

WITTGENSTEIN Y EL CONOCIMIENTO INMEDIATO DE OBJETOS FÍSICOS

MODESTO GÓMEZ-ALONSO
University Of Edinburgh / Upsa

mgomeza@ed.ac.uk

Resumen. Pese a las actitudes y temas kantianos que recorren la filosofía de Wittgenstein, tanto primera como tardía, es frecuente percibir su última producción como un ejemplo de naturalismo social. La concepción supuestamente naturalista que permea la propuesta epistemológica de *Sobre la certeza* ha llevado a algunos epistemólogos contemporáneos a plantearse el sentido mismo de la idea de una epistemología de goznes. El problema radica en que el concepto de ‘norma epistémica’ es irreducible bien a políticas socialmente instituidas o a principios naturales que, poseyendo una base animal, no pueden dotar de racionalidad a nuestras prácticas cognitivas; y, por consiguiente, en que el naturalismo wittgensteiniano no podría proporcionar una respuesta al reto escéptico, que es un *reto epistémico*.

Sin embargo, el mero hecho de que para Wittgenstein los goznes sean *condiciones epistémicas* sugiere una lectura no-naturalista. La distinción wittgensteiniana entre *certezas empíricas* y *certezas estructurales*, y la consiguiente diferenciación entre escepticismo *empírico* y *filosófico*, indican el *carácter transcendental* y la filiación kantiana de la respuesta de Wittgenstein al escepticismo. Dicha perspectiva permite arrojar luz sobre qué es exactamente lo que Wittgenstein critica a la prueba de Moore, además de conferir sentido a su recusación de la *prioridad epistémica de lo interno* y a la reiterada equiparación del estatus epistémico de los *sense data* y del conocimiento de objetos externos. El objetivo de este artículo es el de comparar la respuesta de Wittgenstein al escepticismo y la Refutación del Idealismo de Kant, y, consiguientemente, el de defender que la respuesta de Wittgenstein presupone una forma de *idealismo transcendental* y *realismo empírico*.

Palabras clave: Epistemología de goznes; Experiencia; Idealismo trascendental; Ilusión, Inmediatez.

WITTGENSTEIN AND THE IMMEDIACY OF OUR KNOWLEDGE OF PHYSICAL OBJECTS

Abstract. Despite various –and largely successful– studies about the deep impact left by Kantian themes and attitudes on Wittgenstein’s whole production, naturalist readings of *On Certainty* have come to play the role of a default or canonical interpretation. However, a hinge epistemology inspired by naturalistic assumptions and considered as a theory about epistemic justification and knowledge has recently come under attack. The problem lies in the fact that the notion of ‘epistemic norms’ can be reduced neither to grammatical rules acquired through our upbringing within a community that holds them fast nor to visceral and animalistic commitments. Those hinges have nothing to do with epistemology, and, consequently, they cannot provide a feasible response to the sceptical challenge; a challenge which is intrinsically epistemic.

This paper explores an alternative model according to which hinges have to be seen as *epistemic conditions*. In light of this model, Wittgenstein’s emphatic distinction between Moorean empirical certainties and hinge commitments and between empirical and philosophical scepticism are indicative of the *transcendental character* of his reply to the sceptic. It is argued that this view sheds light on Wittgenstein’s critique of Moore, as well as on his rejection of the epistemic asymmetry between our knowledge of the inner and the outer, to the point of holding the immediacy of physical objects and outer perception. This paper aims thus to compare Wittgenstein’s anti-sceptical strategy and Kant’s refutation of idealism. It will be argued that Wittgenstein proposes a complex position that combines transcendental idealism and empirical realism.

Keywords: Experience; Hinge Epistemology; Illusion; Immediacy; Transcendental Idealism.

1. La mitología de goznes

De acuerdo con la interpretación estándar,¹ en *Sobre la certeza* (OC a partir de ahora), Wittgenstein identifica y *proporciona ejemplos* de una serie de proposiciones que, pese a su forma empírica, cumplen una función *lógica* en nuestro lenguaje y prácticas cognitivas ordi-

1 Tal como se encuentra desarrollada en el ya clásico *Understanding Wittgenstein’s On Certainty*, de Danièle Moyala-Sharrock (2005).

narias (OC, 56, 136, 308). Tales proposiciones son descritas metafóricamente como el andamiaje (OC, 211), el suelo rocoso (OC, 248) y el lecho del río (OC, 97) sobre el que se asienta nuestro sistema cognitivo al completo (OC, 185, 188) y cuya invulnerabilidad a la duda es imprescindible “para que hacer juicios sea en absoluto posible” (OC, 308). El símil de los goznes (OC, 341) ha tenido especial fortuna,² siendo habitual referirse a dichos elementos normativos –y dependiendo de la perspectiva del intérprete en lo que se refiere a si poseen o no contenido semántico y a cuál sea la *relación* del sujeto con dicho contenido– como “proposiciones gozne”, “creencias gozne”, “compromisos gozne” o “certezas gozne”. Dos de los aspectos constitutivos de la lectura estándar son la elaboración de una *taxonomía de goznes* (Moyal-Sharrock, 2005, 101-104) que incluye goznes lingüísticos, personales, locales y universales,³ y la *concepción naturalista* del origen y naturaleza de dichas normas. Ambos aspectos serían, además, fundamentales para proporcionar una respuesta definitiva al escepticismo extremo cuya amenaza es el eje sobre el que giran las últimas notas de Wittgenstein. En sus distintas variantes, una nueva corriente epistemológica –la epistemología de goznes (*Hinge Epistemology*)– recoge el proyecto de Wittgenstein y lo cristaliza en una teoría del conocimiento virtualmente completa que compite en igualdad de condiciones y *en el mismo terreno* con otras teorías epistemológicas contemporáneas.

El modelo anterior se enfrenta, sin embargo, a dos problemas generales que poseen carácter tanto hermenéutico como teórico, problemas que deslegitimarían la hipotética respuesta de Wittgenstein al escepticismo disputando su propio estatus epistémico.

El primer problema fue desarrollado por John W. Cook (1985), y pone en entredicho la existencia de una *criteriología* unificada y solvente para identificar goznes. De acuerdo con Cook, el estatus lógico

2 La expresión “proposiciones gozne” fue acuñada por John W. Cook en alusión a la metáfora de Wittgenstein en uno de los artículos más polémicos (e injustamente ignorados) sobre la epistemología (y la metafísica) de *Sobre la certeza*. Véase Cook, 1985, 82.

3 Por otra parte, nada parece impedir la ampliación de esta taxonomía, de forma que incluya, por ejemplo, “goznes testimoniales”.

(ni empírico ni psicológico) que Wittgenstein atribuye a los goznes implica que se trata de contenidos cuya posición epistémica es *invariable* y *pública* (se trata, tal como Wittgenstein señala en OC 100, de verdades que todos sabemos), y que han de poder reconocerse en tanto que “principios fundamentales de la investigación humana” (OC, 670) con independencia de las circunstancias y posición cognitiva del agente. Éste puede pasar de una situación de incertidumbre empírica a otra de certeza empírica sin que ello signifique que la categoría epistémica de la hipótesis inicial, una vez corroborada, varíe, perdiendo en virtud de modificaciones situacionales e informativas su estatus empírico y transformándose en un principio de juicio. En otras palabras: no pueden identificarse ni la certeza empírica con la función lógica que define a los goznes ni la certeza subjetiva con la *objetividad normativa* que estos deben poseer.

La estrategia crítica de Cook consiste en mostrar cómo los ejemplos que Wittgenstein proporciona de proposiciones gozne no se adecúan a su caracterización de las mismas, tratándose (Wittgenstein) de la primera víctima de las confusiones que él mismo denuncia. Para ello, Cook repasa algunos de los casos que Wittgenstein menciona –“Mi nombre es L. W.” (OC, 660), “Soy un hombre y no una mujer” (OC, 73), “Acabo de comer” (OC, 659), “He volado desde América a Inglaterra” (OC, 675)– en los que (supuestamente) un error es *lógicamente* imposible. Lo que hace Cook es imaginar escenarios y circunstancias empíricas donde un error respecto a dichas proposiciones sería inteligible, y concluir que, respecto a esos contenidos, la exclusión de una equivocación posible presupone *situaciones cognitivas empíricas específicas* –los referentes de esta exclusión son, por tanto, casos *paradigmáticos* donde la posición cognitiva del agente es inmejorable, casos como los que Descartes recoge inmediatamente antes del escenario global del sueño–. Dichas proposiciones no se encontrarían lógicamente exentas de duda. Por el contrario, su indubitabilidad se explicaría en función de “ciertas circunstancias” (OC, 155), algo que parece que el propio Wittgenstein reconoce en determinados pasajes.⁴ Según Cook, Wittgenstein habría vacilado

4 Por ejemplo, cuando señala que “(u)no podría equivocarse incluso acerca de que aquí hay una mano” y que “(s)ólo en circunstancias particulares esa equivocación es imposible” (OC, 25). O cuando imagina un escenario donde el agente se

entre dos concepciones mutuamente excluyentes de las proposiciones gozne: la concepción *empírica* que sus ejemplos presuponen y la concepción *lógica* que sus notas meta-epistemológicas expresan. Esta vacilación sería el resultado de su falta de cuidado en distinguir *escepticismo empírico* y *escepticismo filosófico*, y, por ello, en diferenciar claramente los tipos de respuesta que cada uno de ellos exige.

El segundo problema ha sido nítidamente formulado por Pascal Engel. En “Epistemic Norms and the Limits of Epistemology”, Engel (2016) distingue *normas gramaticales* y *normas epistémicas*. Las primeras, que, tal como la interpretación estándar se encarga de subrayar, cumplirían una función lógica en el sentido extendido de lógica que emplea el último Wittgenstein, gobernarían *pragmáticamente* nuestra conducta y juegos de lenguaje cognitivos, bien como *reglas* o *políticas* socialmente instituidas o como *principios naturales* que, poseyendo una base animal (OC, 359), no pueden dotar de racionalidad a nuestras acciones. Dichos principios naturales son compulsiones normativas contingentes cuya base es una confianza visceral. Ante ellos, sólo cabe decir: “Así es cómo actúo.” (OC, 148) Las segundas, en contraste, gobiernan la *racionalidad* de las creencias, bien como *finés epistémicos* y *aléticos* (verdad, justificación racional, conocimiento) de acuerdo a los cuales el agente forma y evalúa sus creencias como correctas o incorrectas, justificadas o no justificadas, verdaderas o falsas –dicha evaluación se produce, por tanto, en el *espacio de razones*–, o como *principios generales* constitutivos de la racionalidad epistémica.

El problema, tal como lo expone Engel, consiste en dictaminar cuál es la relación entre el papel gramatical y el papel epistémico de los goznes wittgensteinianos. Dado que las normas epistémicas han de ser *universales* en el sentido de gobernar la totalidad de nuestras creencias –y Wittgenstein, según el modelo estándar, incluye entre los goznes ‘creencias’ locales y personales que, pese a su indubitabilidad, no pueden proyectarse al espacio público como cosas que *todos debemos saber* para que la distinción entre creencias en base a su racionalidad sea posible–, que han de poseer *estatus epistémico*, y, por consiguiente, han de poder ser legitimadas racionalmente –y

equivoca sobre “Acabo de comer” (OC, 659).

los goznes no parecen ser ni verdaderos ni falsos, ni estar racionalmente justificados ni carecer de justificación racional-, y que son irreductibles a juicios descriptivos y *causalmente explicativos* que no trascienden una forma particular de vida o una constitución biológica específica, no pudiendo ser ni *contingentes* ni *arbitrarias* –rasgos que se seguirían tanto de lecturas contractualistas como naturalistas de *Sobre la certeza*–; la función gramatical parece excluir la función epistémica de los goznes. La conclusión es obvia: careciendo de función epistémica los goznes no pueden ser objeto de estudio de la epistemología. No es sólo que no haya terreno alguno que la epistemología contemporánea pueda compartir con la así llamada epistemología de goznes: la noción misma de epistemología de goznes parece, de acuerdo con esta perspectiva, contradictoria.

Pero si los goznes carecen de función epistémica, ¿cómo pueden proporcionar una respuesta al reto escéptico, cuando éste es un *reto epistémico* que exige una respuesta también epistémica? Los abogados de Wittgenstein se apresuran a apelar al naturalismo para bloquear el escepticismo. Sin embargo, eso, además de implicar un cambio ilegítimo de las reglas del juego, es indicio plausible de una comprensión deficiente del significado del escepticismo. Como desarrollaremos más adelante, nuestros juicios ordinarios son racionalmente evaluables sólo si los goznes, en un sentido u otro, son *condiciones epistémicas*, y no psicológicas, de los juicios empíricos. El naturalismo abre un abismo en el que, sin principios racionales que las sostengan, nuestras prácticas epistémicas cotidianas, como tal, desaparecen. Paradójicamente, y con independencia de su alcance, la noción misma de ‘norma epistémica’ carecería, desde este punto de vista reduccionista, de sentido.

El reto planteado por Engel expresa desde un punto de vista externo a la hermenéutica wittgensteiniana el problema que, inspirados en Wittgenstein y como desarrollo –al menos parcial– de su pensamiento en *Sobre la certeza*, tanto la teoría de la justificación sin logro (*unearned warrant's view*) de Crispin Wright (1991, 2004, 2012, 2014) como la concepción de la *racionalidad extendida* de Annalisa Coliva (2015) y Duncan Pritchard (2016) han tratado de resolver. Podría decirse que, concibiendo los goznes como normas epistémicas, ambas

teorías intentan superar esta clase de críticas. Lo que, por supuesto, exige una reconsideración radical del texto de Wittgenstein, y la consiguiente subversión de la ‘concepción oficial’ de la obra.

Sin embargo, la posibilidad genuina de una epistemología de goznes conlleva, en primer lugar, una revisión de la noción misma de gozne, que, en su forma más general y laxa –la que incluye entre los fundamentos tanto compromisos *universales* de una innegable impronta trascendental (“Existen objetos físicos”, “Los objetos continúan existiendo incluso cuando nadie los percibe”) como convicciones personales (“Mi nombre es M.G.”, “Este cálculo es correcto”) y certezas contextualmente determinadas (“Ningún ser humano ha viajado a la Luna”, hasta 1969)– es *incompatible* con su función epistémica. Tal como sugerimos arriba, los goznes podrán ser normas epistémicas sólo si son principios universales constitutivos de la racionalidad misma, principios que, de acuerdo con OC 308, son las *condiciones de posibilidad* de los juicios empíricos. No es difícil discernir en algunos intérpretes una tendencia, correcta a mi entender, a *aislar* los principios generales del juicio en una sub-categoría propia: la de las “proposiciones de tipo III” de Wright (Wright, 2004, 42) y la de los Über Hinge Commitments de Pritchard (Pritchard, 2016, 95). El postulado de esta sub-categoría parece, además de epistémicamente necesario, metodológicamente imprescindible: permitiría fijar un *criterio objetivo* de demarcación, y, así, justificar que, respecto a dichos elementos, la ausencia de duda no sea ni una cuestión psicológica ni el producto de una situación epistémica empírica *circunstancial*, sino, tal como el propio Wittgenstein insiste (OC, 56, 82, 342, 628), una característica *lógica* inherentemente vinculada a una *categoría epistémica invariable*. En mi opinión, el resultado plenamente lógico de esta tendencia es la *simplificación* de la categoría de gozne y la subsiguiente exclusión de certezas personales y circunstanciales *de orden empírico* de dicha categoría. Algo que Cook, antes de la proliferación dogmática de sistemas clasificatorios complejos, ya sugirió (Cook, 1985, 81), y que numerosos textos de *Sobre la certeza* parecen refrendar (OC, 84, 100, 462, 657-659). Al fin y al cabo, lo que le interesa a Wittgenstein del listado de verdades de Moore es que éste las *presente* como cosas que no sólo él sabe, sino que *todos sabemos*: su (aparente) carácter universal y público, no local y personal.

Las consideraciones previas permiten reconocer la vinculación interna entre el naturalismo y la concepción extendida de los goznes, así como poner en cuestión el carácter y, por tanto, la solvencia epistémica de esta teoría dúplice. Sin embargo, no permiten exculpar a Wittgenstein de esos errores. Al fin y al cabo, y pese a la enorme diferencia de sus propuestas positivas, Cook y Engel coinciden en presuponer que Wittgenstein incluyó entre las proposiciones gozne certezas situacionales y empíricas, locales, personales y contingentes. Contingencia que el propio Wittgenstein pareció acentuar al señalar que “el lecho del río consiste parte en roca dura, no sujeta a alteración alguna o sólo a alteraciones imperceptibles, parte en arena, que se desplaza de un lugar a otro o queda depositada” (OC, 99), que no existe una distinción precisa entre las proposiciones de la lógica y las proposiciones empíricas (OC, 319), y que cualquier proposición empírica podría llegar a transformarse (se supone que una vez haya sido debidamente corroborada y suficientemente asimilada por una comunidad epistémica específica) en una norma (OC, 321); y que, por otra parte, sus apreciaciones acerca del carácter *lógicamente inasimilable* de ciertas hipótesis que, sin posición posible alguna dentro del juego epistémico y teniendo como consecuencia la reducción de nuestro sistema de juicios al caos (OC, 494, 496, 613, 617), *carecen de sentido*, y acerca de la *distinción categorial* entre la *posibilidad de error* y la *ausencia lógica de duda* (OC, 497, 647) desmienten. Parecería, por tanto, que las confusiones que Cook atribuyó a Wittgenstein, y su caracterización del autor de *Sobre la certeza* como “un hombre perdido en un laberinto” (Cook, 1985, 85), fuesen correctas; y que la legitimación epistemológica de su teoría sólo pudiese obtenerse al precio de la consideración parcial y reificación de algunos de sus aspectos. Para ser posible, la epistemología de goznes tendría que renunciar, en un sentido importante (tal vez decisivo), a su filiación wittgensteiniana.

Pienso, sin embargo, que las bases de una lectura tan poco caritativa de *Sobre la certeza* son problemáticas, y que una interpretación así ignora aspectos centrales de la *metodología* del último Wittgenstein y desatiende a la voz a la que éste se enfrenta en sus últimas notas: la del *idealista*. Se trata de una distorsión habitual, en la que una *concepción dogmática* reemplaza al carácter *dialéctico* de las *investigaciones* de

Wittgenstein, y en la que a la acumulación de citas filosóficamente descontextualizadas se une el mito de una filosofía que, sin precedentes, se desarrolla históricamente en un vacío (sin fricción histórica, podría decirse).

Por lo pronto, Wittgenstein en ningún momento introduce aquellas proposiciones donde un error empírico parece imposible como *ejemplos de goznes*. Sus observaciones sobre ellas poseen la forma, tal como el mismo Cook reconoce (Cook, 1985, 87), de preguntas a las que no se proporciona respuesta. Además, los hechos de que sea el propio Wittgenstein quien considere escenarios en los que un error (o una duda) acerca de esos contenidos sea *empíricamente* inteligible⁵ y su plena conciencia de la vinculación entre su indubitabilidad y circunstancias cognitivas específicas, lejos de sugerir la existencia de (y la confusión entre) dos concepciones de los goznes, lo que indican es que, porque dichas certezas se presentan dentro de un marco empírico dado (y reflejan la posición cognitiva inmejorable del agente dentro de dicho marco) y porque, en contraste, la naturaleza del reto escéptico es *metafísica*, ni la apelación a dichas certezas (tal como hace Moore) es viable para responder al escéptico ni, por supuesto, desempeñan la función lógica (de condiciones de posibilidad de la experiencia) de los goznes. Wittgenstein no necesita que Cook le enseñe la diferencia entre escepticismo empírico y escepticismo filosófico. Su crítica a la prueba del mundo externo de Moore se construye, precisamente, sobre tal distinción.

Es únicamente en el contexto de la crítica a Moore donde las observaciones de Wittgenstein acerca de la *fluidéz categorial* de hipótesis y normas de acuerdo con factores situacionales poseen significado. El error de Moore consiste en otorgarle un *sobrepeso epistémico* a determinadas proposiciones empíricas, pensando que basta la apelación a la experiencia en casos paradigmáticos para contar con una respuesta adecuada al escepticismo. Sin embargo, este halo o sobre-énfasis epistémico desaparece una vez ubicamos las certezas de Moore

5 Hasta el punto de declarar respecto a todas las certezas de Moore: “Para cada una de estas oraciones puedo imaginar circunstancias que las transforman en un movimiento más dentro de uno de nuestros juegos de lenguaje, de forma que pierdan todo lo que las hace filosóficamente sorprendentes” (OC, 622).

en situaciones en las que un error sobre ellas es posible, o, por el contrario, imaginamos circunstancias en las que lo que hoy es una hipótesis se solidifica, pasando a poseer una incontestabilidad (situacional) similar a la de dichas certezas. Lo importante es que el alcance de esta fluidez categorial se limita al ámbito empírico al que pertenecen las certezas de Moore, y que esta tesis desempeña (exclusivamente) una finalidad táctica: la de denunciar el error categorial cometido por Moore (el de responder empíricamente al escepticismo filosófico) y el hecho de que este error empaña la importancia de su descubrimiento de que no todos los principios de juicio son meramente formales (de que *no* son principios lógicos del pensamiento en abstracto). Curiosamente, Wittgenstein critica a Moore lo que Cook critica a Wittgenstein: que sus ejemplos no poseen la función que se les atribuye. Lo que Wittgenstein pretende poner a la vista no son, por tanto, normas empíricas. El objeto de su investigación es la “roca dura” que no está sujeta a alteración alguna. Dicho objeto implica que se trata, por tanto, de una investigación *trascendental*. Y, por supuesto, que no hay contradicción alguna entre la fluidez que Wittgenstein proyecta críticamente sobre las certezas de Moore y el *invariantismo* que su concepción positiva demanda.

Es preciso recordar, en este sentido, que desde las primeras notas Wittgenstein identifica a su contrincante con un *idealista metafísico* para quien del hecho (o de la posibilidad) de que nada se correspondiese a nuestras representaciones no se seguiría cambio o variación alguna en nuestra experiencia (a nivel fenomenológico). La duda sobre la existencia del mundo externo que el idealista plantea no puede equipararse, en consecuencia, a una duda empírica como la duda acerca de la existencia de un planeta (OC, 20), ni puede por ello responderse apuntando a conocimientos empíricos, por muy avanzados que estos se encuentren. La duda del idealista es, de acuerdo con la afortunada expresión de Wittgenstein, *una duda detrás de la duda empírica* (OC, 19) cuyo significado requiere elucidación (éste no puede darse por supuesto, tal como recoge OC 24) y cuyo *carácter ilusorio* no puede mostrarse empíricamente (OC, 19). La ilusión propia de una duda metafísica sólo podrá ser una *ilusión trascendental*. La posición a la que responde Wittgenstein es, por tanto, metafísica en la medida en que presupone el *realismo trascendental* e idealista en

tanto que la consecuencia cognitiva de cualquier versión de realismo trascendental es un *idealismo empírico y problemático*.

También es importante tomar en consideración el *método imaginativo* que, omnipresente a lo largo de su segunda producción, Wittgenstein también emplea en *Sobre la certeza*. Lo que Wittgenstein hace es invitarnos a considerar una serie de escenarios alternativos y a *explorar* qué es lo que diríamos (o cómo reaccionaríamos) en semejantes casos. Se trata, en consecuencia, de una *exploración de los límites del sentido* (de nuestro mundo, de nuestro sistema de inteligibilidad) desde dentro; exploración en la que nuestra capacidad para *acomodar y dar sentido* dentro de nuestra visión del mundo incluso a los más descabellados trastornos de la naturaleza (OC, 513) y a la subversión de las leyes empíricas que la gobiernan *indicaría* que no se trata de condiciones de posibilidad del juicio. De hecho, cualquier descubrimiento y/o alteración empíricos presupondrían, para ser reconocidos como tales, una concepción del mundo en cuyos términos fuesen inteligibles. Lo que significa que ni los *límites* (o, lo que es igual, que ni las *condiciones de sentido*) del lenguaje cognitivo son empíricos ni los goznes son otra cosa que *hechos trascendentales* que señalan el punto exacto donde, dejando de hacer pie, nuestro sistema de referencias se desmoronaría al completo, y que se *muestran* en la imposibilidad objetiva de pensar alternativas. Dichos elementos no pueden ser objeto de conocimiento precisamente porque hacen posible que haya objetos de conocimiento. La marca de lo trascendental reside en que ni es susceptible de explicación empírica ni puede proporcionar la explicación empírica de una imagen contingente del mundo que se opone a y compite con imágenes alternativas. Tras el marco último de inteligibilidad no hay nada que pensar.

Una consecuencia importante de la perspectiva que estamos elaborando es la de que *Sobre la certeza* se presenta como una reflexión *filosófica* acerca del conocimiento humano, y que Wittgenstein asume un punto de vista exclusivamente filosófico en lo que se refiere al escepticismo. Tanto Cook como, más recientemente, Perissinotto (2016) han defendido que lo que preocupa a Wittgenstein en *Sobre la certeza* es la posibilidad de “experiencias que se correspondan a una pesadilla metafísica” (Cook, 1985, 101), o, lo que es igual, la posibilidad de

una irregularidad futura de la experiencia tal que las leyes empíricas habituales quedasen en suspenso y nada validase nuestras expectativas respecto al comportamiento de objetos. De acuerdo con esta perspectiva, Wittgenstein se habría enfrentado a un escepticismo de filiación humeana que, afectando a la experiencia, presupondría una metafísica fenomenista y contingentista. De aquí se seguiría o bien que Wittgenstein quedaría preso de un tipo de escepticismo que es la consecuencia necesaria de su metafísica gris (por tanto, que la tarea que Wittgenstein se impone está condenada al fracaso *ab initio*),⁶ o, en su defecto, que se vería obligado a renunciar a dicha metafísica de la naturaleza, proyectando dogmáticamente sobre ella una *legalidad empírica* que se correspondiese con nuestras expectativas y estableciendo así *condiciones ontológicas* en armonía con las disposiciones subjetivas y contingentes de nuestro pensamiento.⁷

No hay duda de que Wittgenstein considera, a veces dramáticamente, la posibilidad de alteraciones radicales de nuestra experiencia. Sin embargo, se trata de ejercicios metódicos de la imaginación cuya mera inteligibilidad los ubica en el ámbito del sentido (de lo representable y explicable), y no de escenarios escépticos a los que haya que dar respuesta. La duda filosófica no tiene, como dijimos arriba, repercusiones fenoménicas. El problema que el idealista plantea es el de una duda detrás de la duda, una duda que no puede

6 Ésta es la crítica general que hace Cook a la respuesta de Wittgenstein al escepticismo *filosófico* (Cook, 1985, 98-119). Cook subrayó —correctamente— la impronta de Schopenhauer en *Sobre la certeza*. Lamentablemente, erró al clasificar a Schopenhauer como un *fenomenista* similar a Berkeley y Hume (Cook, 1985, 112-113), y al pensar que el tipo de escenarios escépticos filosóficos a los que se enfrenta Wittgenstein implican una metafísica implícita de orden fenomenista. La huella que Schopenhauer podría haber dejado en *Sobre la certeza* es kantiana, algo que, curiosamente y de modo implícito, refrendan las lecturas *constitutivistas* de Wittgenstein propuestas recientemente por Coliva y Pritchard.

Por otra parte, Cook extendió más allá de *Sobre la certeza* la hipótesis de un Wittgenstein fenomenista en *Wittgenstein's Metaphysics* (1994).

7 Ésta última respuesta se corresponde con lo que Kant denomina “una especie de *sistema preformativo* de la razón pura” (B 167). Se trata de una vía media entre realismo e idealismo trascendental que, además de dogmática, es víctima de los mismos problemas escépticos que acosan a todas las formas de realismo trascendental. Tal como veremos, y sea cual fuere su versión específica, el idealismo trascendental es el único refugio frente al escepticismo.

interpretarse en función de lo que suceda (o pueda suceder) en la experiencia. Las pesadillas metafísicas que conciernen a Wittgenstein no son pesadillas de la sensibilidad, sino del *pensamiento*.

El impacto de Schopenhauer y, a través de él, de temas y perspectivas kantianas, en la filosofía del primer Wittgenstein es un tópico hermenéutico. Lamentablemente, acompaña a su carácter de tópico cierta vaguedad cuya disipación previenen las tendencias (y los dogmas) a-históricos de la filosofía actual. En lo que se refiere al segundo Wittgenstein, el mito de una filosofía sin ancestros desalentó durante décadas la realización de estudios comparativos tanto en general como en lo que respecta a la filosofía crítica. Tres artículos escritos desde perspectivas muy diferentes paliaron, en cierto sentido, esta deficiencia. Desde un punto de vista exclusivamente textual, Morris Engel (1970) demostró, no sólo que el conocimiento *directo* que Wittgenstein tenía de Kant era mucho más profundo que lo que podría llegar a sospecharse, sino que su concepción de la filosofía como actividad terapéutica y su propuesta de un nuevo *método* en filosofía se adecuan, a veces casi literalmente, a la caracterización que hace Kant del giro crítico en filosofía. Bernard Williams (1981), por su parte, y en el contexto de una crítica pormenorizada a la lectura de Hacker, desarrolló un análisis filosófico de la ambigüedad sistemática del 'nosotros' que permea la segunda filosofía de Wittgenstein, análisis que pone en entredicho interpretaciones constructivistas y naturalistas del mismo y que indica su carácter transcendental.⁸ Finalmente, y pese a no mencionar a Wittgenstein, a ningún lector perspicaz le pasa desapercibido que el doble contraste que, en su clásico "Kant and Skepticism" (1983), Barry Stroud establece entre la concepción kantiana del escepticismo (y la clase de respuesta que ésta determina) y las concepciones cartesiana⁹ y mooreana del mismo se refleja en un

8 La tesis de Williams fue subsiguientemente desarrollada y reforzada por Jonathan Lear y Barry Stroud en el excelente "The Disappearing 'We'" (1984).

9 'Cartesiana' en la medida en que se trata de la imagen imperante de la epistemología de Descartes. Es dudoso, sin embargo, que el Descartes real de las *Meditaciones* se corresponda a esta imagen, tal como las propias dificultades que Stroud encuentra para llevar a cabo dicha acomodación demuestran. En cualquier caso, existe una discrepancia notable entre las lecturas revisionistas de los intérpretes actuales de Descartes y la caricaturización de su pensamiento que, en base a una *ignorancia cul-*

contraste análogo entre la perspectiva de Wittgenstein y el *realismo metafísico* que dogmatismo e idealismo problemático presuponen, y entre dicha perspectiva *filosófica* y la perspectiva puramente *empírica* que Moore asume. Que los textos anteriores sean o ignorados o sumariamente desechados por intérpretes cuya imagen del idealismo trascendental es, en el mejor de los casos, esquemática y confusa, es desafortunado. Entre otras cosas, porque permite que la selva de opiniones que ha crecido sobre las elucidaciones de Wittgenstein se consolide y extienda. Algo que es especialmente preocupante en lo que respecta a sus últimas notas. Según su propio autor, y pese a su carácter provisional y fragmentario, estas notas se dirigen a blancos que un filósofo que piense por sí mismo podría reconocer (OC, 387), y, por consiguiente, poseen una *unidad temática, teórica y dialéctica* con la que contrasta especialmente, no tanto el desacuerdo entre sus lectores como su acuerdo en, fracturando sus pensamientos, enfrentar a Wittgenstein con Wittgenstein.

Además de conferir unidad a *Sobre la certeza*, la hipótesis de que el idealismo trascendental es el elemento que regula la caracterización wittgensteiniana del reto escéptico y sus respuestas escalonadas al mismo tiene la ventaja de traer a la luz un argumento anti-escéptico complejo de enorme solidez filosófica. El idealismo trascendental cumpliría, alternativamente, dos funciones epistémicas. Por una parte, que los goznes sean hechos trascendentales que, posibilitando la presentación de objetos externos de experiencia, gobiernen la constitución de *cualquier objeto posible (interno o externo) de conocimiento*, permite recusar la tesis de la *prioridad epistémica de lo interno*, equiparar el estatus epistémico de los *sense data* y del conocimiento de objetos (OC, 90, 426, 676), y garantizar el conocimiento *inmediato* de objetos físicos. En otras palabras: una concepción *intelectual (densa)* de la experiencia de acuerdo a la cual las ilusiones de la imaginación y de los sueños requieren, para ser reconocidas como tales, una concepción realista (en el sentido de realismo empírico), erradica el suelo empírico que confiere plausibilidad ordinaria al escepticismo extremo y desenmascara su factura metafísica. En tanto que *condiciones epistémicas* constitutivas de la experiencia, las 'proposiciones

pable, todavía sirve hoy de muñeco de paja a epistemólogos y filósofos de la mente.

gozne' permiten a Wittgenstein el desarrollo de dos argumentos trascendentales. El segundo de ellos vincula lógicamente la posibilidad de actos de pensamiento (la posibilidad del *juicio*) y la veracidad masiva de nuestras percepciones (en términos kantianos, la realidad del sentido externo).

Sin embargo, estos argumentos trascendentales son ineficaces en lo que se refiere al escepticismo metafísico. Análogamente a lo que sucede en el ámbito de la acción moral, donde, aunque para dar sentido a nuestras acciones en tanto que *acciones* estemos obligados a concebirlas como agentes libres, de ello no se sigue que *realmente* seamos libres; lo único que los argumentos trascendentales frente al escepticismo demuestran es que, para ser pensado, nuestro concepto de experiencia exige un marco realista. Dicho marco es compatible con el hecho de que se trate de una *ilusión* general. Los límites de la experiencia se conciben, de acuerdo con este modelo, como *limitaciones*. Algo que incluso en los mejores argumentos anti-escepticos los epistemólogos reconocen al señalar que, pese a todo, *una ilusión generalizada es siempre metafísicamente posible*. Es, por tanto, como si la dicotomía entre lenguaje ordinario y lenguaje ideal se reprodujera en epistemología como la distinción entre el *conocimiento ordinario* y un *conocimiento ideal* que, aunque inalcanzable, es la unidad de evaluación de nuestros logros cognitivos empíricos. Éste es el espacio, precisamente, de la duda detrás de la duda a la que el idealista apunta. Curiosamente, parecería que la distinción kantiana entre fenómeno (representación) y cosa en sí alentase esta imagen.

Pienso, sin embargo, que un análisis atento del concepto kantiano de 'objeto' (como 'objeto de experiencia') demuestra la imposibilidad (lógica, no circunstancial o empírica) de pensar un mundo trascendente de objetos en oposición (posible) al mundo de objetos de la experiencia, y, por tanto, de pensar una 'existencia en sí' que también sea 'cosa en sí'. Ésta es la ilusión del idealista que Wittgenstein pretende poner al descubierto. Comprender su respuesta nos obliga a retomar aspectos del *Tractatus*, en concreto, la noción wittgensteiniana de *sinsentido* y la coincidencia de solipsismo y puro realismo que se desprende del idealismo trascendental. Es verdad que el 'yo trascendental' del *Tractatus* se transforma en *Sobre la certeza* en un

‘nosotros’. Pero ese ‘nosotros’ también es trascendental, y, en consecuencia, posee la misma función y es objeto de una caracterización idéntica a la que se aplica en el *Tractatus* al ‘yo carente de extensión’. De hecho, ambas expresiones son intercambiables, pues, al igual que el ‘yo trascendental’, careciendo de determinaciones empíricas y de subjetividad fenoménica, no puede confundirse con el ego empírico, y sus correlatos no son entidades mentales, el ‘nosotros’ que fija los límites del mundo no es ni una comunidad empírica específica ni una pluralidad agregativa con creencias contingentes. Tal como señaló Bernard Williams, el mero agregado de formas de vida incommensurables reproduciría a nivel social la tesis fenomenista de la pluralidad de egos aislados con un lenguaje y experiencia *privados* (Williams, 1981, 158). Una subjetividad extendida no deja de ser subjetividad. El “Así es como actúo” (OC, 148) que pone un punto y final a la investigación no se refiere a límites naturalistas. Por el contrario, lo que refleja es una consideración similar a la que hace Kant respecto a las categorías:

Que el entendimiento únicamente pueda producir la unidad *a priori* de la apercepción por medio de las categorías, y que éstas y su número sean los que son, es tan poco susceptible de explicación como el hecho de que tengamos las funciones judicativas que tenemos, y no otras, o que el espacio y el tiempo sean las únicas formas de intuición humana posibles. (B 145 / B 146)

En el próximo apartado analizaremos los argumentos trascendentales de Wittgenstein. En el último punto, se desarrollará la respuesta de filiación kantiana que Wittgenstein proporciona al idealismo metafísico. Y responder al idealista significa, en primer lugar, tomarlo en serio. La indiferencia ni da paz a la filosofía ni detiene el mecanismo dialéctico de la razón pura.

2. La metafísica de la experiencia

El problema del mundo externo se encuentra lógicamente vinculado a un modelo perceptivo (el realismo indirecto) que subraya la *asimetría* entre el *auto-conocimiento* (o, lo que es igual, el conocimiento de estados y actitudes mentales) y el *conocimiento de objetos físicos*. Mientras nuestro conocimiento de lo interno es directo, inmediato e incorregible, nuestro conocimiento de lo externo (de los objetos

independientes de la mente a los que se refieren nuestras representaciones verídicas) es indirecto, hipotético e *inferencial*. No se trata, por tanto, de una diferencia *de grado* entre dos formas de conocimiento. La distinción es de género: mientras el conocimiento de objetos físicos, por muy avalado que se encuentre y con independencia de que una proposición dada sea verdadera, es por definición problemático (conocimiento probable), el conocimiento de lo interno posee la marca de la certeza.

Esta asimetría epistémica se ajusta a la distinción *ontológica* entre dos clases de objetos (o dos órdenes) autónomos: el de las *entidades mentales* y el de las *entidades independientes de la mente*. Las primeras configuran el mundo de las *apariencias* y las segundas, el de un mundo de *cosas en sí* externo al área de lo mental. Dichos órdenes podrían coincidir o, incluso, encontrarse sistemáticamente vinculados en virtud de una *relación causal*. Sin embargo, la ausencia de una relación interna o lógica entre el *mundo de la experiencia* y el *mundo en sí* que –suponemos– lo sostiene (y la relación causal es externa y contingente) implica su independencia. El orden de las apariencias podría no corresponderse al orden real. La certeza de una sensación o de un acto judicativo (tanto de la actividad de juzgar como del contenido que se juzga) es independiente, en el primer caso, de su veracidad, en el segundo, del valor de verdad del juicio.

La *doctrina de los dos mundos* se sostiene sobre consideraciones escépticas, de forma que el contraste entre la solidez cognitiva de lo mental y la problematicidad epistémica de lo externo a la mente se traduce en autonomía ontológica de lo interno, es decir, en su consistencia con independencia de lo que suceda en el mundo o de que haya un mundo tras la experiencia. Sin embargo, dichas consideraciones escépticas adquieren *plausibilidad intuitiva* en la medida en que apelan a hechos que forman parte de nuestra vida diaria, en concreto, a las *ilusiones* de la *imaginación* tal como éstas se presentan en nuestros sueños.¹⁰ Dichas ilusiones, además de corrientes, se

10 Ésta es la razón por la que, por ejemplo, Sosa confiere especial relevancia al argumento del sueño, que, a diferencia de hipótesis metafísicas diseñadas en el laboratorio filosófico, se desarrolla a partir de experiencias corrientes (cf. Sosa, 2007, 1-3). Habría que añadir que el contraste entre el argumento del sueño e hipótesis

reconocen como tales en contraste con el resto de nuestra experiencia, esto es, en tanto que *fracturan* la coherencia de la misma. Sin embargo, no existe marca fenoménica o interna alguna que permita distinguir una ilusión dada de cualquier otra representación. Con el fin de salvaguardar este último aspecto, el realista indirecto postula la *homogeneidad fenomenológica* y, dado su realismo trascendental, también *ontológica* de toda nuestra experiencia independientemente de que ésta contenga ilusiones y, además, representaciones. Lo que, a su vez, le obliga a explicar la regularidad en la presentación de las últimas en función de *factores externos*, específicamente, en virtud de su génesis causal. No es de extrañar, por tanto, que cuando el realista indirecto encara la posibilidad de una *ilusión persistente* de acuerdo a la cual todos los objetos de experiencia pudiesen ser ensoñaciones que, conectadas con otras ensoñaciones, configurasen un *mundo ilusorio* (de sueños), interprete dicho escenario como la hipótesis de que la *regularidad* de la experiencia *no exige conexión representativa o causal alguna con el mundo en sí*. En consecuencia, la explicación realista de la regularidad de la experiencia no es concluyente. Según este modelo, la *totalidad* de la experiencia podría ser ilusoria en la medida en que podría contrastar con cómo las cosas son en sí mismas. La ilusión se concibe aquí en oposición a la *realidad en sí*. O, en otras palabras, el realista indirecto piensa que el alcance y el significado del argumento del sueño son idénticos a los de hipótesis metafísicas globales como la del Dios engañador, con la diferencia de que las últimas carecen de la intuitividad que la apelación a la vida ordinaria concede al primero.

El problema radica en la *ambigüedad* del concepto de ilusión con la que opera este modelo. Si, por una parte, el *realismo trascendental* implícito en el modelo determina una *noción metafísica de ilusión* en la que ésta se define en oposición a la realidad en sí, su punto de partida en la experiencia recoge un concepto de ilusión en la que ésta se reconoce *en oposición al resto de nuestra experiencia*, es decir, en el que

metafísicas cuyo ejemplo paradigmático es el Dios engañador cartesiano pone de relieve la distinción entre dos conceptos de 'ilusión' y, consecuentemente, entre dos tipos de *escepticismo metafísico*: mientras el argumento del sueño reinterpreta el *carácter de la experiencia*, el *Deceptor* opone la experiencia (con independencia de cuál pueda ser su carácter) a la realidad en sí.

el contraste, en vez de ser trascendente, es un contraste *dentro de la experiencia* entre imaginación y percepción, experiencia *subjetiva* y *objetiva*, sensación y objeto, ensoñación y representación, alucinación y experiencia de objetos dados espacialmente.

De acuerdo con esta segunda noción de ilusión, la posibilidad escéptica de un mundo de sueños equivale a la hipótesis de que *todo lo que hasta ahora hemos considerado representaciones espaciales y objetivas no lo sean*, o, lo que es lo mismo, a que una *fractura futura* en el orden de la experiencia nos obligue a *re-describir el carácter* de nuestra experiencia presente y a reconocerla como sueño. La cuestión que el escéptico plantea con el argumento del sueño se refiere, por tanto, a la *metafísica de la experiencia*, y no a la posibilidad de acceso a lo en sí. No se trata, en cualquier caso, de que no pueda plantearse la posibilidad de esta segunda *ilusión metafísica*. Lo que sucede es que a dicha duda ni le es necesario ni le es posible emplear escépticamente las ilusiones de la vida diaria. No le es necesario porque, considerando la totalidad de la experiencia y, en consecuencia, *abstrayendo de sus distintas modalidades*, dicho escepticismo apela a *factores o mecanismos externos* que no puedan ser objeto de experiencia (el Dios engañador, el cerebro en la probeta, la hipótesis de una facultad *oculta*, etc.) como *explicaciones alternativas* de la regularidad de la experiencia. No le es posible porque la hipótesis del sueño, *lejos de tratarse de una explicación alternativa* (tal como los escenarios globales) de dicha regularidad, establece el contraste entre la *unidad puramente subjetiva* (una *regularidad aparente*) de los sueños y la *unidad objetiva y regularidad real* de nuestra experiencia, dando por supuesta la posibilidad de una *fractura completa* dentro de la experiencia y problematizando así el mismo dato (la regularidad) que es el objeto de explicación *dado* para el realista. Las ilusiones afectan al carácter de la experiencia. El realista indirecto plantea un problema que, porque no afecta al carácter de la experiencia, no puede construirse a partir de datos de la misma. Excluyendo por principio lo en sí como objeto de experiencia posible, el realista indirecto se encuentra obligado a considerar el sueño en referencia al resto de la experiencia, y no a lo en sí, y, por tanto, a tomar en consideración, no lo que suceda ahí fuera, sino todo aquello de lo que *podamos llegar a tener conciencia*: se trata de un problema para la conciencia representativa acerca del estatus de sus

representaciones. Por eso, una respuesta aceptable al escepticismo del sueño nunca podría resolver el problema del mundo externo tal como lo entiende el idealista. También por eso, estas dos formas de escepticismo ni son continuas ni, por supuesto, homogéneas. El problema que el realista trascendental plantea se presenta, en el mejor de los casos, como un enigma sin respuesta. Contrariamente a lo que sucede con el argumento del sueño, que es un problema que, dentro de la experiencia, podrá resolverse (o no) mediante el análisis de sus condiciones de posibilidad y con independencia de lo que acaezca en el área de lo inaccesible. El argumento antifolológico en el que se apoya una duda que emplea las ilusiones de la experiencia para trascenderla resulta de una ambigüedad sistemática en el uso de los conceptos de 'ilusión', 'experiencia' y 'realidad'.

¿Cuál es, entonces, el mundo externo que ha de demostrarse frente al escéptico? La primera ventaja del idealismo trascendental es la de forzarnos a replantear el significado de una pregunta cuyo sentido el realista daba por supuesto. Además, arrastrando, como quien dice, la cosa en sí al ámbito de la experiencia, el idealista trascendental hace presente la posibilidad de una *objetividad formal* irreductible tanto a la subjetividad empírica del ego como a una objetividad ontológica sin contenido. Lo que se transforma no es la distinción entre lo mental (subjetivo) y lo independiente de la mente (objetivo), sino el marco en el que dicha distinción posee significado intuitivo. El problema escéptico adquiere así *fricción* en el suelo de la experiencia. Y se simplifica, porque los objetos físicos de conocimiento pasan de entidades inaccesibles (e indeterminables) a *objetos posibles* de experiencia inmediata y no-inferencial, tan próximos a la conciencia representante como sus sensaciones 'internas'. De lo que se trata no es, sin embargo, de construir un argumento trascendental 'clásico' frente a un escéptico que lo que señala es que nuestra experiencia presente podría poseer tan poca consistencia como los juegos de la imaginación. Dicho argumento partiría de un dato que el escéptico aceptase para, mostrando que lo que el escéptico niega son las condiciones mismas que hacen ese dato posible, demostrar que el escéptico se auto-refuta. El problema es que, porque lo que el escéptico acepta es una *concepción mínima de la experiencia* (la experiencia como fantasmagoría o flujo de imágenes mentales) que por su pro-

pia naturaleza excluye condiciones de posibilidad sustantivas, uno no puede compartir su concepto de experiencia sin verse prisionero de sus conclusiones. Lo que se requiere es una forma diferente de argumento trascendental por el que se demuestre que el dato del escéptico, más que tratarse de un dato, es un *modelo incorrecto* de comprensión de la experiencia, o, lo que es igual, que *sólo cabe hablar de experiencia subjetiva en tanto que ésta se encuentra objetivada*. No es que la experiencia sensible concuerde con la categorización de la misma, sino que la experiencia *para ser tal* tiene que encontrarse *constitutivamente* categorizada. El modelo de experiencia escéptico / empirista se opone a la experiencia. Y la vara de medir con la que se comparan modelo y experiencia no está ahí fuera, en cómo el mundo pueda ser en sí mismo, sino contenido en la experiencia misma. Su carácter ‘denso’ demanda un modelo también ‘denso’.

Como es bien conocido, el procedimiento trascendental que acabamos de mencionar –y que pretende poner de manifiesto en un contexto más amplio al de la mera sucesión subjetiva qué es la experiencia– es común a la deducción trascendental de las categorías (cf. Lear & Stroud, 1984, 219-223) y a los primeros capítulos de *La fenomenología del espíritu* (cf. Taylor, 1975, 161-168). Esta estrategia cuyo blanco es el empirismo del que se nutre el argumento del sueño es adaptada y expandida por Wittgenstein en *Sobre la certeza* en una dirección específica: los goznes hacen posible la experiencia confiéndole la *unidad objetiva* sin la que los *sense data*, en la periferia de la conciencia, no pasarían de ser más que elementos indeterminados cuya descripción equivaldría a “un sonido inarticulado” (PI I, 261). La hipótesis del sueño es, en este sentido, el correlato epistemológico de la posibilidad de un lenguaje privado.

El primer mito que Wittgenstein denuncia es el de la hipotética *normalidad* de la hipótesis del sueño. Con ‘normalidad’ no me refiero a frecuencia, sino a la presuposición de que una ilusión persistente, en caso de producirse, *no necesitaría una explicación especial*. Por supuesto, el escéptico reconoce que un mundo de sueños es altamente improbable. Sin embargo, su improbabilidad es, de acuerdo con su caracterización, análoga a la de que ganemos un juego de lotería: el propio marco de nuestras expectativas incluye dicha posibilidad,

por lo que si se diese el caso de que ganásemos, este hecho, pese a no ser ni predecible ni habitual, ni sería problemático ni requeriría mayores elucidaciones. La hipótesis heredaría, si no la frecuencia, sí la normalidad normativa de nuestras ilusiones corrientes, pareciendo encajar así, pese a su extravagancia, en el ámbito de nuestra experiencia ordinaria.

Wittgenstein pone en entredicho este rasgo *comparando* la posible fractura futura en la experiencia inherente al argumento escéptico con casos en los que lo que se produjese fuese un *trastorno general de la naturaleza* (OC, 513, 517). Es en este contexto específico donde se ubica la posibilidad de una ‘pesadilla metafísica’ que, incorrectamente, Cook y Perissinotto transforman en el tema central de las notas de Wittgenstein. Esta comparación cumple, al menos, tres funciones.

En primer lugar, la analogía inmediata entre estas dos clases de fractura en la experiencia sugiere su *prolongación*. Como dijimos arriba, el trastorno de las leyes empíricas de la naturaleza podría acomodarse dentro de nuestra visión del mundo, ganando inteligibilidad. Sin embargo, tal acomodación implica la posibilidad *de iure* de proporcionar una explicación de y de conferir un orden a la fractura de la experiencia, se trate de una explicación *ad hoc* en el supuesto de un fenómeno anormal aislado, o de una explicación general ante una colección de hechos sorprendentes que “nos privase de la *seguridad* del juego” (OC, 617). Esta explicación general no supondría, por supuesto, un retorno a lo acostumbrado. Pero sí reconstituiría y pondría de manifiesto la *unidad trascendental de la experiencia*, unidad que la propia inteligibilidad de contextos desde nuestra perspectiva excepcionales o apenas imaginables presupone.¹¹ Únicamente contra el trasfondo de lo familiar puede una explicación excepcional hacer inteligible e *integrar* un fenómeno opuesto a nuestra experiencia pretérita.

11 De ahí que Wittgenstein señale: “Nada me sorprendería más que el hecho de que el agua que pongo a hervir se helase en el hornillo. Sin embargo, presupondría que se debe a un factor que desconozco, y quizás dejaría para los físicos la tarea de juzgar sobre esto” (OC, 613).

Lo importante es que, tal como sucedería en el supuesto de una 'pesadilla metafísica', y porque la hipótesis del sueño es inteligible únicamente si puede ser integrada en el marco de nuestra experiencia completa, su integración exige una *explicación especial* que, además de derrumbar el mito de la 'normalidad', remite a un mundo objetivo externo al mundo de sueños. Es verdad que el escéptico podría prolongar indefinidamente la hipótesis e interpretar la fractura no *verticalmente* (como ascenso del sueño a la vigilia), sino *horizontalmente* como paso de un sueño a otro. Sin embargo, esto, más que cancelar la necesidad de una explicación, la multiplica (enfatisa, como quien dice, la anormalidad del contexto). También es verdad que el escéptico podría apelar a explicaciones más allá de la experiencia posible (el Dios engañador y sus sucesores). Pero con ello no proporciona una explicación del sueño como negación de la percepción (la explicación de un modo de experiencia concreto), sino del carácter ilusorio de todas nuestras representaciones con independencia de su modalidad. La hipótesis de la ilusión permanente no es, por tanto, continua con la normalidad normativa de nuestros sueños diarios.

En segundo lugar, esta comparación pone en cuestión la tesis (implícita en el argumento escéptico) de que una fractura completa en la experiencia nos *obligase* a considerar nuestra experiencia anterior como *ilusoria*. La fractura no indica necesariamente una distinción entre ilusión y representación. Tal como subraya Wittgenstein, un hecho así dejaría abierto un espacio para la *decisión* (OC, 362, 368). En otras palabras: podría pensarse, alternativamente, como el resultado de un trastorno general de la naturaleza y, en consecuencia, preservar incólume el carácter objetivo de la experiencia previa al suceso. En la medida en que el argumento del sueño se sostiene en el 'descubrimiento' y la reconceptualización que necesariamente se seguirían de la fractura (el argumento apunta a la posibilidad de una necesidad), esta consideración hace que se tambalee su carácter determinante y lógico. En sí misma, la fractura no contiene su interpretación.

Es, sin embargo, el hecho de que cualquier alteración de la experiencia presuponga, para ser reconocida como tal, un mundo objetivo y regulado trascendentalmente en cuyos términos sea inteligible,

lo que deslegitima definitivamente el argumento del sueño. Lo que esto significa es que *para ser objeto de experiencia* la ilusión ha de poder ser ubicada en un *encuadre* de relaciones objetivas que al mismo tiempo que integra la ilusión en la unidad de la experiencia (permitiendo su reconocimiento como ilusión) permite su presentación en la conciencia. Esta ubicación presupone, además de un lenguaje público que determine el contenido de la experiencia particular, una red de términos universales sin los que la particularidad de la sensación se sumiría en lo inefable. Incluso las descripciones más simples de la sensación (“aquí” y “ahora”) remiten a un marco temporal objetivo que, a su vez, y dadas las determinaciones temporales de “simultaneidad” y de “permanencia en el tiempo”, trasciende el mero flujo consciente y se encuadra en un mundo de objetos espaciales y *duraderos*. Sin este encuadre, las ilusiones *no serían nada para nosotros*, es decir, ni siquiera serían “objetos subjetivos” susceptibles de aprehensión. Tal como señalamos arriba, esto implica que no habría experiencia si ésta no fuese ‘densa’. El escéptico nos invita a pensar la experiencia como si fuese un sueño, pero con ello sitúa el sueño más allá del alcance de la conciencia. Para que haya experiencia del sueño es, sin embargo, necesario un mundo en el que ubicarlo como sueño. Son las normas trascendentales que, constituyendo la experiencia, la hacen inteligible, las que garantizan la unidad entre los objetos de experiencia, y, por ello, su carácter mismo de objetos de aprehensión. La unidad de la experiencia y la experiencia de una unidad son el anverso y el reverso de la misma doctrina. Por eso, la respuesta de Wittgenstein a quien señala “Pero todavía puedo imaginar a alguien que estableciese todas las conexiones (*de la experiencia*) sin que ninguna de ellas se correspondiese con la realidad” es:

Si imagino a tal persona también imagino una realidad, un mundo que le rodea; y lo que hago es imaginarlo pensando (y hablando) en contradicción con ese mundo. (OC, 595)

Lo que significa, por una parte, que sólo en el contexto de un mundo objetivo de experiencias masivamente objetivas tiene la ilusión sentido, y, por otra, que hay algo problemático en la imagen de un individuo que *pueda pensar* en contradicción con ese mundo. Este último punto nos introduce de forma inmediata en el segundo argumento trascendental de *Sobre la certeza*.

Si el argumento anterior reflexiona sobre qué significa ser ‘objeto de experiencia’, el segundo argumento se centra en el hecho de que no hay experiencia que no sea *para alguien*, o, en términos tradicionales, en el polo subjetivo de la noción de representación. Son las limitaciones del primer argumento las que podrían explicar este nuevo enfoque. Al fin y al cabo, el escéptico podría aceptar todas las conclusiones del argumento previo y, por ello, renunciar a su hipótesis, replanteando la cuestión en términos de experiencia presente, es decir, cuestionándonos acerca de las razones por las que pensamos que *ahora* no estamos soñando. Lo que el escéptico sugeriría es que las condiciones de posibilidad de la unidad de la experiencia y de la experiencia de unidades determinadas son lo suficientemente generales como para ser compatibles con la posibilidad de que ahora esté soñando y de que éste ‘ahora’ pueda reproducirse, no para todas o la mayor parte de nuestras experiencias, pero sí para *cada una de ellas* por separado. Lo curioso es que, en este contexto y con un nuevo encuadre, el escéptico redefine la ilusión como ‘objeto subjetivo’ y, en consecuencia, entiende la oposición entre ilusión y representación no como contraste entre imaginación y percepción, sino como distinción entre ‘percepción interna’ y ‘percepción externa’. El escéptico ha aprendido bien sus lecciones y, abandonando cuestiones de coherencia y unidad, ha regresado a la base puramente intuitiva de la que proviene. En una atmósfera clarificada, su pregunta es letal. ¿Es posible que esté soñando?

La respuesta de Wittgenstein consiste en establecer una *vinculación lógica* entre *juicio* y *percepción*, o, lo que es lo mismo, en una concepción ‘densa’ de la noción de *pensamiento* de la que se sigue la incompatibilidad de *pensar* y *soñar*. La clave del argumento radica, sin embargo, en otro punto: en la tesis de que *no hay experiencia sin pensamiento*.¹² La última nota de *Sobre la certeza* presenta una versión condensada del argumento:

‘Pero incluso si en tales casos no pudiese equivocarme (*casos de certezas empíricas paradigmáticas*), ¿no es posible que esté drogado?’ Si lo estoy y la droga ha anulado mi conciencia, entonces no

12 Cabría decir que el argumento de Wittgenstein y el argumento presentado por Sosa (2007) frente a la hipótesis del sueño son, al menos en este sentido, análogos.

estoy realmente hablando y pensando. No puedo suponer seriamente que esté soñando en este momento. Alguien que soñando dijese 'Estoy soñando', e incluso si lo que dijese fuese audible, estaría tan poco en lo cierto como quien en su sueño dijese 'Está lloviendo' mientras de hecho llueve. Incluso si el sueño estuviese realmente conectado con el sonido de la lluvia. (OC, 676)

Nótese, en primer lugar, que la 'conexión' a la que se refiere el texto es una mera conexión causal. El punto clave está, sin embargo, en el hecho de que el sujeto dice algo *en* o *dentro* del sueño, y en que lo que dice en dicho contexto, *y precisamente porque lo dice en dicho contexto*, no equivale a una *afirmación*, y por tanto, ni es verdadero ni falso. El sujeto 'habla' pero no 'significa'. Su situación es análoga a la de un loro o un autómatas que profiere palabras sin entenderlas. Y eso aunque existiese una conexión causal entre lo que dice y lo que sucede o aunque hubiese una coordinación sistemática entre ambos aspectos. El sueño cancela la conciencia. Lo que significa que 'conciencia' equivale a 'conciencia representativa y judicativa', a un pensamiento 'denso' que no debe confundirse con la noción empirista y neo-cartesiana de pensamiento como mera sucesión de imágenes. Wittgenstein establece así un nuevo *cogito*: "Pienso, luego no sueño." En la medida en que, presentando un reto discursivo, el escéptico ha de dar por supuesto que está pensando y que sus palabras tienen significado, las propias condiciones de posibilidad de su argumento conllevan su auto-refutación. Desde otro punto de vista: el escéptico no puede promover los sueños al estatus de representaciones subjetivas sin anular al mismo tiempo su carácter de sueños. Como más tarde defendería Malcolm (1959, 35-44), la representación de los sueños exige una conciencia que el hecho de que estuviésemos soñando anularía; los 'sueños' son objetos de experiencia en tanto que ya no estamos soñando; se trata, por tanto, de sensaciones cuya presencia en la experiencia demanda que el 'Yo pienso' pueda acompañarlas. De hecho, la propuesta de Wittgenstein concuerda con la señalización de Kant de que "(d)ebe ser posible para el 'Yo pienso' acompañar a todas mis representaciones" (B 131) para que la noción misma de representación (y, por supuesto, de experiencia) sea tan siquiera posible. O, en otras palabras: el concepto de representación debe incluir algún tipo de autoconciencia que permita re-

conocer como *mía* la experiencia y, por tanto, establecer una relación del objeto *conmigo* de forma que éste sea algo *para mí*. La posibilidad de una experiencia que fuese experiencia para nadie (y por tanto, sin relación alguna con un yo pensante) es, simplemente, absurda. En consecuencia, la unidad de la experiencia depende también de la unidad de la percepción. Por eso decía arriba que las consideraciones de Wittgenstein se desplazan al polo subjetivo de la representación. Si el argumento concluye que todo objeto de experiencia ha de ser representación, también hace visible un aspecto de la representación que, aunque opaco a la percepción objetiva e incapaz de ser representado, es *condición de posibilidad constitutiva de la experiencia misma*: la autoconciencia trascendental. Este aspecto oculto a la representación y, sin embargo, inmanente a la experiencia, que limitaría y al tiempo posibilitaría el conocimiento representativo, que trascendería la representación sin abandonar el mundo, completaría la metafísica de la experiencia de Wittgenstein.

No es el objeto de este trabajo la elucidación de la autoconciencia inherente a cualquier representación. Sin embargo, sí querría mencionar varios aspectos.

Primero, que dicha autoconciencia no puede explicarse en términos más fundamentales, es decir, en términos de *representación* o de *conciencia reflexiva* o de *segundo orden*. Al tratarse de algo interno e inseparable a la actividad de la conciencia misma, la autoconciencia debe presuponerse en cualquier forma (y acto) de representación, por lo que ni la concepción alternativa, que exigiría una representación reflexiva con el fin de establecer la relación de sujeto y objeto en la representación de primer orden, representación reflexiva cuya referencia al yo a su vez debería constituirse en función de una representación de tercer orden, y así hasta el infinito, es válida, ni, por supuesto, puede explicarse en virtud de aquello mismo a lo que hace posible (no podemos agregar representaciones para llegar al yo cuando algo cuenta como representación en la medida en que, porque soy yo el que se representa algo, el yo se auto-presenta en cada acto específico de representación en tanto que dado en la relación del objeto conmigo). Se trata, por tanto, de una *autoconciencia no representacional* o *no-tética*, inmediata, implícita y no-discursiva.

Segundo, siendo no-representacional no puede tratarse de la conciencia *de un objeto determinado*, tampoco del ego empírico que se presenta como un objeto más de la experiencia. En ella, el Yo se presenta a sí mismo como un algo consciente, o, mejor dicho, como la *actividad consciente* misma (como la *actividad de pensar*).

Tercero, la tesis de que el 'Yo pienso' sólo *puede* (y no *debe*) acompañar a todas nuestras representaciones se refiere a la posibilidad (que no es una necesidad) de la conciencia *explícita y reflexiva* de la actividad de pensar. Sin embargo, el hecho fenomenológico mismo de que mediante un acto de atención podamos proceder de un estado objetivo de conciencia ('Percibo una mesa blanca') a un estado distinto de autoconciencia reflexiva ('Soy yo el que percibe una mesa blanca') sin que se incremente el contenido de conciencia y sin necesidad de inferencia; este hecho fenomenológico –digo– indica que dicha posibilidad se basa en la necesidad del 'Yo pienso' de acompañar *implícitamente* todas nuestras representaciones. Dicha autoconciencia implícita es inherente a la noción de representación.

En cuarto lugar, la autoconciencia implícita es *intuitiva*, es decir, no se trata de un concepto que acompañe a la reflexión esquemática, sino de un componente de la experiencia presente (no representativamente) en la experiencia.

Finalmente, la actividad de pensamiento sólo se presenta en actos sensibles de pensamiento, es decir, en tanto que componente de la representación de objetos. No existe, por supuesto, una autoconciencia pura (una intuición intelectual del yo trascendental) independiente de las representaciones particulares.

Si no me equivoco, la caracterización anterior se corresponde perfectamente con la señalización de Wittgenstein de que "al final, el conocimiento (*Wissen*) se basa en la aprehensión inmediata (*Anerkennung*)" (OC, 378). De hecho, se trata de la apreciación que cabe esperar de una filosofía que, continua a los pensamientos de Fichte y Schopenhauer, se enfrenta a una concepción pasiva, representacional, contemplativa y sujeta a las limitaciones del punto de vista del espectador y al mito del 'mecanismo'; y que trata de sacar a la luz la *estructura subyacente a la experiencia*, esto es, aquellos aspectos que se muestran o *manifiestan* en ella (como su trasfondo) pero que no

son objetos posibles de representación o percepción. Lo trascendental posee la naturaleza de un *proto-fenómeno* que se hace presente en los fenómenos sin ser él mismo un fenómeno (PI I, 654); es aquello que, de acuerdo con *Investigaciones*, “no es un *algo*, pero tampoco una *nada*” (PI I, 304). Sin embargo, aquello que se manifiesta o muestra –y que la reflexión filosófica hace explícito– no es algo situado fuera del mundo, sino la dimensión interna que hace de él un mundo *vivido*. Este cambio en el significado de ‘mostrar’ que equivale a una reintegración de lo místico del *Tractatus* como lo no-fenomenico *dentro* del fenómeno (de la inclusión de lo trascendente en la experiencia en tanto que trascendental) es recogido en una de las notas programáticas (de 1930) del último Wittgenstein:

Podría decir: si el lugar al que quiero llegar pudiese alcanzarse sólo por medio de una escalera, entonces renunciaría a intentar llegar ahí. Porque el lugar al que realmente tengo que llegar es un lugar en el que debo ya encontrarme ahora. (CV, 7)

Por tanto, la acción a la que Goethe se refiere cuando dice que en el principio fue la acción, y cuyo texto cita con aprobación Wittgenstein en OC 402, no es ningún tipo de actividad animal o práctica dentro del mundo. Se trata, por el contrario, de la *actividad* que constituye pensamiento, experiencia y mundo, y sin la que los objetos de conocimiento no son tan siquiera posibles. El nuevo *cogito* de Wittgenstein es el peldaño final de un ascenso dialéctico de ilusión a representación, y de representación a constitución trascendental. El modelo se ajusta finalmente a la vara de medir contenida en la experiencia misma. La confrontación con el escéptico es el disparador de una investigación acerca de la naturaleza de esta última.

3. ¿Metafísica trascendente?

Pero entonces, ¿qué se puede responder al escéptico cuyo pensamiento trasciende la experiencia, y que postula la inteligibilidad de un mundo detrás del mundo y en posible oposición a éste? ¿Basta con decir que ese mundo trascendente, aunque *pensable*, no nos concierne? ¿Que se trata de una mera posibilidad metafísica y que, como tal, no es nada para nosotros? ¿Que, como mucho, lo que esa hipótesis pone de manifiesto son las limitaciones de nuestro cono-

cimiento, y que esas limitaciones son algo con lo que tenemos que aprender a convivir?

Al precio de un estilo parcialmente oracular, querría abordar brevemente este tema y trazar, al menos, un esbozo de la forma que una respuesta satisfactoria al idealista debería asumir desde una perspectiva wittgensteiniana.

La hipótesis de un mundo de objetos en oposición al mundo de la experiencia tiene como base el hecho, aparentemente indiscutible, de que podemos *pensar* esa posibilidad, es decir, de que se trata de un escenario *inteligible* desde dentro de nuestro sistema de pensamiento. Sin embargo, a esa ininteligibilidad se añade su *inaccesibilidad*, esto es, su ubicación en una región más allá de los límites del sentido, de la que no puede haber conocimiento o experiencia. Los límites de la experiencia y del sentido se entienden, por tanto, como *limitaciones* y barreras que, encerrándonos en un mundo de apariencias, nos impide alcanzar un área externa *determinada o, como poco, determinable*. Lo primero que llama la atención de este modelo es que parece disociar las condiciones de inteligibilidad (al fin y al cabo, podemos pensar ese mundo detrás del mundo) y las condiciones de experiencia y de conocimiento (ese mundo trascendente es inalcanzable). Sin embargo, dicha disociación implicaría que nuestras limitaciones cognitivas serían empíricas y circunstanciales y que no nos estaría vetado (en otro contexto, con facultades más fiables) alcanzar el mundo en sí. De hecho, conllevaría el desplazamiento de lo en sí al ámbito de la experiencia posible. La barrera que el escéptico pretende establecer es, sin embargo, *lógica*. Por lo que su conclusión ha de ser que ese mundo en sí es ininteligible (si fuese pensable sería pensable como un mundo de experiencia posible, continuo al mundo vivido y dentro del marco de las condiciones trascendentales de pensamiento), pero que de algún modo puede capturarse en el ámbito de la experiencia. Es, por tanto, como si pudiésemos *apuntar* con sentido hacia algo que no podemos pensar con sentido. El escéptico acaba finalmente refrendando una concepción *sustantiva* de sinsentido (un sinsentido que expresa lo inexpresable) de acuerdo a la cual su hipótesis ocupa una posición identificable en el área de lo externo

a la experiencia, es un algo *específico* que, sin embargo, es indeterminable en el pensamiento.

Consideremos, por ejemplo, la hipótesis del cerebro en la probeta. Es una hipótesis que podemos pensar: de eso no hay duda. Pero, ¿cómo podemos pensarla? Como una situación concreta que podemos representarnos y a la que podríamos tener acceso desde otra perspectiva o en circunstancias óptimas. Su mera representabilidad incluye *de iure* la posibilidad de un ‘descubrimiento’, de que ‘desper-tásemos’ y obtuviésemos una perspectiva mejor que nos permitiese identificar como ilusorias nuestras experiencias pretéritas. Pero esto significa que la hipótesis colapsa en una forma sofisticada del argumento del sueño, y que, para ser pensable, dicho escenario ha de ubicarse dentro de las condiciones de posibilidad de la experiencia como la hipótesis de una posible fractura futura (de orden empírico) en la misma. La hipótesis cobra determinación, por tanto, únicamente en el ámbito de lo trascendental *y en referencia a ese ámbito*. El escéptico *exporta* fraudulentamente esa determinación y el propio marco que la permite al mundo en sí, y disfraza la indeterminación de este último con una especificidad cuya posibilidad presupone los límites del sentido. Dando forma a su hipótesis la ubica en lo trascendental, lo que hace que el ‘ahí fuera’ y la oposición posible de ‘objetos en sí’ y ‘objetos para mí’ se desvanezcan. Si la hipótesis se refiere a un objeto se refiere a un objeto *del mundo*. Lo único a lo que el escéptico podría señalar (sin pensarlo) es a un ‘objeto trascendental = x’. Y “ni Dios mismo” –escribe Wittgenstein– “podría decirnos algo” (OC, 554) acerca de esa x.

El último refugio del escéptico consiste en tratar de construir la determinación de lo en sí *indirectamente*, apelando a la posibilidad de *otras formas de inteligibilidad* y concibiendo, en consecuencia, nuestro modelo de inteligibilidad (lo trascendental) como un marco empírico y contingente. En sus ejemplos más extremos, este reto se presenta como una *auto-refutación de la autoridad última de la razón* que emplea la posibilidad intra-racional de un orden racional para nosotros ininteligible (el *alien lógico* de Frege) para deslegitimar la ultimidad de nuestro marco fundamental de referencias. Nuevamente los lími-

tes del sentido se entienden como limitaciones y el alien lógico como el símbolo de todo aquello que no podemos pensar en filosofía.

Sobre la certeza es, fundamentalmente, una invitación a que tratemos de pensar *en concreto* el esquema argumental que el escéptico radical propone. La conclusión es que se trata de un *pensamiento vacío*, que cobra determinación y es inteligible al precio de perder su referencia a lo en sí y de ser subsumido en el área de lo trascendental y de lo pensable. Esa 'otra inteligibilidad' podrá ser *empíricamente exótica*, pero es una forma de inteligibilidad en la medida en que, como tal, es inteligible; es decir, en la medida en que es reconocible por el pensamiento como pensamiento e integrada en lo trascendental como forma particular de vida. No hay salto alguno de lo inteligible a lo ininteligible ni ininteligibilidad trascendente alguna contenida en lo inteligible. En otras palabras: no hay espacio más allá del entendimiento que el entendimiento pueda pensar, pues *pensarlo equivale a circunscribirlo en la región del entendimiento*. Lo que no significa que el pensamiento se encuentre limitado, sino que, porque establece los límites del mundo, no hay nada ahí fuera que lo limite. El escéptico intenta extender el mundo más allá de sus límites, pero carece de espacio determinable alguno detrás del mundo hacia el que pueda extenderlo. El lugar al que, tras cada nuevo paso, llega es el mismo lugar en el que siempre se ha encontrado. Lo que significa que *no hay nada que no podamos pensar* en filosofía. Incluso si quedase algo por pensar, ese 'algo', más que un objeto o un mundo, poseería la indeterminación del ser. Este 'incluso' es, sin embargo, incorrecto. Desde una perspectiva kantiana (o, mejor dicho, schopenhauariana), el ser no existe más que en la representación: como el *residuo* no representable que, haciendo posible la representación, remite a la actividad constitutiva del yo trascendental. Se trata, por tanto, no de lo en sí en oposición al fenómeno, sino de *lo en sí en el fenómeno*. Y lo en sí en el fenómeno, aunque no es representable, es un componente de la experiencia.

El argumento anterior constituye una *validación interna* de nuestro marco judicativo, de forma que lo que Wittgenstein, frente al escéptico, ha mostrado es que no es posible (y este 'no es posible' no constata una limitación, como si nos quedase algo por poder pensar)

entender algo que ponga en entredicho que el entendimiento sea la última palabra. Podría también hablarse de una *legitimación sin fundamento*, pues la legitimación de los goznes, al ser los goznes el fundamento último, no consiste ni en proporcionar sus fundaciones ni en una justificación que apele a algo externo para desarrollarse. Los goznes poseen *verdad trascendental*, no verdad empírica. Es evidente, en cualquier caso, que el hecho de que el 'yo trascendental' sea, como quien dice, transparente, y de que no se trate de una frontera entre dos mundos, implica la abolición de la distinción entre mundo aparente y mundo en sí. Con la disolución del mundo en sí también se disuelve el mundo fenoménico, y realismo e idealismo trascendental finalmente coinciden. En esto consistiría la legitimación última de la validez objetiva de nuestras representaciones.

Es de lamentar que *Sobre la certeza*, que es un exorcismo pormenorizado del *pecado original teórico*: el *empirismo*, haya pasado a ser campo de batalla para distintas versiones de esta plaga filosófica. También lo es la impronta empirista que, incluso en sus mejores ejemplos, permea la epistemología contemporánea; impronta que reduce su alcance y limita su profundidad. El nihilismo que en ética es la consecuencia del empirismo se traduce en epistemología en caos. Y, como Wittgenstein nos recordaría, no se trata de dos consecuencias distintas. Más bien, del mismo fenómeno visto desde dos ángulos.

Bibliografía

- Coliva, A. (2015), *Extended Rationality: A Hinge Epistemology*, Basingstoke, Palgrave.
- Cook, J. W. (1985), "The Metaphysics of Wittgenstein's *On Certainty*", *Philosophical Investigations*, vol. 8, n° 2, pp. 81-119.
- Cook, J. W. (1994), *Wittgenstein's Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Engel, P. (2016), "Epistemic Norms and the Limits of Epistemology", *International Journal for the Study of Skepticism*, vol. 6, n° 2-3, pp. 228-247.
- Kant, I. (2007), *Critique of Pure Reason*, Basingstoke, Palgrave.
- Lear, J., Stroud, B. (1984), "The Disappearing 'We'", *Proceedings of the Aris-*

- totalian Society, Supplementary Volumes, vol. 58, pp. 219-258.
- Malcolm, N. (1959), *Dreaming*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Morris Engel, S. (1970), "Wittgenstein and Kant", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 30, n° 4, pp. 483-513.
- Moyal-Sharrock, D. (2004), *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, London, Palgrave.
- Perissinotto, L. (2016), "Miracles, Hinges, and Grammar in Wittgenstein's *On Certainty*", *International Journal for the Study of Skepticism*, vol. 6, n° 2-3, pp. 143-164.
- Pritchard, D. (2016), *Epistemic Angst: Radical Scepticism and the Groundlessness of Our Believing*, Princeton & Oxford, Princeton University Press.
- Sosa, E. (2007), *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I*, Oxford, Clarendon Press.
- Stroud, B. (1983), "Kant and Skepticism", en Burnyeat, M. (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, pp. 413-434.
- Taylor, C. (1975), *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams, B. (1981), "Wittgenstein and Idealism", en Williams, B., *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1972), *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1980), *Culture and Value*, Oxford, Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2004), *On Certainty*, Oxford, Blackwell.
- Wright, C. (1991), "Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon", *Mind*, vol. 100, n° 397, pp. 87-116.
- Wright, C. (2004), "Wittgensteinian Certainties", en McManus, D. (ed.), *Wittgenstein and Scepticism*, London & New York, Routledge, pp. 22-55.
- Wright, C. (2012), "Replies Part IV: Warrant Transmission and Entitlement", en Coliva, A. (ed.), *Mind, Meaning, and Knowledge: Themes from the Philosophy of Crispin Wright*, Oxford, Oxford University Press, pp. 451-486.
- Wright, C. (2014), "On Epistemic Entitlement (II): Welfare State Epistemology", en Dodd, D., Zardini, E. (eds.), *Scepticism and Perceptual Justification*, Oxford, Oxford University Press, pp. 213-247.