

Hinge Epistemology and Scepticism. Critical Observations on the Extended Rationality View

MODESTO GÓMEZ-ALONSO AND DAVID PÉREZ CHICO

ABSTRACT

In *Extended Rationality* (2015), Annalisa Coliva provides an important contribution to a family of possible views about epistemic justification which are mainly inspired by Wittgenstein's notion of *hinges*. According to Coliva, the extended rationality view fares much better than alternative candidates of the same genus in dealing with the sceptical challenge as it is expressed by the Agrippan trope of arbitrary assumption. On the sceptical view, the fact that Wittgensteinian hinges are neither justified nor warranted would seemingly entail that they are not epistemically rational. It is the aim of this article to assess Coliva's way of facing up to this challenge, as well as to show that Coliva's arguments fall short of their target, or so it appears. One might say that, in spite of Coliva's explicit claims to the contrary, her approach falls prey of a cognitive account of the notion of reason, and that her view is driven by the same illusion driving the sceptic: the uncritical adoption of a passive view of how the human mind is primarily related to the world.

WORK TYPE

Article

ARTICLE HISTORY

Received:

7-October-2019

Accepted:

2-November-2019

ARTICLE LANGUAGE

Spanish

KEYWORDS

Constitutivism

Epistemic Justification

Primacy of the Practical

Rationality

Transcendental

Deduction

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019

M. Gómez-Alonso (✉)
Universidad de La Laguna, Spain
e-mail: modestomga@hotmail.com

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 8, No. 11, Dec. 2019, pp. 293–325
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

Epistemología de goznes y escepticismo. Observaciones críticas a la tesis de la racionalidad extendida

MODESTO GÓMEZ-ALONSO Y DAVID PÉREZ CHICO

§1. La epistemología de goznes: presupuestos y limitaciones

EN SU CONTRIBUCIÓN AL VOLUMEN que coedita con Danièle Moyal-Sharrock (2016) sobre epistemología de goznes (*Hinge Epistemology*), Annalisa Coliva caracteriza esta posición (o familia de posiciones) como «una teoría de la justificación (y del conocimiento) que concede el papel central a la noción wittgensteiniana de *goznes*» (Coliva 2016, p. 6); noción, o mejor dicho, imagen y analogía que Wittgenstein emplea en *Sobre la certeza* en tres ocasiones (Wittgenstein 1969/2004, §§ 341, 343, 655).

Una caracterización más amplia se encuentra en *Extended Rationality* (2015), libro en el que Coliva desarrolla su propia versión de epistemología de goznes. Allí se señala que esta corriente configura un género con diferentes especies a las que vincula el hecho de que «todas ellas sostienen que las justificaciones perceptivas tienen lugar “dentro de un sistema” (OC, § 105) de presuposiciones, es decir, de proposiciones que sin pertenecer ellas mismas al proceso de investigación hacen que sea posible dar justificaciones dentro de la investigación» (Coliva 2015, p. 9).

Son, por lo tanto, dos los criterios *teóricos* de demarcación de una epistemología de goznes: (i) negativamente, la tesis de que la experiencia *por sí sola* no es suficiente para justificar nuestras creencias perceptivas —lo que definiría a la epistemología wittgensteiniana en contraste con el neo-Mooreanismo de epistemólogos dogmáticos como Pryor y Huemer—; (ii) positivamente, la inclusión de *proposiciones generales* como «Existe un mundo externo», «Nuestras facultades son normalmente fiables» o «No somos víctimas de un engaño perceptivo y cognitivo masivo», en tanto que «condición extra» que permite la justificación de las creencias perceptivas ordinarias y la superación del «parroquialismo cognitivo» (Coliva 2015, p. 4) —lo que, por su parte,

permitiría diferenciar a la epistemología de goznes del contextualismo estándar, que se limita a apelar a situaciones empíricas como trasfondo—. Se trata, sin embargo, de criterios lo suficientemente laxos (o no-dogmáticos), pues el reconocimiento de la función epistémica que los goznes cumplen es independiente de qué posición se adopte respecto a si ellos mismos poseen o no estatus epistémico, o de cómo se describa qué tipo de objetos son y qué clase de *actitud* exigen, si como objetos cognitivos que demandan conocimiento (o, al menos, justificación) u objetos de fe, si como normas pragmáticas o como compulsiones viscerales. El socio-naturalismo de Strawson y el apriorismo de Wright, el animalismo de Moyal-Sharrock y el quasi-fideísmo de Pritchard — todos ellos son miembros de pleno derecho de la epistemología de goznes.

Una peculiaridad de las diversas familias de esta corriente es, como nos recuerda Coliva, que todas ellas *se inspiran* en la noción de goznes de *Sobre la certeza*; algo a lo que podríamos denominar su criterio *histórico* de demarcación. Esto instituye dos estándares de evaluación que, pese a que son frecuentemente confundidos, son metodológicamente diferentes e incluso podrían rendir conclusiones de valor dispares. Por una parte, está la cuestión del *valor exegetico* de cada versión de la teoría, es decir, de hasta qué punto concuerda con la teoría contenida en *Sobre la certeza*. Por otro lado, está el problema de la *validez y de la significatividad filosóficas* de la aproximación que cada autor propone, un problema independiente al de si se trata de una lectura fiel del texto de Wittgenstein, y que bien podría sobrevivir a un dictamen hermenéutico negativo (como en el caso del Kripkenstein de Kripke). Como norma, las diferentes versiones de epistemología de goznes se presentan al tiempo como interpretaciones de Wittgenstein y como teorías epistémicas filosóficamente solventes, por lo que exigirían esta doble evaluación. Hay, sin embargo, excepciones. Crispin Wright, por ejemplo, basa su modelo en discusiones que aparecen en *Sobre la certeza*, pero declara explícitamente que su concepción ni es ni pretende ser una lectura de Wittgenstein (Wright 2004a, pp. 44–45).

El problema radica en que para Coliva lo que está en cuestión, y, en consecuencia, lo que ha de evaluarse, *no* es —ni hermenéutica ni filosóficamente— que los goznes desempeñen una función epistémica, sino *qué es lo que hace posible que cumplan dicha función* y qué respuesta proporcionó Wittgenstein a este último problema. Coliva da así por supuesto que las preguntas que se planteó Wittgenstein son las mismas que configuran el marco de problemas de la epistemología contemporánea, e identifica el *interés filosófico* que pueda tener *Sobre la certeza* con su interés en tanto que teoría de la justificación

de nuestras creencias perceptivas —una perspectiva, por otra parte, común a los defensores de la epistemología de goznes, con independencia de sus diferencias.

No hay duda de que acercarse a *Sobre la certeza* con los ojos de un epistemólogo actual ha permitido devolver relevancia filosófica a Wittgenstein y extender su influencia más allá del área limitadísima del escolasticismo. Sin embargo, ni está claro que los presupuestos hermenéuticos *más generales* de la epistemología de goznes sean correctos, ni tan siquiera que lo que parece relevancia filosófica no equivalga a domesticación, de forma que estemos pagando el interés filosófico presente a crédito de un interés filosófico permanente.

Por lo pronto, no es evidente que *Sobre la certeza* contenga una teoría de la justificación epistémica y que para Wittgenstein el papel que desempeñan los goznes sea el de hacer posible (en un sentido anti-escéptico anti-cartesiano) que nuestras creencias perceptivas corrientes se encuentren justificadas. Parece, por el contrario, que el tema de las notas de Wittgenstein es el de la *lógica de la investigación científica (sus condiciones de posibilidad)*, tal como evidencian tanto sus declaraciones expresas (*cf.* Wittgenstein 1969/2004, §§ 88, 103, 151, 342, 670; entre otros muchos pasajes), como el énfasis que otorga al problema de la inducción (*cf.* Wittgenstein 1969/2004, §133) y al tema de la inteligibilidad de la naturaleza y del estatus de nuestra confianza en el orden y regularidad de la misma (*cf.* Wittgenstein 1969/2004, §§ 135, 139, 323, 370, 615, 618, 647; también entre otros).

Es verdad que en el texto citado arriba Coliva señala que los goznes hacen que sea posible dar justificaciones *dentro de la investigación*, y que en *Extended Rationality* amplía su concepción de la racionalidad *extendida* al principio de uniformidad de la naturaleza (Coliva 2015, pp. 154–157). Sin embargo, dicha ampliación es, además de una *mera* ampliación, una proyección inconsistente con su teoría y que entremezcla lo constitutivo y lo regulativo (tal como desarrollaremos). Téngase también en cuenta que, lejos de ser *convicciones ancladas en todas nuestras preguntas y respuestas* (Wittgenstein 1969/2004, § 103) y de tratarse del elemento que *da vida* a nuestros argumentos (Wittgenstein 1969/2004, § 105) y que nos permite interrogar a la naturaleza y guía nuestra búsqueda de inteligibilidad en la experiencia, los goznes de Wittgenstein de acuerdo con Coliva son *principios de objetividad anti-escéptica* sumamente generales y abstractos, que ni nos imponen tareas ni gobiernan nuestras acciones. En otras palabras: abstrayendo del proceso real de investigación científica, los goznes de Coliva no hacen posible dar justificaciones en el único sentido concreto y real del término: en referencia directa a la investigación, en el suelo rugoso de la misma. Por eso, la referencia de Coliva a la investigación es, como poco, abstracta;

posiblemente confusa. Una teoría de la justificación epistémica no es ni puede ser un canon de la investigación científica.

En definitiva, lo que le interesa a Coliva no es ni la cuestión de la conexión legal entre fenómenos ni la dilucidación del estatus epistémico de la presuposición de la *objetividad reglada* de la experiencia, sino la de la *objetividad* de las apariencias con independencia de su ordenación. Lo que —con el fin de exorcizar el fantasma de un escepticismo que esgrime la posibilidad de una *ilusión permanente*— reduce la investigación al hecho de proporcionar una justificación puramente epistémica, es decir, una justificación, no del orden de la experiencia, sino de la experiencia considerada en sí misma.

Lo que resulta curioso es que los epistemólogos de goznes, y en especial Coliva, se acerquen a *Sobre la certeza* desde el punto de vista de la problemática puramente epistémica que aborda Moore, y, por lo tanto, que conciban la teoría de goznes como una respuesta al *escepticismo global cartesiano*, es decir, como un proyecto cuya tarea es la de otorgar un estatus epistémico positivo a creencias perceptivas particulares como ‘La mesa sobre la que escribo es roja’, creencias cuyo valor epistémico la experiencia tal como si la mesa fuese roja (experiencia compatible tanto con la hipótesis de un estado de cosas objetivo que se corresponde con su contenido como con el escenario del cerebro en la probeta) deja *indeterminado*.

Esto resulta curioso, primero, porque lo que a Wittgenstein le interesó de las certezas de Moore no fue su valor anti-escéptico, sino el «papel lógico peculiar» (Wittgenstein 1969/2004, § 136) que desempeñan en nuestro sistema de proposiciones empíricas; lo que parecería indicar que el movimiento kantiano de Wittgenstein *de lo epistémico a lo metodológico* ha sido compensado (cancelado) por un movimiento inverso entre sus discípulos. Segundo, porque una constante del texto de Wittgenstein —el problema del escepticismo humeano respecto a la inducción y la legalidad natural— ha sido reemplazada por la preocupación por un escepticismo global cartesiano que si bien no está ausente de *Sobre la certeza*, no parece tener la relevancia del primero. Finalmente, es llamativo que las certezas *particulares* de Moore que interesan a Wittgenstein —*juicios particulares que usamos como principios de juicio*, tal como nos recuerda Wittgenstein 1969/2004, § 124—, y que constituyen los *ejemplos* de aquello a lo que Wittgenstein se refiere como goznes, hayan sido sustituidas por proposiciones *generalísimas* que se identifican con la racionalidad epistémica básica (Coliva 2015, p. 129), hasta el punto de que la propia Coliva afirma normativamente que «deberían reducirse los goznes a proposiciones generales, tales como “Existe un mundo externo”, “Mis órganos sensoriales son en general fiables”, o incluso “No soy la víctima de

sueños lúcidos y coherentes”» (Coliva 2016, p. 19). Resulta obvio que la desaparición de los goznes particulares es el resultado coherente de la idea de que *Sobre la certeza* contiene una teoría (que nunca pierde de vista la posibilidad de escenarios escépticos *globales*) de la justificación epistémica. También parece claro que se trata de una marca especialmente visible que apunta a una distorsión sistemática del texto, y a que, pese a las apariencias, los puntos de contacto entre Wittgenstein y los epistemólogos wittgensteinianos son cada vez más tenues y se encuentran cada vez más contextualizados. Las identidades parecen construirse sobre trasfondos profundamente diferentes, tal vez antagónicos.

Sin embargo, nuestro objeto aquí no es el de evaluar hermenéuticamente la tesis de la racionalidad extendida de Coliva. Por el contrario, lo que evaluaremos es su *valor filosófico* en tanto que *teoría de la justificación epistémica*. Para esto, haremos uso de la misma *unidad de medida* que Coliva emplea para juzgar (negativamente) versiones alternativas de epistemología de goznes —su *capacidad de respuesta al escepticismo*, es decir, el que no sucumban a un reto que el epistemólogo no tiene derecho a ignorar (Coliva 2015, p. 11, p. 120). Coliva proporciona una respuesta *indirecta* al escepticismo (Coliva 2015, p. 11). Pero una respuesta indirecta es también una respuesta, buena o mala. Tal vez, incluso, se trate del único tipo de respuesta que pueda darse al reto escéptico.¹

Como objeto de evaluación crítica y de pertinencia e interés filosóficos, la versión de epistemología de goznes desarrollada por Coliva ofrece indudables ventajas. Se apoya, en primer lugar, en una *intencionalidad exegética* sostenida; lo que, además de dejar claro lo que en numerosos ejemplos de literatura wittgensteiniana permanece en la oscuridad —qué es lo que el autor considera que es atribuible a Wittgenstein y en qué puntos se desmarca aquél de su fuente

¹ Coliva señala que una respuesta *indirecta* al escepticismo como la que ella propone se caracteriza por (i) coincidir con el escéptico en la tesis de que los goznes *no pueden* ser epistémicamente justificados o garantizados; y (ii) en bloquear las «consecuencias devastadoras» (Coliva 2015, p. 127) que el escéptico saca de esa tesis (que la creencia en los goznes es arbitraria), mediante el procedimiento de mostrar que se trata de *principios constitutivos de la racionalidad epistémica misma*. Por eso, Coliva también caracteriza su respuesta indirecta como *respuesta escéptica al escepticismo*.

Es importante subrayar, sin embargo, que si bien lo que Coliva considera como respuesta indirecta se define en contraste con la clase de respuesta al escepticismo que, *de acuerdo con Coliva*, Crispin Wright proporciona (una respuesta *directa* en la medida en que su objeto sería la justificación de los goznes), es muy dudable que lo que Wright entiende por justificación no se corresponda con lo que Coliva entiende por racionalidad epistémica. Es significativo, por ejemplo, que también Wright concuerde con el escéptico en que si por justificar los goznes se entiende proporcionar razones que incrementen su probabilidad de verdad entonces *los goznes no pueden ser justificados*. En cualquier caso, se trata de una cuestión cuya relevancia nos obligará a una consideración detallada dentro del texto.

de inspiración (y —sospechamos— también de autoridad)—, concede a su propuesta una *profundidad histórica y filosófica* de la que teorías epistemológicas contemporáneas judicativamente limitadas carecen. Se añade a eso la *voluntad de sistema* de la autora, cuya prueba más fehaciente es la autoconsciencia de una posición cuya caracterización se construye en base a una compleja red de identidades y diferencias respecto a versiones previas de epistemología wittgensteiniana y a la evaluación sistemática de sus fortalezas y debilidades. Finalmente, la enorme importancia que Coliva concede al tropo pirrónico de *arbitrariedad* y su inclusión de terminología y temas kantianos, desde el *constitutivismo* y los *mandatos de la razón* (cf. Coliva 2016, p. 17) hasta formas argumentativas análogas a una *deducción trascendental de categorías*, son aspectos que enriquecen, sistematizan e iluminan los debates actuales en epistemología y que reintroducen discusiones acerca de los límites de la racionalidad y de la relación entre *opinión, conocimiento y creencia (Glaube)* esenciales para la determinación de momentos filosóficos sustantivos; por no decir también que, con independencia de las posibles limitaciones y oscuridades de su aplicación (que es nuestro objeto detectar e intentar corregir), responden a esa capacidad tan descuidada como imprescindible en filosofía —el *instinto* o *sentimiento* de verdad.

En el punto 2 demarcaremos las versiones más relevantes de epistemología de goznes de acuerdo con *dos concepciones de la justificación* cuyo papel en la evaluación de la solvencia anti-escéptica de la racionalidad extendida será decisiva. Nuestro objeto aquí es tanto el de proporcionar un mapa de posiciones en virtud de cómo responda cada versión de *Hinge Epistemology* al reto escéptico como de construir un trasfondo para la presentación razonada de la posición de Annalisa Coliva. Tal como mostraremos, la teoría de la *justificación sin logro* de Crispin Wright desempeña una función crucial para la comprensión de las propuestas de Pritchard y de Coliva, que se desarrollan *a partir de, y en contraste con*, dicha teoría. En el punto 3, dilucidaremos hasta qué punto y en qué sentido los proyectos de Wright y de Coliva difieren entre sí, introduciendo además los materiales básicos con los que construiremos nuestra crítica de la racionalidad extendida. En el punto 4, evaluaremos la concepción de Coliva de la arquitectura de la racionalidad epistémica, fundamentalmente en lo que se refiere a la solvencia de la respuesta que proporciona al cargo escéptico de *arbitrariedad y salto al vacío*. Finalmente, en el punto 5, concluiremos apuntando que, lejos de establecer o de expresar una relación *epistémica*, los goznes wittgensteinianos son indicadores de un anclaje de la subjetividad en la realidad más *íntimo e inmediato* que el de una mera vinculación representacional.

Lo que nos interesa subrayar en este artículo es que la evaluación de la posición de Coliva es un vehículo especialmente apropiado para que podamos reconocer qué hay de correcto en cada una de las especies de epistemología de goznes que en las últimas tres décadas han visto la luz, y, al mismo tiempo, que sus conclusiones nos obligan a trascender el *marco cognitivo* que de un modo u otro dichas teorías —incluida la de la racionalidad extendida— arrastran. Lo que conlleva, entre otras cosas, la redescrición y reevaluación del reto escéptico.

§2. Variedades de anti-escepticismo: la tesis de la *racionalidad extendida* y su trasfondo

La idea de que *Sobre la certeza* contiene una teoría de la justificación lo suficientemente novedosa y sólida como para proporcionar una respuesta satisfactoria al perenne (y aparentemente irresoluble) problema del *escepticismo filosófico* es casi inmediata a la de su publicación en 1969 (véase, por ejemplo, Dilman 1971, pp. 162–168). También son tempranos los proyectos de determinación y desarrollo sistemático de esa teoría y respuesta (como atestiguan entre otros los trabajos de Morawetz 1978 y Williams 1991), al igual que las dudas respecto a la viabilidad tanto exegética como filosófica de las construcciones epistemológicas de los primeros comentaristas (véase Cook 1985). La *estructura* de la epistemología de goznes actual es, sin embargo, obra casi exclusiva de Crispin Wright, quien determinó sus problemas y fijó el área de sus posibilidades, además de donarle su agudísima sensibilidad al problema escéptico (y a la inteligibilidad del mismo) y la consiguiente desestimación del naturalismo como respuesta al escepticismo (Wright 2004a, p. 50). Sus huellas son también de detalle, e incluso terminológicas; desde su redescrición de la cuestión escéptica como *paradoja* (Wright 2004a, p. 28) —elemento crucial para la comprensión de Pritchard del escepticismo radical (Pritchard 2016, p. 22)— o la tesis de que los goznes poseen contenido *semántico* (Wright 2004a, p. 45) — y que Coliva empleará polémicamente contra el *inefabilismo* de Moyal-Sharrock (Coliva 2016, pp. 13–14)—, hasta la expresión «parroquialismo cognitivo» (Wright 2004a, p. 52), que Wright acuña y con la que describe el fenomenismo subjetivista.

El punto de partida de la propuesta de Wright no podría, aparentemente, ser más trivial: se trata de prestar atención a lo que Malcolm relata acerca de la génesis de *Sobre la certeza* —de su desarrollo a partir de y *como* discusión de la prueba del mundo externo y de la defensa del sentido común de Moore (Malcolm 2001, pp. 70–75) — y de identificar en qué consiste la crítica de

Wittgenstein a la prueba de Moore, tal como aparece en sus últimas notas.² Lo que, de acuerdo con Wright, Wittgenstein habría descubierto es que la *invalidéz* de la prueba de Moore se debe a un *fallo específico del principio de cierre de la transmisión deductiva de la justificación racional* (abreviadamente, del *principio de cierre*), fallo que, por otra parte, pondría de manifiesto la *arquitectura de la racionalidad epistémica* de nuestras prácticas cognitivas ordinarias.

Una reconstrucción de la prueba de Moore en términos de *justificación racional*³ rendiría el siguiente argumento:

(Premisa 1) S se encuentra racionalmente justificado en creer que P (donde P representa una proposición empírica paradigmática, a la que otorgamos nuestro asentimiento en circunstancias cognitivas inmejorables, por ejemplo ‘Aquí hay una mano’).

(Premisa 2) (El principio de cierre para la transmisión deductiva de la justificación racional) Si S se encuentra racionalmente justificado en creer que P (‘Aquí hay una mano’), es consciente de que P implica H (donde H representa una *proposición general incompatible con la hipótesis escéptica*, en

² Tal como ya hemos sugerido, este inicio no es en absoluto obvio. Entre otras cosas, porque no está claro si lo que Wittgenstein discute es la validez de la prueba de Moore (y, por tanto, y por generalización, en qué consistiría una respuesta válida al escepticismo sobre el mundo externo), o si, por el contrario, lo que le atrae de la prueba no es la prueba en cuanto tal, sino la función metodológica de las ‘certezas de Moore’ que forman parte de la primera premisa de la misma. Resulta, por otra parte, curioso que algunos intérpretes (por ejemplo, Pritchard) hayan pasado a rebajar el papel de Moore en *Sobre la certeza* y a priorizar el de John Henry Newman, en concreto, el de *An Essay in Aid of A Grammar of Assent* (cf. Newman 2007 [1870]). Lo que tal vez revele un malestar creciente entre los comentaristas respecto a visiones exclusivamente epistemológicas de *Sobre la certeza*.

³ En su artículo seminal de 1991, «Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon», Wright había establecido entre las condiciones para asegurar tanto la relevancia del debate con el escéptico como la radicalidad del escepticismo filosófico que éste se plantease en términos de *justificación racional*, y no de conocimiento. Se trataba de evitar una victoria fácil (y vacía) sobre el escepticismo cartesiano mediante la *estrategia dialéctica* —a la que Wright denomina «retirada russelliana» (Wright 1991, p. 88)— de, una vez planteado el problema en términos de conocimiento y reconocido el hecho de que no hay razones concluyentes contra las hipótesis escépticas, *retirarse* a la tesis más débil de que al menos nuestras creencias fundamentales son *opiniones justificadas*. Si lo que el escéptico pone en entredicho no es que *sepamos* que el mundo externo existe, sino que *tengamos derecho a* o *estemos racionalmente justificados* en creer que existe, ya no hay lugar en el espacio epistemológico en el que poder refugiarnos, y que permita la minimización de los estragos escépticos y una acomodación vivible con su inteligibilidad.

este caso ‘Existe un mundo externo’), y forma su creencia de que H en base a P, entonces S se encuentra racionalmente justificado en creer que H.

(Conclusión) S se encuentra racionalmente justificado en creer que H (‘Existe un mundo externo’).

Lo que Wittgenstein, en su crítica a Moore, habría constatado es que de las premisas de que ‘Aquí hay una mano’ y ‘Si aquí hay una mano el mundo externo existe’ se encuentran epistémicamente justificadas no se sigue, *pace* Moore, la conclusión de que ‘El mundo externo existe’ también lo está. La razón radica en que es necesario *que estemos racional e independientemente justificados en creer* que hay un mundo externo y que en general nuestras experiencias se corresponden a cómo son realmente las cosas para que una experiencia tal como si tuviese una mano posea *valor indicativo* y confiera soporte epistémico a la *declaración objetiva* de que aquí hay una mano. La justificación de dicha declaración no se transmite deductivamente a la conclusión porque aquélla depende de la justificación independiente de la existencia del mundo externo. Moore revierte el orden epistémico otorgando prioridad cognitiva a lo que es lógica y, quizás, cognitivamente dependiente.

La lectura de Wright se hace eco, por tanto, de la insistencia de Wittgenstein en aislar epistémicamente los goznes del orden de las evidencias y la justificación empíricas, evidencias que ni son ni pueden ser *razones* a favor (o en contra) del contenido proposicional de nuestras creencias fundamentales —por ejemplo, las razones que avalan la existencia de Saturno no prueban la existencia del mundo externo (Wittgenstein 1969/2004, § 20), verdad ésta última que debe presuponerse *de forma independiente*. Se trata del reconocimiento wittgensteiniano del *agotamiento justificativo* y del *cierre sistemático* de las creencias empíricas.

Lo que el colapso de la prueba de Moore pone de manifiesto es, siguiendo la acertada expresión de DeRose (1995), una *conjunción abominable* en la aseveración del sujeto de que su creencia en que tiene manos se encuentra justificada pero que, dadas las hipótesis escépticas y el carácter limitadamente válido del principio de cierre, no está justificado en creer que existe un mundo externo. La resolución de dicha inconsistencia nos impondría la tarea, según Wright, de justificar frente al escéptico nuestras creencias fundamentales, y de hacerlo privados, tal como nos enseña la crítica de Wittgenstein a Moore, de cualquier apelación a *evidencias* y a *creencias empíricas* basadas en evidencias —

factores de valencia epistémicamente nula en abstracción de la justificación de los goznes que les confieren dirección y valor objetivos. Poniendo en entredicho la justificación de los goznes, el escéptico pone en duda la totalidad de nuestro sistema de creencias empíricas, y la validez misma del espacio de razones operativo en nuestras prácticas cognitivas ordinarias. Su solución escéptica a la paradoja escéptica es, por tanto, una doble negación.

Es importante, sin embargo, llamar la atención sobre dos aspectos de la reconstrucción que hace Wright de la crítica de Wittgenstein.

En primer lugar, la propia arquitectura de la prueba de Moore nos obligaría a diferenciar, no en grado, sino *categorialmente*, las *certezas de Moore* (que ocupan la primera premisa del argumento, y que son empíricas) y las *certezas o goznes de Wittgenstein*, que se presentan como *proposiciones generalísimas* sobre las que se sostienen nuestros procesos de justificación más básicos (y, en consecuencia, nuestras creencias empíricas paradigmáticas). Por ello, cuando Coliva nos recomienda reducir los goznes wittgensteinianos a proposiciones *empíricamente indeterminadas* lo que hace es sacar una conclusión que ya se encuentra implícita en el enfoque de Wright, y que de hecho es consustancial a cualquier aproximación puramente epistemológica a *Sobre la certeza*. En todo caso, podría resultar significativo que los ejemplos que Coliva sustantiva en una categoría específica Wright se conforme con clasificarlos como una *sub-categoría de goznes* —las «proposiciones de tipo III» (Wright 2004a, p. 42) a la que también se corresponden los *Über Hinge Commitments* de Pritchard (Pritchard 2016, p. 95). Tal vez lo que eso indique es, como trataremos de evaluar más adelante, que el acercamiento de Wright no es tan puramente epistémico como parece, y a la inversa, que el de Coliva no está tan anclado en la práctica como podríamos imaginar.

En segundo lugar, hemos subrayado que, de acuerdo con Wright, para que nuestras creencias empíricas y nuestras prácticas epistémicas puedan estar justificadas *es necesaria la justificación de los goznes*; algo muy distinto a la tesis (mucho más débil) de que lo que hace posible nuestro sistema (empírico) de justificaciones es que *presupongamos o asumamos la verdad de los goznes*, de modo que estos, para cumplir su función de transformar las apariencias en *razones* y los fenómenos en *evidencias empíricas*, no tengan que ser validados; y que no tengan que serlo *porque*, como curiosamente argumenta Coliva, «de hecho no puedan serlo» (Coliva 2015, p. 8).⁴ Esto marca la diferencia fundamental entre, por un

⁴ Por supuesto, el argumento resulta curioso porque de la imposibilidad de justificación de los goznes no se seguiría que no tuviesen que estar justificados para que nuestras prácticas ordinarias se encontrasen

lado Wright, y por otro sus discípulos: Pritchard y Coliva. Se trata de una distinción (importantísima) entre dos formas de concebir el orden de razones y la relación de inteligibilidad entre fenómenos: a las que llamaremos respectivamente la *concepción infinitista* (Wright) y la *concepción finitista* (Coliva, Pritchard) de la justificación.

De acuerdo con la concepción infinitista, no hay hechos brutos, principios accidentales de constitución o marcos de inteligibilidad contingentes que circunscriban la serie de justificaciones o que confieran a las creencias empíricas una justificación al tiempo *genuina y relativa a algo dado* (predicados que, de acuerdo con esta concepción, se contradirían). La serie de justificaciones se dirige por su propia naturaleza a lo incondicionado, de forma que únicamente puede detenerse en principios que o bien son *auto-fundantes y auto-explicativos o necesarios para cualquier forma posible de experiencia* o, finalmente, que son *demandas de la propia racionalidad*, y que, como tales, instituyen *necesidades sin sujeción a hechos*.⁵ Se trataría, por lo tanto, de una concepción ilimitada del principio leibniziano de razón suficiente de acuerdo a la cual la serie de razones ni puede proceder indefinidamente (generando un regreso al infinito), ni puede ser circular, ni puede terminar en un punto arbitrario. Esto significa que la racionalidad demanda tanto el *cierre justificativo* como la *unidad sistemática* del conocimiento y de las facultades epistémicas. La mera noción de una racionalidad constituida accidentalmente (fáctica) o de racionalidades alternativas sería, desde este punto de vista, incoherente. La tarea de Wright de justificar los goznes no es otra cosa que la exigencia de mostrar que son *principios últimos de inteligibilidad*; se basa, consecuentemente, en la misma tematización del orden de razones sobre la que se sostiene el trilema escéptico.

también *epistémicamente* legitimadas. La imposibilidad de satisfacer cognitivamente nuestros deberes racionales no tiene por qué cancelar necesariamente esos deberes. Igual que los límites de nuestro conocimiento no hacen que los fines de la racionalidad se transformen automáticamente en ilusiones o en ejemplo de angustia y alucinación epistémicas. Por el contrario, la raíz de estas conclusiones normativas (y de lo que no deja de ser otra cosa que ‘conformarse con presuponer’) es la *ilusión trascendental* de concebir la racionalidad como facultad cognitiva o para-cognitiva (que proporciona *bienes epistémicos* sustitorios pero equivalentes a la justificación empírica y al conocimiento).

⁵ Tal como argumentaremos en el punto 3, la justificación que Wright proporciona de los goznes parece adecuarse a la última variedad mencionada. Lo que indicaría que se trata de una justificación más *práctica* (aunque no pragmática) que teórica, y, en consecuencia, que conlleva una reorientación importante en la concepción de la justificación. Por supuesto, esto también significaría que las líneas estrictas de demarcación que Coliva establece para distinguir su propuesta de la de Wright se difuminarían en cierto sentido y se desplazarían en otro.

Lo que, por el contrario, define a la concepción finitista de la serie de justificaciones es la aceptación de formas genuinas de inteligibilidad limitada, de modo que, aunque para cada creencia empírica deba haber razones que la justifiquen, la serie de razones pueda legítimamente finalizar en *presuposiciones últimas* que no necesiten ellas mismas estar justificadas. De acuerdo con esta perspectiva —y en concordancia en lo que a esto respecta con la concepción infinitista—, el sistema empírico de justificaciones, para ser genuino, ha de sostenerse sobre principios universales y necesarios. Sin embargo, se trataría de principios cuya universalidad y necesidad *no es absoluta, sino comparativa*, es decir, que son universales y necesarios *relativamente a* y «*dada nuestra visión general del mundo*» (Coliva 2015, p. 149); visión del mundo que, por supuesto, se trataría de una forma accidentalmente determinada. La racionalidad aquí es racionalidad «*dada la clase de criaturas que somos*» (Coliva 2015, p. 128).

Téngase, en cualquier caso, en cuenta que esta concepción finitista es determinante tanto para Coliva como para Pritchard. De hecho, el énfasis que Pritchard pone en la denuncia de lo que denomina la tesis de «*la universalidad de la evaluación racional*» (Pritchard 2016, p. 3), es decir, de la creencia en la posibilidad de una evaluación global (que no presuponga los goznes) de nuestro sistema de creencias, y su subsiguiente identificación de «*evaluación racional*» y «*evaluación racional localizada*» (Pritchard 2016, p. 67); expresan su compromiso explícito con la concepción finitista de la serie de razones. Curiosamente, uno siempre podría preguntarse cómo dos autores que se distancian del *naturalismo* porque piensan que, lejos de responder eficazmente al reto escéptico, se trata de una posición que es «*el resultado de sucumbir al mismo*» (Coliva 2015, p. 120), acaban suscribiendo una doctrina finitista y defactoísta del orden de razones, doctrina que no es otra cosa que una *reinstauración del naturalismo y de sus hechos brutos al nivel mismo de fundamentos*.

En cualquier caso, sabemos ya qué motiva y qué condiciona el proyecto de Wright de justificación de los goznes wittgensteinianos. De lo que se trataría es de dilucidar la posibilidad de un argumento justificativo que, prohibido el recurso a lo empírico, permitiese una «*acomodación “vivable” con el escepticismo*» (Wright 2004a, p. 47). Por ‘acomodación vivible’ se entiende una posición que reconozca tanto la inteligibilidad intuitiva del escepticismo como la posibilidad metafísica de los escenarios escépticos, pero que haya asegurado nuestro derecho racional a creer en la verdad de los goznes. Un argumento así pertenecería, por las condiciones que lo limitan, al orden de lo *a priori*, o, en otras palabras, su posibilidad dependería de la *extensión* de las nociones de justificación y garantía (*warrant*), de forma que éstas no se identificasen con la

noción empírica de *evidencia*. Una razón anti-escéptica sería, de acuerdo con este modelo, una razón dentro del espacio reflexivo gracias a la cuál pudiésemos *reclamar* o *reposeer* una legitimidad que el escéptico nos arrebatara. Lo que a su vez significa que se trata de una justificación que *no es un logro epistémico*, es decir, que no se basa ni en la obtención de nueva información ni en la adquisición de certezas no-empíricas que previamente ignorábamos. Los materiales con los que Wright cuenta para su argumento son idénticos a los del escéptico; caen, por tanto, dentro del área de sus dudas.

§3. Justificación extendida y racionalidad extendida

Es de sobra conocido que el argumento de Wright es tan simple como enigmático. Simple, porque la tesis de que tenemos derecho (*entitlement*) a confiar racionalmente en la verdad de los goznes se concluye a partir de (i) la constatación de que no existe razón (o evidencia) alguna para no darles crédito (Wright 2004a, p. 53); y (ii) el hecho de que el compromiso con su verdad es necesario para la *agencia racional*, agencia que «no es un aspecto opcional de nuestras vidas» (Wright 2004a, p. 53). Enigmático, porque aunque se trata de un argumento cuyo propósito original es el de proporcionar un bien epistémico (la justificación de los principios de nuestras prácticas cognitivas), su propio autor constata explícitamente que el derecho que nos otorga «carece de conexión alguna con la probabilidad de (*la*) verdad» (Wright 2004a, p. 53) de los compromisos a los que se refiere. Ante esta declaración parece lógico preguntarse, siguiendo a Coliva (Coliva 2015, p. 6), qué relación guarda entonces la noción de *entitlement* con la de justificación —duda que también ha sido expresada mediante la crítica de que Wright ha descrito como justificación epistémica lo que no pasa de ser una *justificación pragmática* (Jenkins 2007), o mediante el cargo de *agnosticismo* (Pritchard 2016, pp. 81–84), que señala que, porque el argumento, lejos de garantizar nuestras creencias fundamentales, lo que hace es reemplazarlas por *directrices condicionales* ('Actúa como si el mundo externo existiese'), Wright pierde durante el proceso de justificación aquello de lo que pretende dar cuenta, y además, lo hace desembocando en una posición que el escéptico radical —quien dice poder actuar sin necesidad de asentir o de comprometerse con la verdad de los principios que regulan la práctica— suscribiría.⁶

⁶ Este tema reaparece en la polémica de Coliva con David Enoch (Coliva 2015, pp. 172–176). Precisamente, de lo que Enoch acusa al constitutivismo desde una concepción *objetivista* del orden de razones es de *no proporcionar razón alguna que obligue al escéptico a comprometerse con los principios constitutivos de la*

Sin embargo, tal vez estas dudas, pese a ser de algún modo legítimas, obedezcan al hecho de que los críticos de Wright no tengan en suficiente consideración que su *extensión* del concepto de justificación implica una *reorientación* profunda (para el área específica de los principios de Wittgenstein) de nuestra comprensión del mismo; reorientación, por otra parte, que no es la institución de un nuevo concepto.

Consideremos, en primer lugar, el uso empírico del concepto de justificación (doxástica, en este contexto). Lo que se trata de evaluar al preguntarnos si una creencia se encuentra justificada o si *S tiene derecho a aseverar que P* es en qué medida la creencia de *S* se encuentra *racionalmente determinada*, es decir, hasta qué punto las razones por las que cree que *P* determinan la voluntad del sujeto en una dirección específica —hacia el asentimiento. Es obvio que esas razones, para contar como tales, han de ser *indicadores* de la verdad de la creencia, y que la cancelación o la disminución de su peso indicativo implicarían bien la anulación o la mengua del derecho del sujeto a creer y a aseverar que *P*. La justificación es, por tanto, una propiedad epistémica *normativa*, directamente vinculada con la racionalidad. Su vínculo con la verdad, aunque, como acabamos de señalar, existente, no es, sin embargo, constitutivo: al igual que una creencia formada de modo negligente o en base a prejuicios, por compulsión natural o por consideraciones puramente pragmáticas, podría ser verdadera sin estar justificada;⁷ una creencia podría considerarse lo suficientemente justificada y, pese a ello, no alcanzar la verdad. El concepto de justificación no se opone, por tanto, al de falsedad, sino al de *arbitrariedad*. Aunque eso sí, justificación y arbitrariedad son opuestos cuya correlación inversa es *gradual* —hasta un punto límite (real o ideal) de *justificación concluyente* y *arbitrariedad nula* (aunque en algún punto anterior de la misma línea consideremos pragmáticamente que la creencia está suficientemente justificada).

Lo que los críticos de Wright sugieren es que éste (junto con el escéptico al que se opone) *exporta* sin modificación alguna el modelo anterior de justificación

racionalidad, y que evite así su sustitución por directrices condicionales que puedan guiar la acción sin el requisito de la creencia (Enoch 2006). Nos limitamos a constatar aquí que se trata de un tema que el kantismo no puede ignorar, y que, aunque tampoco pueda resolver definitivamente, debería ser capaz de mitigar.

⁷ Los pirrónicos ilustraron perfectamente este punto mediante el ejemplo de la habitación oscura (M vii 52). Al igual que un ladrón dentro de una habitación oscura llena de objetos hechos de metales innobles podría casualmente llevarse el único objeto de oro, el sujeto epistémico podría alcanzar la verdad ciegamente, sin saber que lo ha hecho. Frente a la concepción popular, que, en virtud de este ejemplo, atribuye a los pirrónicos la tesis de que para saber es necesario saber que se sabe; lo que estos realmente niegan *no* es que sepamos, sino nuestro *derecho a la aseveración dogmática*, es decir, a la creencia racional.

empírica al área de los principios wittgensteinianos. Si, por un lado, lo que el escéptico radical haría (desde la perspectiva de Wright tal como la interpretan sus críticos) sería, en concordancia con el modelo empírico, señalar que la posibilidad de que el mundo externo sea una ilusión coherente cancela todas las razones empíricas sobre las que se apoya nuestra creencia en su existencia, y *exigirnos* una razón de otro orden que pudiese movernos racionalmente al asentimiento; lo que el proyecto de Wright pretendería sería proporcionar esa razón al escéptico —una razón que, pese a no ser concluyente, hiciera lo suficientemente probable la verdad de nuestra creencia como para asegurar que no es arbitraria. Lo que sus críticos parecen presuponer es que para Wright los compromisos—gozne son *objetos de opinión (hipótesis)*, y que, excluido su conocimiento, debemos conformarnos con el bien epistémico más cercano: el análogo apriorista de la justificación empírica.

Lo que resulta difícilmente comprensible en toda esta situación es que de la declaración explícita de Wright de que su argumento justificativo no tiene como objeto proporcionar una razón que, incrementando la probabilidad de verdad, determine el asentimiento, y, en consecuencia, de que, al no tratarse de hipótesis o de opiniones, los goznes *no pueden ser justificados como si lo fuesen*; sus críticos, en lugar de preguntarse por qué pueda llevar a Wright a pensar que incluso así los goznes puedan estar justificados (y, por tanto, en lugar de sospechar que lo que motiva su proyecto es la tesis de que la justificación se aplica de modo diferente a actitudes y tipos de objetos distintos), se apresuren o bien a señalar que la prueba no cumple lo que promete o a concluir que no se trata de una justificación de los goznes, porque justificación sólo puede ser justificación en base a razones, es decir, la *determinación objetiva* del juicio mediante la acumulación de evidencias.

Por lo pronto, Wright no interpreta el reto escéptico como una invitación a dar razones a favor de los goznes. Lo que, por el contrario, el escéptico hace es mostrar cómo, a diferencia de las opiniones y de los juicios particulares, nuestras creencias fundamentales ni son el producto de una determinación objetiva de la voluntad ni, en consecuencia, son canceladas por la anulación escéptica de sus ‘soportes empíricos’; lo que equivale a señalar que, más allá del orden de razones, ni los objetos de dichas creencias son objetos de evaluación epistémica ordinaria (*objetos cognitivos*) ni nuestra actitud hacia ellos es una actitud cognitiva (donde las actitudes cognitivas marcan diferencias de grado en una escala cuyo fin es el conocimiento). El escéptico constata que los compromisos fundamentales son *categorialmente* distintos de la *opinión* y del *conocimiento* (que entre sí guardan una relación continua y gradual), y, por lo tanto, que se refieren a *objetos de fe*,

entendamos ésta bien como una *fe animal* enraizada en nuestra naturaleza y compulsiva o como una *actitud de confianza* que no se sostiene en razones. Lo importante en ambos casos es que se trataría de una *relación arbitraria*, por mucho que uno pudiese estar tentado a interpretarla, no como un sustituto (pobre) de la opinión razonable y del conocimiento que mitiga de algún modo nuestro fracaso cognitivo, sino positivamente como cumpliendo una función —la *orientación*, y no la *determinación*, de la experiencia— que el conocimiento nunca podría desempeñar. El problema de una relación arbitraria es su desconexión con la *agencia racional*, o, lo que es igual, el hecho de que instituye en el corazón mismo del sujeto práctico un elemento del que éste no puede apropiarse racionalmente, y que, por lo tanto, no siendo propio, se presenta como pasivo, coactivo y alienante. Esto es, precisamente, lo que preocupa a Wright del escepticismo: la exterioridad a-racional de su naturalismo (que es un retorno al mito de lo dado).

Lo que Wright sostiene es que justificar una creencia significa mostrar que *no es arbitraria*, bien porque se apoya en razones o porque, si, tal como sucede con los goznes, eso no es categorialmente posible, *el compromiso con su verdad, lejos de tratarse de una compulsión natural o de un salto de fe, es un compromiso con la racionalidad misma*, que es, justamente, lo que implica su énfasis en cómo «nuestra propia vida como razonadores prácticos depende de (*esas*) presuposiciones» (Wright 2004a, pp. 52–53) y en cómo perder los goznes significaría cancelar cualquier forma de agencia y de pensamiento racional. El propio Wright se ha encargado de responder a sus críticos y de aclarar que su argumento, lejos de ser pragmático, lo que muestra es que ni los *objetivos epistémicos* del agente ordinario ni la obtención de bienes epistémicos como la coherencia y la verdad serían posibles sin la presuposición de los goznes; presuposición, por tanto, que más que compulsiva o arbitraria, es *interna* a la racionalidad epistémica (Wright 2014, p. 36). Describir este argumento, tal como hace Wright, como una justificación de los goznes parece legítimo una vez tomamos en consideración (i) que, tal como dijimos arriba, el concepto de justificación se opone al de *arbitrariedad*; (ii) que se trata de una propiedad compatible con la falsedad de la creencia a la que se atribuye; y (iii) que, dado que únicamente los objetos de conocimiento son susceptibles de un tipo de justificación que incrementa la probabilidad de su verdad, no debería extrañarnos que, tal como de hecho defiende Wright y como Coliva expresa perfectamente, «en el fondo, es decir, en lo que se refiere a las asunciones básicas, la conexión entre racionalidad epistémica, evidencia y verdad pueda de hecho resquebrajarse» (Coliva 2015, p. 148).

Lo que, en cualquier caso, resulta más significativo es que la diferencia entre Wright y Coliva en lo que se refiere a sus respectivas respuestas al escéptico no pasa de ser más que una mera *cuestión verbal* concerniente a si lo que el argumento proporciona puede o no describirse como una justificación de los goznes.⁸ La tesis de la *justificación extendida* de Wright no es otra cosa que la *racionalidad extendida* de Coliva con otro ropaje, es decir, que el reconocimiento frente al escéptico de que racionales son, no sólo las opiniones basadas en razones, sino las creencias fundamentales sin las que la agencia racional ni tan siquiera sería posible; creencias que constituyendo la noción misma de racionalidad epistémica no son arbitrarias pese a no estar empíricamente justificadas.

Lo anterior no implica, sin embargo, que no existan diferencias importantes entre ambos autores. Lo que sucede es que no son diferencias relativas al tipo de reto escéptico que afrontan y a la clase de respuesta con la que lo combaten. Las divergencias están en otro lugar: por una parte, en la concepción finitista y defactoísta de la racionalidad que Coliva acentúa y que Wright, *para no desplazar el problema escéptico de la arbitrariedad en lugar de solucionarlo*, desestima; por otro lado, en que, pese a que ninguno de los dos filósofos define o delimita adecuadamente las áreas de lo constitutivo y de lo regulativo en relación con la experiencia, cada uno de ellos prioriza un aspecto diferente; en el caso de Wright, las dimensiones *regulativa, orientativa y práctica* de la racionalidad epistémica, y en el de Coliva, sus dimensiones *constitutiva, determinativa y teórica*.

Podrá apreciarse mejor este último punto una vez analizamos la crítica de *agnosticismo* que, como ya hemos señalado, Pritchard dirige a Wright.

Para empezar, lo que Pritchard entiende por agnosticismo no es la tesis de que los goznes no son objetos cognitivos (tesis esencial del quasi-fideísmo de Pritchard), sino la teoría de que, más que objetos de aceptación inmediata y de confianza, se trata de objetos de *aceptación condicional* y de *presuposición heurística* que no implican el compromiso del sujeto con su verdad,⁹ es decir, de directrices

⁸ Significativamente, Coliva es consciente de que su tesis de la racionalidad extendida podría interpretarse como «quizás una forma *sui generis* de justificación» (Coliva 2016, p. 17), lo que no sería otra cosa que señalar que su argumento anti-escéptico es indiscernible del de Wright. Para delimitar ambas posiciones, y mostrar que su argumento no es justificativo, nos recuerda que lo que denomina «las demandas de la razón» (por ejemplo, la demanda racional de creer en la existencia del mundo externo) «no son productos de la razón», sino «requisitos que hacen en primer lugar que las razones y la argumentación sean posibles» (Coliva 2016, p. 17). Lo que resulta curioso es que esta última descripción se acomoda perfectamente a la letra y al espíritu del argumento de Wright, y que, por lo tanto, contaría para Wright (posiblemente por buenas razones) como un argumento justificativo. En todo caso, la reflexión de Coliva refuerza la identidad de posiciones y la sospecha de que la disputa es puramente terminológica.

⁹ Para un análisis de los dos significados del término ‘presuposición’ —el sentido *heurístico* propio de la

del tipo ‘Si tu meta es actuar racionalmente, debes creer que hay un mundo externo’.

No pensamos que la crítica de Pritchard sea correcta. Primero, porque Wright en ningún momento niega esa confianza inmediata o trata de reemplazarla por una directriz condicional —por el contrario, el propósito de su argumento es el de transformar la *confianza animal* propia del naturalismo escéptico en *confianza racional* (Wright 2004b, p. 144), preservando en el proceso la inmediatez y el carácter no-hipotético de los goznes. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, porque no es la propuesta de Wright, sino la actitud de fe a-racional que Pritchard suscribe la que es inherente a la posición escéptica —la a-racionalidad de los goznes no es más que la descripción de la aceptación (probablemente resignada) de la arbitrariedad de nuestros compromisos. Sin embargo, la crítica de Pritchard nos alerta, por un lado, de la función *práctica* y *orientativa* que Wright otorga a los goznes, y, además, de lo natural que resulta interpretar esa función en términos condicionales y pragmáticos, de forma que confundamos nuestra *actitud* hacia los goznes (que no es la de aceptarlos *como si* fuesen verdaderos) con las *prácticas* que esa actitud instituye.

Uno de los numerosos méritos de la terminología dramática y quasi-religiosa que Pritchard introduce en epistemología (‘angustia epistémica’; ‘vértigo epistémico’; ‘quasi-fideísmo’; ‘a-racionalidad’) es que nos hace conscientes tanto de la *significatividad histórica* como de la *relevancia cultural* (que trasciende la mera discusión académica) de lo que aquí se disputa. Lo que aquí, en el núcleo mismo de la epistemología, está en cuestión es la capacidad de la razón de fundamentar nuestras prácticas epistémicas, y, por tanto, la autoridad de nuestra confianza en la racionalidad y la posibilidad de que estemos forzados a encarar el *dilema entre un nihilismo racionalista y un fideísmo irracional*. Es significativo que las figuras de Kant y Hume aparezcan en el debate, y que éste se desarrolle en términos de cognición, fe y racionalidad práctica: lo que nos retrotrae a la crisis de la racionalidad ilustrada en la filosofía alemana de las últimas décadas del siglo dieciocho. Sobre este aspecto nos parece importante subrayar, aunque sólo sea de forma sucinta, lo siguiente:

- (i) Pritchard describe correctamente su posición con las nociones de quasi-fideísmo y a-racionalidad de los goznes. Su concepción únicamente sería

tradición platónica y el de actitud de *asentimiento* respecto a proposiciones fundamentales y racionalmente primitivas característico de la tradición aristotélica—, y su relevancia para la caracterización de los goznes wittgensteinianos, véase Gómez-Alonso 2018, pp. 160–163.

fideísta *überhaupt* si se sostuviese en la tesis de que la razón *contradice* (o no deja espacio para) nuestra creencia en los goznes, creencia que entonces, más que a-racional, sería irracional. Pritchard se limita, sin embargo, a defender que la razón no tiene jurisdicción sobre los goznes, es decir, que no puede ni justificarlos ni refutarlos.

- (ii) A primera vista, tanto Wright como Coliva habrían asumido una posición en el debate análoga a la que tomó Kant en el contexto de crisis de la razón ilustrada: la confianza en los goznes sería racional sin poseer valor cognitivo; los goznes serían objeto de confianza racional, y no de conocimiento. Se trataría de una vía intermedia entre el a-racionalismo y las respuestas directas al escepticismo.
- (iii) Sin embargo, el *constitutivismo* de Coliva arrastraría su posición hacia el *cognitivismo*: los principios que constituyen la experiencia se encuentran anclados en ella; son, por lo tanto, objetos paradigmáticos de *conocimiento seguro*, es decir, de un tipo de conocimiento que se refiere a *hechos trascendentales que hacen posible la existencia de fenómenos*, y que, por tanto, carece de la contingencia de nuestro conocimiento empírico.
- (iv) Las diversas posiciones citadas serían incapaces de evitar el dilema entre nihilismo racional y fideísmo irracional una vez se plantea la cuestión a profundidad suficiente —allí donde los límites de la racionalidad no se confunden con los límites (más restringidos) de la justificación. Si lo que se considera es si la racionalidad desemboca en una *concepción observacional y representacional* de nuestra conducta cognitiva, en un *automatismo racionalista* del que la agencia libre se encuentra excluida, de modo que observemos lo que hacemos con el pensamiento sin que actuemos autónomamente al pensar (donde, por lo tanto, el pensamiento es la aplicación mecánica de categorías dadas), y lo que se opone a ello es una *creencia íntima y viva* en los goznes que nos impone como deber moral ir más allá de lo dado (incluso de lo dado reflexiva y categorialmente); entonces la superación del dilema entre razón y confianza ciega exigirá, entre otras cosas, un modelo regulativo de la racionalidad, el anclaje de los goznes en la estructura de la subjetividad y el análisis de modos no-téticos de conciencia. Sólo Wright parece entrever esta dirección, que, por otra parte, permea la actividad filosófica de Wittgenstein.

En el párrafo 172 de *Sobre la certeza*, Wittgenstein emplea entrecomillado el término ‘*tomar por verdadero*’ (*Führwahrhaltens*); término técnico que remite inmediatamente al Canon de la Razón Pura de Kant y a las tres formas de tomar algo por verdadero que éste distingue: *opinión, conocimiento y creencia racional (Vernunftglaube)* (A 820/B 848). Lo que Wright habría explicitado, de acuerdo con Kant y con Wittgenstein, es que los goznes, lejos de ser objetos de opinión y de conocimiento (objetos cognitivos), son *objetos de fe racional*,¹⁰ y, en consecuencia, que *no* son el producto de una *necesidad objetiva o cognitiva* (ni se caracterizan por ella), es decir, que no se ajustan al *automatismo racionalista* y al modelo mecanicista y pasivo de razones que actúan como pesas que *determinan* en una dirección u otra la balanza de nuestra mente. Esto no significa que la creencia en los goznes sea opcional, subjetiva o accidental; sino que se trata de una *necesidad no-cognitiva* que en lugar de estar sujeta a, y de depender de hechos (y con independencia de que se trate de hechos constitutivos de la experiencia o de hechos de experiencia), codifica sin reificar las *metas y los intereses inherentes* a la *dinámica sistemática* de la racionalidad, y, por ello, que instituye *demandas* para nuestra conducta. Eso es lo que significa señalar que los goznes cumplen una función — la de *orientar* y estructurar la acción en virtud de las metas de la razón— que el conocimiento no podría satisfacer; y lo que hace que la destrucción escéptica del conocimiento respecto a los hechos y objetos fundamentales de pensamiento y creencia no sea una tragedia. Los objetos de conocimiento podrán determinar y constituir la experiencia, pero no nos imponen deberes respecto a ella: los de hacer inteligible el mundo.

Sin embargo, los *principios regulativos de orientación* de la experiencia no son los *principios de determinación o constitución* de la misma: los segundos son *condiciones de posibilidad de la experiencia*; los primeros, condiciones de *ordenación, sistematización, inteligibilidad y sentido de la experiencia*. Y ambas clases de principios son, respecto a su función y a sus objetos, excluyentes. De hecho, y tal como ya hemos sugerido, Wittgenstein parece identificar los goznes con principios regulativos, se trate bien de creencias específicas que actúan histórica y contingentemente como pivotes y unidades de medida y como principios de estructuración y de selección de los fenómenos relevantes —Wittgenstein insiste en el hecho de que la experiencia por sí sola ni nos enseña nada ni se presenta

¹⁰ Lo que permite esta combinación tan inusual es que Wittgenstein emplea el término *Glaube* (creencia / fe) para describir nuestra actitud hacia los goznes, y, al mismo tiempo, describe estos como objetos sobre los que «el hombre razonable» (*vernünftiger Mensch*) no tiene dudas (Wittgenstein 1969/2004, §§ 219, 220). Pensamos que esta expresión captura bien el hecho de que los goznes son metas de la razón (y, por tanto, directrices para la acción) carentes de objetividad cognitiva.

en cuanto tal como regular e inteligible (*cf.* Wittgenstein 1969/2004, §§ 130, 139, 145, 166, 615; entre otros)— o de la presuposición general en la inteligibilidad de la naturaleza, que nos lleva a buscar explicaciones incluso en los casos de excepciones a regularidades bien establecidas o de un «trastorno general de la naturaleza» (Wittgenstein 1969/2004, §§ 513, 517).¹¹

El problema radica en la inclusión entre los principios regulativos de la experiencia (y, dado que hacen posible las prácticas de investigación, constitutivos respecto a las mismas) de creencias fundamentales que *realmente son constitutivas de la experiencia*, es decir, que, *dadas*, forman parte del *contenido* mismo de nuestra experiencia perceptiva, confiriéndole su *dimensión objetiva* y permitiendo la presentación *densa e intelectualizada* de los objetos de percepción (en contraste con las meras sensaciones subjetivas, o con una noción puramente fenomenista y ‘estrecha’ de experiencia). Goznes empíricamente indeterminados como la creencia en la existencia del mundo externo o el concepto general de causalidad parecen desempeñar, por tanto, una función análoga a la de las *categorías kantianas*; lo que los transforma inmediatamente en objetos cognitivos de trasfondo que instituyen *necesidades objetivas*. Eso no significa, obviamente, que se trate de creencias empíricas a las que sea aplicable el modelo evidencialista de justificación. Pero sí que pueden justificarse mediante una deducción trascendental que establezca su verdad trascendental. Lo que está claro es que estas ‘creencias categoriales’ ni podrían ser objetos de fe racional ni se trataría de metas (posiblemente inalcanzables) que nos

¹¹ En su excelente artículo «Wittgenstein and Kant» (1970), Morris Engel explora textualmente los paralelismos y las coincidencias estructurales entre ambos autores en lo que respecta a sus respectivas concepciones de la *filosofía crítica* que ponen en práctica, y argumenta convincentemente que Wittgenstein describe la tendencia natural a la metafísica y la ilusión que sus ‘objetos’ ejercen en términos reminiscentes de la dialéctica de la razón pura. Constata, sin embargo, una importante deficiencia en Wittgenstein: a diferencia de Kant, quien proporciona una explicación a partir de las *formas del juicio* y del proceso argumentativo mismo de la *inevitabilidad* de la tendencia a la metafísica (cuya raíz se encuentra en la propia estructura de la racionalidad), Wittgenstein no habría ofrecido explicación alguna del sentido de inevitabilidad que, por otra parte, su descripción de la metafísica enfatiza (Morris Engel 1970, pp. 509–510). Lo que hemos tratado de subrayar en nuestra discusión es, por una parte, que esa explicación (y en términos similares a los de Kant) se encuentra en *Sobre la certeza*, y, por otro lado, y con mayor importancia, que *Sobre la certeza* también recupera los aspectos *positivos* que el propio Kant (en el Canon de la Razón Pura) reconoce en la dialéctica racional hacia lo incondicionado. Los objetos de la metafísica, una vez se denuncia y evita su reificación (la ilusión trascendental) y su interpretación como objetos cognitivos (y a la razón como una facultad cuya función es también cognitiva), y se los concibe como *principios reguladores*, encuentran un lugar propio (e insustituible) en la arquitectura de las prácticas de investigación. Esto podría ayudar a aliviar el desasosiego de lectores (caso de Fogelin) que interpretan *Sobre la certeza* como un retorno al dogmatismo del *Tractatus* —la inclusión no-cognitiva de los objetos de la metafísica, lejos de destruirla, consolida a la filosofía crítica.

impusiesen deberes y que motivasen e hiciesen posible la *agencia* y el *esfuerzo* por hacer inteligible el mundo. Por su carácter intelectual y objetivador, se trataría de elementos puramente pasivos que, abstraídos los intereses de la razón, devolverían una imagen también pasiva y mecanicista de la cognición humana.

Wright aprecia el carácter práctico de los goznes wittgensteinianos (y, en consecuencia, diferencia implícitamente racionalidad y entendimiento), pero incluye entre ellos elementos teóricos que determinan la voluntad y la experiencia —aunque, como sugerimos arriba, tal vez el énfasis que pone en la posibilidad de la práctica sea lo que le lleve a mantener como goznes (de tipo I y II) precisamente aquellos principios regulativos que mejor se adaptan al mismo. Coliva, por su parte, presentará una variedad de deducción trascendental de los goznes generales que se acomoda a su carácter categorial, pero al precio de sustituir la dimensión práctica por una dimensión teórica carente de uso regulativo, es decir, de significación real para la actividad cognitiva propiamente humana; y ello pese a su recurso a las demandas de la razón. Tal vez ambos problemas se deban a la confusión entre lo regulativo y lo constitutivo, y entre lo que es ‘constitutivo de la práctica’ y lo que es ‘constitutivo de la experiencia’ (Coliva, a nuestro entender, presenta éste último como si se tratase de lo primero). Pero esa confusión no es otra cosa que tratar los problemas del papel de la objetividad y de la causalidad en la configuración *general* de la experiencia y de la determinación de relaciones causales y objetivas *particulares* como si fuesen un mismo problema y tuviesen una misma respuesta. Las cuestiones que el escéptico empírico plantea reciben, por lo tanto, una contestación que únicamente al escéptico trascendental le resultaría útil.

§4. La racionalidad extendida como deducción trascendental

La teoría de la racionalidad extendida parece presentarse como respuesta al tropo pirrónico de arbitrariedad (Coliva 2015, p. 119), tropo que, en el contexto de la epistemología antigua, se dirige específicamente a la concepción aristotélica de los primeros principios (o presuposiciones). Lo que los pirrónicos señalaron es que precisamente por tratarse de principios fundacionales que, para ser tales, no pueden basarse en razones, se trataría de meras aseveraciones, tan legítimas (o tan poco legítimas) como la presuposición de principios contrarios. Lo que daría lugar a un caso límite de *isostheneia* o *equilibrio escéptico* consistente, no, como en el caso de equilibrio entre creencias empíricas, en el hecho de que las razones que sostienen a P y las que sostienen a –P poseen idéntico peso epistémico, sino en la *paridad por idéntica ausencia de razones* entre dos o más

principios contradictorios. La recomendación (racional) de la suspensión del juicio se seguiría de dicho equilibrio.

Esta apariencia no es, sin embargo, correcta. En primer lugar, porque las presuposiciones aristotélicas que el pirrónico pone en cuestión son *principios lógicos de inferencia*, que determinan *formalmente* los objetos posibles de pensamiento; y el objeto de la prueba de Coliva *no* es el de demostrar la racionalidad de la lógica formal. En segundo lugar, porque al tratarse de una versión de escepticismo (el pirrónico) que se dirige al pensamiento, ni a las prácticas epistémicas ni a la estructura de la experiencia, no puede afrontarse apelando autoritativamente a estas últimas (tal como hace Coliva). De hecho, el escepticismo sobre la lógica es la versión más radical de escepticismo, pero también la más vulnerable: apunta a posibilidades y principios que el escéptico ni siquiera puede pensar, instituyendo una inteligibilidad vicaria que un mínimo ejercicio de concreción hace que desaparezca. Por eso, Coliva procede tomando el *armazón formal* del tropo de arbitrariedad, pero reemplazando su contenido. Éste consistirá, no en los principios de la lógica, sino en los principios de la «racionalidad epistémica» (Coliva 2015, p. 129), es decir, en los principios que gobiernan, no lo pensable, sino lo justificable y lo cognoscible. En otras palabras: la cuestión que Coliva plantea se refiere a los principios de la *lógica trascendental*, principios cuya función es la de establecer *condiciones epistémicas* de posibilidad de objetos de conocimiento y justificación. Lo que se discute es la racionalidad de esos principios, o lo que es igual, el que se trate realmente de condiciones epistémicas, y no *psicológicas*.

El indudable carácter kantiano del planteamiento queda reforzado tanto por el hecho de que Coliva identifica a su contrincante dialéctico como un «escéptico humeano» (Coliva 2015, p. 128), como por el argumento mismo, que posee la forma de una *deducción trascendental* de principios cuyo papel es categorial. Lo característico de las deducciones trascendentales es que toman como punto de partida un *dato* que todas las partes de la disputa aceptan —en este caso, que nuestras prácticas cognitivas ordinarias (prácticas de las que, como Coliva se encarga de acentuar, depende nuestra noción de racionalidad epistémica) son racionales—, y muestran las *condiciones sin las cuales ese dato no sería posible*, condiciones que todas las partes han de aceptar en la medida en que aceptan el dato inicial. Lo que Coliva hace es mostrarnos que nuestras prácticas epistémicas cotidianas no serían posibles sin la presuposición de los goznes (goznes que, recordemos, Coliva reduce a presupuestos generalísimos), y, por tanto, que si las primeras son *racionales* también lo son sus condiciones de posibilidad. Los goznes son constitutivos de las prácticas epistémicas, y, en consecuencia, también «son

constitutivos de la racionalidad epistémica misma» (Coliva 2016, p. 129). Aceptando la racionalidad de nuestro juego epistémico, el escéptico humeano se encuentra comprometido a aceptar la racionalidad de las *reglas* que instituyen ese juego. No puede señalar que las segundas son arbitrarias cuando considera que son los movimientos concretos del juego los que *determinan* el concepto mismo de racionalidad. La tesis de la racionalidad extendida no es otra cosa que traer las reglas al terreno rugoso de la práctica, y sacar las consecuencias.

Lo primero que podría decirse respecto al argumento previo es que, pese a toda su inspiración kantiana, hace caso omiso de una de las lecciones fundamentales de la primera *Crítica* de Kant: que los principios regulativos son proposiciones sintéticas a priori *para las cuales (y precisamente por su carácter regulativo) ninguna deducción trascendental es posible* (A664/B692); es decir, que la deducción trascendental se refiere necesariamente a lo constitutivo de la experiencia, y que éste último ni instituye demandas ni dirige o guía acciones (prácticas). Esta omisión saca a la luz la *ambigüedad* que, restándole validez, permea al argumento, y que infecta en su conjunto a esta versión de epistemología de goznes.

Por una parte, Coliva exige que los goznes, al igual que las reglas de un juego (Coliva 2015, p. 132), guíen y determinen tanto nuestros juicios perceptivos concretos como las evaluaciones epistémicas cotidianas de los mismos. Sólo así podrán los goznes poseer *uso* o *significatividad* cotidianas, esto es, cumplir la función de gobernar nuestras acciones y ser algo más que principios puramente *formales* que determinen objetos de experiencia y cognición *en general* sin desempeñar función epistémica particular alguna (de forma que los goznes configuren el *marco* de lo experienciable sin participar en la determinación normativa de juicios específicos).

Por otro lado, sin embargo, los goznes de acuerdo con Coliva deben cumplir una función *objetivadora* respecto a la experiencia, es decir, han de poder establecer la objetividad y la unidad de la experiencia frente a la posibilidad fenomenista de un mundo de meras sensaciones proporcionando un encuadre trascendental y una red de términos universales que determinen el contenido de la experiencia remitiéndola tanto a un marco temporal objetivo como a un mundo de objetos espaciales y duraderos.¹² Lo que significa que ha de tratarse

¹² Se trata, obviamente, de una objetividad trascendental de factura kantiana. Es curioso, en cualquier caso, que Coliva fluctúe entre concepciones metafísicas realistas y concepciones trascendentalistas de la justificación, con declaraciones explícitas de lo segundo y sugerencias regulares de lo primero (por ejemplo, en su reconocimiento de que los escenarios globales siempre son metafísicamente posibles; algo que parece implicar una concepción realista de la justificación).

de principios constitutivos puramente formales definidos por su *indeterminación* y su *generalidad*. Esto es lo que explica, por ejemplo, la drástica reducción de los candidatos a goznes que Coliva defiende.

A primera vista podría parecer que estas dos caracterizaciones de los goznes no tendrían por qué ser incompatibles, y que el mismo presupuesto podría ser regulativo en relación a las prácticas de justificación y constitutivo respecto a la experiencia. Sin embargo, unas pocas observaciones descartan esta posibilidad.

Primero, el hecho, que ya hemos señalado, de que los goznes sean objeto de una deducción trascendental, y, por ello, condiciones que pertenecen a la naturaleza y al contenido de la experiencia tal como ésta se encuentra *dada* (de modo que incluso las ilusiones sean por definición fenómenos locales presentes dentro de un marco general objetivo), implica que, más que de demandas de la racionalidad, se trata de *productos de la razón*,¹³ es decir, de *objetos de conocimiento*, y además de conocimiento a priori y necesario. Su función anti-psicologista y anti-subjetivista es así incompatible con su papel de orientación de la acción, sobre todo si tenemos en cuenta que, para ser orientativos, los principios *demandan de nosotros algo que no se encuentra dado ni en la experiencia ni en la naturaleza*. Por eso dijimos arriba que el constitutivismo de Coliva desemboca inevitablemente en un cognitivismo.

Pero además, si no Hume, al menos sí el escéptico de inspiración humeana podría reconocer que los goznes son principios de objetividad de la experiencia sin por ello verse obligado a afirmar que poseen uso regulativo en la práctica. Es más, cabría hacerse la pregunta de cómo es posible que los goznes restringidos de Coliva, cuya universalidad es pareja a su carácter puramente formal, se apliquen a y determinen juicios perceptivos particulares. La presuposición del mundo externo ni es relevante para determinar si una experiencia concreta es una percepción o una ilusión ni, dentro de la práctica ordinaria, aparece como razón dentro del espacio de razones a la que apelemos para justificar creencias perceptivas específicas. Lo que significa que los goznes empíricamente indeterminados de Coliva carecen de significatividad real (en contraste con una significatividad meramente formal) en el contexto de las prácticas epistémicas cotidianas, y, por supuesto, que el escéptico, aunque pecaría de incoherencia en el supuesto de aceptar el carácter denso e intelectualizado de la experiencia

¹³ La expresión ‘productos de la razón’ es desafortunada, porque tiene su raíz en la confusión entre la racionalidad (que, al no tratarse de una facultad cognitiva, instituye *demandas*) y el entendimiento (que *determina* la experiencia posible a partir de *hechos trascendentales*). Sin embargo, es la expresión que Coliva emplea (Coliva 2016, p. 17). Su uso mismo es indicio de la superposición de lo constitutivo y lo regulativo.

humana sin por ello aceptar también el marco objetivo que lo posibilita, podría legítimamente aceptar nuestras prácticas justificativas sin reconocer que *se derivan* de los goznes. De hecho, tal derivación o aplicación es imposible dado el carácter de encuadre de los goznes de tipo III — porque todo juicio se sujeta a ellos, ningún juicio en su contingencia es determinable a partir de ellos. Desde la práctica, la deducción trascendental fracasa; y con ella, la refutación del cargo escéptico de arbitrariedad.

Sin embargo, lo que realmente llama la atención del argumento de Coliva no son sus deficiencias formales, por muchas que sean, sino su identificación de la racionalidad epistémica con las prácticas cognitivas dentro de una forma de vida dada, y la consiguiente reducción de lo *racional prescriptivo* a la *descripción de cómo de hecho (accidental y contingentemente) actuamos*. Para Coliva la racionalidad no es ni autónoma ni universal. Se trata únicamente de una función, de una forma específica de pensar y actuar dentro de un contexto biológico, cultural y lingüístico específico. Obviamente, esta concepción no es otra cosa que *naturalismo y relativismo*.

Por lo tanto, si aplicamos a la tesis de la racionalidad extendida las propias medidas de evaluación que Coliva emplea respecto a respuestas anti-escépticas alternativas, y consideramos de acuerdo con sus propias palabras que el naturalismo no responde al escepticismo, sino que sucumbe ante él, y que para superar la amenaza escéptica ha de mostrarse que la creencia en los goznes no es arbitraria, tendremos que concluir que su versión de epistemología de goznes *no es mejor*, y posiblemente —por las tensiones que contiene (entre lo normativo y lo descriptivo, entre lo trascendente y lo trascendental, entre lo constitutivo y lo regulativo); por las ambigüedades sobre las que se sostiene; por los vacíos que deja (¿los goznes como categorías, postulados, ideas regulativas, principios socio-culturales, naturales, o una combinación de todo lo anterior?); por las distorsiones hermenéuticas sobre las que fija su carácter particular, etc.— sea filosóficamente *menos correcta* que otras versiones con las que compite. No parece haber mucha diferencia entre el defactoísmo de Coliva y la reificación de las formas de vida como tribunales últimos de constitución y evaluación conceptual característica de los discípulos reduccionistas del segundo Wittgenstein. En lo que a su concepción se refiere, los goznes no acaban de configurar más que una *lista arbitraria* cuyos miembros ni guardan entre sí una relación inteligible y sistemática (conforman una mera conjunción arbitraria) ni hacen otra cosa que *colgar en el aire*, sin relación alguna con la estructura de la *subjetividad trascendental*, con las *condiciones de sentido* y con la *forma* de la conciencia.

La arbitrariedad es lo que cabe esperar de una concepción finitista y puramente teórica de la justificación. Aunque de hecho se trate aquí de una *arbitrariedad dúplice*. Primero, arbitrariedad de los goznes en tanto que *lista dada* de categorías. En segundo lugar, arbitrariedad de los goznes en tanto que *armazón categorial* que se impone mecánica y heterónomamente al autómatas racional humano. Lo que este último aspecto nos enseña es que para que los goznes no fuesen arbitrarios no bastaría con que se tratase de los principios últimos de conocimiento. El sujeto ha de también poder reconocer en ellos su agencia genuina. Es decir, su autonomía.

§5. Conclusión: hacia la primacía de la práctica

El gran mérito de la epistemología de goznes es el de haber marcado los límites —insuperables— del *evidencialismo*, y, por tanto, el de haber denunciado las deficiencias del modelo representacionista del conocimiento y del acceso a la realidad. Dicho modelo disocia al sujeto tanto del mundo como de sus propias actividades cognitivas y sus creencias, instaurando una forma extrema de arbitrariedad escéptica en la que se conjugan el automatismo racionalista y el naturalismo de lo dado. Ambos desembocan en un *nihilismo* que es a la vez epistémico y ético. Lo primero, porque pone en cuestión la existencia de cualquier marco normativo que no se sujete a hechos, con independencia de que se trate de hechos de primer orden (animales) o de segundo orden (reflexivos). Lo segundo, porque negando una relación activa y humana (libre) con nosotros mismos y con el mundo entendido como el *ámbito de actuación del sujeto*, y, por ello, como *realidad intrínsecamente al alcance de éste*, nos descarga de *obligaciones* respecto a lo que, de acuerdo con esta perspectiva, son ilusiones y pseudo-entidades. Pascal Engel, como portavoz del evidencialismo clásico, proclama que lo único que existe fuera de la estructura evidencial es un espacio irredento poblado de «criaturas salvajes» (Engel 2016, p. 246), y así, percibe correctamente que la epistemología de goznes amenaza con romper el consenso epistemológico y con anegar el área acogedora del evidencialismo. La percepción es adecuada, pero, a nuestro entender, la valoración no. Alienación y heteronomía son los resultados de no pasar de la experiencia humana dada a sus principios, regulativos y también, tal vez, constitutivos. Como hemos ya comentado, esto parece indicar que la epistemología de goznes es fundamentalmente una epistemología post-kantiana. Fue Cavell el primer intérprete relevante de Wittgenstein en llamar la atención sobre la vinculación entre su filosofía y la kantiana. Lo curioso (curioso en un contexto tan a-histórico como el de la filosofía actual) es que gradualmente los epistemólogos de goznes van cobrando

conciencia histórica de su posición, auto-comprendiéndola en referencia (implícita o explícita) a temas y direcciones kantianos.

Sin embargo, la epistemología de goznes es todavía un proyecto *a la espera de realización*. Su conciencia histórica es general y confusa. Su auto-comprensión, equívoca y muy localizada. Sus intuiciones, incoativas y usualmente lastradas por tentaciones cognitivas y por la tensión (por otra parte, tan humana) entre, por una parte, el deseo por lograr el *cierre cognitivo* de nuestras creencias, y, por otra, tanto el *carácter abierto* de la experiencia (y de la realidad) como la *libertad* que las acciones (cognitivas o no) del sujeto requieren para ser genuinamente acciones.

Un ejemplo de esta tendencia al conocimiento seguro y al cierre cognitivo dentro de la epistemología de goznes lo encontramos en cómo Coliva acentúa el hecho de que la experiencia deja indeterminado el valor epistémico de nuestras creencias particulares. Este hecho, que para ella es una *deficiencia* que debe subsanarse, hace comprensible su caracterización de los goznes como *principios de determinación epistémica* de las creencias empíricas. Sin embargo, y tal como hemos argumentado, los goznes no son ni tesis prescriptivas acerca de la naturaleza (prescripciones que extraigan de ésta una promesa de regularidad y buena conducta), ni tampoco, y en contraposición con lo anterior, ficciones con un papel heurístico. Podría decirse que Coliva y el escéptico son presas de la misma *ilusión* —la de creer que la única garantía frente a la *arbitrariedad* es la determinación epistémica de las creencias empíricas. Pasan por alto que para que nuestra relación con los goznes no sea arbitraria (un hecho de la naturaleza que se nos impone), estos han de ser condiciones de posibilidad de la autonomía del sujeto. Precisamente eso es lo que significa que los goznes son *demandas o mandatos de la razón*.

Permítasenos recordar, por tanto, que, de acuerdo con Wittgenstein, el error fundamental del escéptico —un error del que es indicativo su atención exclusiva a si nuestras representaciones se encuentran adecuadamente relacionadas con el mundo— consiste en que adopta sin cuestionarla una *concepción pasiva* de la condición humana. Sin embargo, lo primero que nos enseña la experiencia es que el mundo, al menos en primera instancia, no es un área de objetos posibles de conocimiento, sino, fundamentalmente, un ámbito de actuación y de práctica, del que tenemos cuidado y al que nos encontramos vinculados motivacional y volitivamente. Significativamente, el escepticismo no sólo transforma en ilusión y fantasmagoría el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos a través de nuestras acciones, sino que plantea la cuestión de si nuestra percepción de nosotros mismos como *agentes libres* no es otra cosa que un engaño. Lo que significa que el ataque escéptico al mundo externo también implica un ataque al

núcleo de la subjetividad, y una disociación extrema del agente consigo mismo que lo que muestra es que el escepticismo expresa la tentación humana de negación de lo humano.

A nuestro entender, Wittgenstein concede la fuerza teórica de la duda escéptica sobre la subjetividad, y admite la posibilidad también teórica de que la libertad sea una ilusión; pero, negándose a considerar dicha posibilidad, contrarresta la duda teórica con la *certeza práctica*. No se trata, sin embargo, de una apelación a la fe ni de un ejemplo de coacción arbitraria. Por el contrario, el fundamento de esa negación es el *deber moral*, que nos impide optar por la arbitrariedad naturalista del escéptico. En otras palabras: el compromiso con los goznes no es arbitrario porque es *el compromiso autónomo del sujeto con la autonomía de su agencia*. Lo que quiere decir también que, tal como lo concibe Wittgenstein, el problema escéptico es mucho más que un problema de justificación y de conocimiento. Lo que aquí está en juego es el centro mismo del mundo y la posibilidad de la ética.

Es, por supuesto, este aspecto, que hace que estallen los límites del academicismo y que devuelve a la epistemología una impureza que es también significatividad enraizada en la condición humana, el que los epistemólogos de goznes adivinan. Es también, sin embargo, el aspecto que no acaban de capturar. Tal vez porque al ser lo más cercano resulte también, desde el punto de vista de la representación, invisible.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo ha sido financiado por los siguientes Proyectos de Investigación: «Perspectivas personales. Conceptos y aplicaciones» (RTI2018-098254-B-100. Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. Programa Estatal de I+D+i Orientada a los Retos de la Sociedad. Gobierno de España) y «Epistemology of Religious Belief: Wittgenstein, Grammar and the Contemporary World» (PTDC/FER-FIL/32203/2017. Portuguese Foundation for Science and Technology-FCT) y «Comprensión intercultural, pertenencia y valor: aproximaciones Wittgensteinianas» (PGC2018-093982-B-100. Ministerio de Economía y Competencia. Gobierno de España).

REFERENCIAS

- BETT, Richard (ed.) (2005). *Sextus Empiricus. Against the Logicians*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CB09780511815232.006.
- COLIVA, Annalisa (2015). *Extended Rationality. A Hinge Epistemology*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. DOI: 10.1057/9781137501899.
- COLIVA, Annalisa; MOYAL–SHARROCK, Danièle (eds.) (2016). *Hinge Epistemology*. Leiden–Boston: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004332386>.
- COOK, John (1985). «The Metaphysics of Wittgenstein’s *On Certainty*». *Philosophical Investigations* 8, no 2: pp. 81–119. DOI: <https://doi.org/10.1017/j.1467-9205.1985.tb00137.x>.
- DEROSE, Keith (1995). «Solving the Sceptical Problem». *Philosophical Review* 104, no. 1: pp. 1–52. DOI: 10.2307/2186011.
- DILMAN, Ilham (1971). «On Wittgenstein’s Last Notes (1950–1951) *On Certainty*». *Philosophy* 46, no. 176: pp. 169–198. DOI: 10.1017/S0031819100017241.
- ENGEL, Morris (1970). «Wittgenstein and Kant». *Philosophy and Phenomenological Research* 30, no. 4: pp. 483–513. DOI: 10.2307/2105631.
- ENGEL, Pascal (2016). «Epistemic Norms and the Limits of Epistemology». En: *Hinge Epistemology*, editado por Annalisa Coliva y Danièle Moyal–Sharrock. Leiden–Boston: Brill, pp. 156–175. DOI: 10.1163/9789004332386_010.
- ENOCH, David (2006). «Agency, Schmagency: Why Normativity Won’t Come From What Is Constitutive of Action». *The Philosophical Review* 115, no. 2: pp. 169–98. DOI: 10.1215/00318108-2005-014.
- GÓMEZ–ALONSO, Modesto (2018). «Wittgenstein y la justificación de las proposiciones gozne». *Estudios filosóficos* 60: pp. 159–182. DOI: 10.17533/udea.ef.n60a08.
- JENKINS, Carrie (2007). «Entitlement and Rationality». *Synthese* 157, no. 1: pp. 25–45. DOI: 10.1007/S11229-006-0012-2.
- KANT, Immanuel (1781/2007). *Critique of Pure Reason*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. [Traducción al inglés de Norman Kemp Smith, con una introducción de Howard Caygill y bibliografía de Gary Banham]. DOI: 10.1017/S003181910004496X.
- MALCOLM, Norman (2001). *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. Oxford: Clarendon Press. DOI: 10.2307/2182271.
- MORAWETZ, Thomas (1978). *Wittgenstein & Knowledge. The Importance of On Certainty*. Amherst: University of Massachusetts Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819100063889>.

- NEWMAN, John Henry (1870/2007). *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*. London: Burns, Oates & Co. DOI: <https://doi.org/10.1017/CB09780511718250>.
- PRITCHARD, D. (2016). *Epistemic Angst. Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton–Oxford: Princeton University Press. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-6045.2018>.
- WILLIAMS, Michael (1991). *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford, UK–Cambridge, USA: Blackwell. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819100040122>.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1969/2004). *On Certainty*. Oxford: Blackwell. DOI: 10.2307/2217581.
- WRIGHT, Crispin (1991). «Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon». *Mind* 100, no. 397: pp. 87–116. DOI: 10.1093/mind/C.397.87.
- WRIGHT, Crispin (2004a). «Wittgensteinian Certainties». En: *Wittgenstein and Scepticism*, editado por Denis McManus. London–New York: Routledge, pp. 22–55.
- WRIGHT, Crispin (2004b). «Warrant for Nothing (and Foundations for Free)?». *Proceedings of the Aristotelian Society* (supp. vol.) 78: pp. 167–212. DOI: 10.1111/j.0309-7013.2004.00121.x.
- WRIGHT, Crispin (2014). «On Epistemic Entitlement (II): Welfare State Epistemology». En: *Scepticism and Perceptual Justification*, editado por Dylan Dodd y Elia Zardini. Oxford: Oxford University Press, pp. 213–247. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199658343.001.0001.



NOTES ON CONTRIBUTOR

MODESTO GÓMEZ-ALONSO es actualmente Profesor Ayudante Doctor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna, España. Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad Pontificia de Salamanca. Sus áreas de investigación incluyen la epistemología de virtudes, el escepticismo radical, la *Hinge Epistemology* y la metafísica de disposiciones. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Frágiles certidumbres. Wittgenstein y Sobre la certeza. Duda y lenguaje* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006); «Cartesian Humility and Pyrrhonian Passivity: The Ethical Significance of Epistemic Agency» (*Logos & Episteme* 7, 4, 2016: pp. 461–487); «Wittgenstein on the Will and Voluntary Action» (En: *Action, Decision-Making and Forms of Life*, editado por Jesús Padilla Gálvez. Berlin and Boston: De Gruyter, 2016, pp. 77–108); «Wittgenstein, Schopenhauer, and the Metaphysics of Suicide» (*Revista de Filosofía Aurora* 30, 49, 2018: pp. 299–321); «Virtue Perspectivism, Normativity, and the Unity of Knowledge» (*Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 75, 2018: pp. 119–130); «Wittgenstein y el impacto

de *Sobre la certeza* en la epistemología contemporánea» (En: *Wittgenstein y el escepticismo. Certeza, paradoja y locura*, editado por David Pérez Chico. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2019, pp. 25–62). Ha traducido textos de Ernest Sosa y Peter Hacker al castellano.

CONTACT INFORMATION

Facultad de Humanidades, Universidad de La Laguna. Plaza del Rector D. José Carlos Alberto Bethencourt Apartado 456. 38200 San Cristóbal de La Laguna. S/C de Tenerife, España. e-mail (✉): mgomezal@ull.edu.es / modestomga@hotmail.com · iD: <http://orcid.org/0000-0001-6889-2330>

DAVID PÉREZ CHICO es actualmente Profesor Contratado Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza. Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad de La Laguna. Sus áreas de investigación incluyen la filosofía del lenguaje cotidiano, el perfeccionismo moral, la filosofía de la mente, el escepticismo y el cine y la filosofía. Entre sus publicaciones se cuentan: «La verdad del escepticismo: Wittgenstein y Cavell sobre la certeza», en *Wittgenstein: certeza límite y animalidad*, editado por Carla Carmona y Vicente Sanfélix, 2019; «Philosophy without Tears», en *Conversations: The Journal of Cavellian Studies*, 2018; (junto con Vicente Sanfélix) «Metaescepticismo» en *Estudios de Filosofía*, nº 60, 2019, pp. 187–207; (ed.) *Wittgenstein y el escepticismo. Certeza, paradoja y locura*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2019; (ed.) *Cuestiones de la filosofía del lenguaje*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2018; (ed. Con Juan Vicente Mayoral), *Wittgenstein: la superación del escepticismo*, Madrid: Plaza y Valdés, 2015. Ha traducido textos de Stanley Cavell, Ernest Sosa, Barry Stroud, John Searle y otros al castellano.

CONTACT INFORMATION

Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza. Calle Corona de Aragón 42, Edificio Cervantes, Despacho 116. 50009 Zaragoza, España. e-mail (✉): davidpch@unizar.es · iD: <http://orcid.org/0000-0001-7933-8861>

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Gómez-Alonso, Modesto y David Pérez Chico (2019). «Epistemología de goznes y escepticismo. Observaciones críticas a la tesis de la racionalidad extendida». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 11: pp. 293–325.