencias para contrastar las *fake news* (un maravilloso homenaje a Hume), de aserciones diseñadas por Inteligencia Artificial que al igual que los personajes de Pirandello van en busca de autor y corren desesperadas por las redes lamentando los pasados días gloriosos de Gottlob Frege en que disfrutaban de condiciones de verdad¹⁸.

La Iglesia de Escocia, la Kirk, es ahora tanto como en el s. XVIII asamblearia. La autoridad en el s. XVIII estaba repartida en calderilla, y la idea central de que la verdad “siempre prevalece y es el resultado final de la mente” en palabras de Reid (1997, p. 293) y que la verdad es objeto de búsqueda y amor, permitía sin problemas que unos a otros se ayudasen a ampliar la propia perspectiva. Hoy en día el contexto epistémico no es el de la Iglesia de Escocia; podría decirse con un equívoco que es el de la Iglesia Anglicana: estamos como el obispo Berkeley, solos ante millones de imágenes (representaciones) y apariencias de las que no sabemos qué hay detrás, y, como obispos anglicanos, forzados a avalar con una autoridad individual y solitaria lo que creemos saber que son los hechos. Todo esto es materia, quizás, de investigaciones rigurosas —por parte de expertos en epistemología social— más que de estas sugerencias que salen al paso de la consideración del contexto práctico de la epistemología del testimonio en la obra de

¹⁷ Véase Pouivet (2012) para una asimilación de la epistemología del testimonio de Reid a la epistemología de la virtud.

¹⁸ Es propio de hecho, de la Ilustración cosmopolita, de la que Hume presumía, tanto como de las élites actuales la obsesión por lo automático, muy especialmente la “aserción automática”. Pensemos que Jacques de Vaucanson construye el famoso autómatas *Pato con aparato digestivo* en 1738, cuando Hume estaba terminando el *Treatise*; y el famoso trío de autómatas de Pierre-Jaquet Droz fue ingeniado entre los años 1768 y 1774, o sea en el interín que va desde la publicación de la *Inquiry into the Human Mind* por parte de Reid (1764) a la publicación del primero de sus *Essays* (1785). Uno de estos producía textos automáticamente. Para los autómatas del s. XVIII puede consultarse Pearson (2015).

Reid como un avance de ciertos temas pragmatistas. Sin embargo, sí podría darse por sentado la importancia de esta consideración en el contexto actual. El texto de Peirce citado arriba viene de nuevo al caso: “El testimonio se refiere, pues, a un hecho que no aparece. De este modo se establece una distinción entre hecho y apariencia”. El cultivo de las prácticas colegiadas en nuestra investigación, el refinamiento de nuestras prácticas educativas, el permiso para experimentar y contrastar lo que hemos recibido en todas las instituciones dedicadas a la educación y la transmisión en la labor formativa de la importancia de las disposiciones a decir la verdad y respetar la palabra dada, nos ayudarán a anclarnos más en lo real, en una ganancia verdadera de perspectiva.

| Referencias |

Adler, J. (Primavera de 2006). "Epistemological Problems of Testimony". En Zalta, E. N., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/testimony-episprob/>.

Adler, J. (Primavera de 2021). "Epistemological Problems of Testimony". En Zalta, E. N. y Nodelman, U., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/testimony-episprob/>.

Anscombe, G. E. M. (1973). Hume and Julius Caesar. *Analysis*, 34 (1), 1–7.

Anscombe, G. E. M. (2008). What Is It to Believe Someone? En Geach, M. y Gormally, L., *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G. E. M. Anscombe* (pp. 1–10). Imprint Academic.

Apel, K.–O. (1981). *Charles S. Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism*. University of Massachusetts Press.

Audi, R. (2006). Testimony, Credulity, and Veracity. En Lackey, J. y Sosa, E. (Eds.), *The Epistemology of Testimony* (pp. 25–49). Oxford University Press.

Azeri, S. (2013). Hume's Social Theory of Memory. *Journal of Scottish Philosophy*, 11 (1), 53–68.

Bacon, F. (1955). *Novum Organum*. En Dick, H. G. (Ed.), *Selected Writings*. Random House.

Boeker, R. (2021). Thomas Reid on Promises and Social Operations of the Human Mind. *Pacific Philosophical Quarterly*, 103 (2), 350–371.

Broadie, A. (2003). Reid in Context. En Broadie, A., *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (pp. 31–52). Cambridge University Press.

Broadie, A. (2009). *A History of Scottish Philosophy*. Edinburgh. University Press.

- Burge, T. (1993). Content Preservation. *Philosophical Review*, 102, 457–88.
- Campbell, G. (1983). *A Dissertation on Miracles*. Garland. (Obra original publicada en 1762).
- Coady, C. A. J. (1992). *Testimony: A Philosophical Study*. Clarendon Press.
- Coady, C. A. J. (2004). Reid and the Social Operations of the Mind. En Cuneo, T. y Woudenberg, R. (Eds.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid* (pp. 180–203). Cambridge University Press.
- Copenhaver, R. (2006). Thomas Reid's Theory of Memory. *History of Philosophy Quarterly*, 23 (2), 171–89.
- Copenhaver, R. (2021). Reid on Language and the Culture of Mind. *Australasian Journal of Philosophy*, 99 (2), 211–225.
- Dutant, J. (2015). The Legend of the Justified True Belief Analysis. *Philosophical Perspectives*, 29 (Epistemology), 95–145.
- Emerson, R. L. (1994). The 'Affair' at Edinburgh and the 'Project' at Glasgow: the Politics of Hume's Attempts to Become a Professor. En Stewart, M. A. y Wright, J. P. (Eds.), *Hume and Hume's Connexions* (pp. 1–22). Edinburgh University Press.
- Emerson, R. L. (2003). The Contexts of the Scottish Enlightenment. En Broadie, A. (Ed.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (pp. 9–30). Cambridge University Press.
- Fieser, J. (2007). The Rise and Fall of James Beattie's Common-sense Theory of Truth. *The Monist*, 90 (2), 287–296.
- Fricker, E. (2006). Martians and Meetings: Against Burge's Neo-Kantian Apriorism About Testimony. *Philosophica*, 78, 69–84.
- Fricker, E. y Cooper, D. E. (1987). The Epistemology of Testimony. *Proceedings of the Aristotelian Society (Supp.)*, 61, 57–83.
- Geach. P. (1976). *Reason and Argument*. Blackwell.
- Geach. P. (1993). Knowledge and Belief in Human Testimony. En Hegarty, A. (Ed.), *The Past and the Present: Problems of Understanding* (pp. 15–24). Grandpont.
- Gettier, E. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23 (6), 121–123.
- Hintikka, J. (1962). *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions*. Cornell University Press.

- Hume, D. (2000a). *A Treatise of Human Nature*. Norton, D. F. y Norton, M. J. (Eds.). Oxford University Press. (Obra original publicada en 1739).
- Hume, D. (2000b). *An Enquiry concerning Human Understanding*. Beauchamp, T. L. (Ed.). Oxford University Press. (Obra original publicada en 1748).
- Jackson, N. (2014). Common Sense and Pragmatism: Reid and Peirce on the Justification of First Principles. *The Journal of Scottish Philosophy*, 12 (2), 163–179.
- Lehrer, K. (1989). *Thomas Reid*. Routledge.
- Locke, J. (1979). *An Essay Concerning Human Understanding*. Nidditch, P. H. (Ed.). Oxford University Press. (Obra original publicada en 1689).
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (2006). *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (vol. 1). Cambridge University Press.
- McDermitt, D. (2018). *The Rise and Fall of Scottish Common Sense Realism*. Oxford University Press.
- McMayler, B. (2011). *Testimony, Trust and Authority*. Oxford University Press.
- Pearson, H. (19 de agosto de 2015). “Mechanical miracles: The rise of the automaton”, <https://www.christies.com/en/stories/the-history-of-the-automaton-mechanical-miracles-191ab3c1b3c94bde9118321e83ae9537>.
- Peirce, C. S. (1901). The Proper Treatment of Hypotheses: a Preliminary Chapter, toward an Examination of Hume's Argument against Miracles, in its Logic and in its History, Ms 692, <https://www.unav.es/gep/MSCSPeirce.html>.
- Peirce, C. S. (1984). *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological edition* (vol. 2). The Peirce Edition Project (Ed.). Indiana University Press.
- Pouivet, R. (2012). Reid on Testimony, and Virtue Epistemology. *Philosophical News*, 4, 105–113.
- Price, H. H. (1969). *Belief*. George Allen & Unwin.
- Quine, W. V. O. y Ullian, J. S. (1978). *The Web of Belief* (2ª ed.). Random House.
- Reid, T. (1997). *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Brookes, D. (Ed.). Edinburgh University Press. (Obra original publicada en 1764).
- Reid, T. (2002). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Brookes, D. (Ed.). Edinburgh University Press. (Obra original publicada en 1785).

- Reid, T. (2005). *Essays on the Active Powers of Man*. Haakonssen, K. (Ed.). Edinburgh University Press. (Obra original publicada en 1788).
- Reid, T. (2021). *Thomas Reid and the University*. Wood, P. (Ed.). Edinburgh University Press.
- Schuhmann, K. y Smith, B. (1990). Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid. *History of Philosophy Quarterly*, 7 (1), 47–66.
- Seoane, J. (2007). Ilustración escocesa, sociedad civil y la Europa que podemos soñar. *Pensamiento*, 63 (237), 397–412.
- Shaw, J. (2006). *Miracles in Enlightenment England*. Yale University Press.
- Stewart, M. A. (1994). *The Kirk and the Infidel*. Lancaster University Press.
- Stewart, M. A. (2003). Religion and Rational Theology. En Broadie, A. (Ed.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (pp. 31–59). Cambridge University Press.
- Turco, L. (2003). Moral Sense and the Foundations of Morals. En Broadie, A. (Ed.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (pp. 136–156). Cambridge University Press.
- Van Cleve, J. (2006). Reid on the Credit of Human Testimony. En Lackey, J. y Sosa, E. (Eds.), *The Epistemology of Testimony* (pp. 50–74). Oxford University Press.
- Welbourne, M. (1981). The Community of Knowledge. *The Philosophical Quarterly*, 31 (125), 302–314.
- Wilson, F. (2010). Hume and the Role of Testimony in Knowledge. *Episteme* 7 (1), 58–78.
- Wolterstorff, N. (2001). *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. Cambridge University Press.
- Wright, S. (2011). Hume on Testimony: A Virtue–Theoretic Defense. *History of Philosophy Quarterly*, 28 (3), 247–265.
- Zagzebski, L. (1994). The Inescapability of Gettier Problems. *The Philosophical Quarterly*, 44 (174), 65–73.
- Zagzebski, L. (2012). *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford University Press.

| Nota biográfica |

Julián Montaña es Profesor de filosofía en IE University y vicedecano de Innovación Académica de IE Law School (IE University). Doctor en Filosofía, Universidad de Navarra; MBA, IE Business School; Master in Philosophy, University of Glasgow; Licenciado en Filosofía, Universidad de Sevilla (ES). Ha realizado su labor profesional en diferentes sectores, específicamente en Marketing y en compañías como Grupo Pearson o Walt Disney y desde 2008 en IE University, donde ha contribuido a su lanzamiento, posicionamiento y reciente éxito internacional. Sus intereses residen en filosofía de la ciencia, filosofía de la innovación y, muy especialmente, en las relaciones entre liderazgo y pensamiento crítico. Las áreas de investigación de Julián Montaña son cuestiones centrales en epistemología (teoría de la justificación, relativismo, testimonio), filosofía social (relativismo cultural, la tradición, el bien social y el bien común) y filosofía de la educación (el concepto de innovación, el lugar de las humanidades en educación superior, la naturaleza de las instituciones educativas). Entre sus intereses se cuentan también Frege, P. T. Geach, el tomismo de corte analítico y la Ilustración Escocesa. Actualmente investiga sobre la epistemología del testimonio y la transmisión del conocimiento en la obra del filósofo escocés del XVIII Thomas Reid, así como en cuestiones centrales de la epistemología de la innovación.