

WITTGENSTEIN Y EL MARCO AGENCIAL DE LA EPISTEMOLOGÍA DE GOZNES*

WITTGENSTEIN AND THE AGENTIAL FRAMEWORK
OF HINGE EPISTEMOLOGY

Modesto Gómez-Alonso
Universidad de La Laguna

Resumen: *En Extended Rationality (2015), Annalisa Coliva se enfrenta al reto del escepticismo radical apelando a una interpretación constitutivista de los compromisos-gozne del Sobre la certeza de Wittgenstein. Coliva proporciona un argumento similar a la deducción trascendental kantiana de las categorías con el fin de legitimar nuestros compromisos fundamentales. Sin embargo, dicho argumento es inadecuado. La cuestión que plantea este artículo es la de determinar la función de los goznes wittgensteinianos. Lo que se argumentará es que se trata de expresiones de subjetividad trascendental, es decir, de compromisos prácticos de agentes libres de los que estos no pueden (éticamente) dudar sin renunciar a sí mismos en tanto que sujetos responsables.*

Palabras clave: *Agencia, constitutivismo, deducción trascendental, epistemología de goznes, racionalidad extendida.*

Abstract: *In Extended Rationality (2015), Annalisa Coliva deals with the challenge of radical scepticism by providing a constitutivist reading of those 'hinge commitments' that are*

* Este artículo ha sido financiado por los siguientes Proyectos de Investigación: "Epistemology of Religious Belief: Wittgenstein, Grammar and the Contemporary World" (PTDC/FER-FIL/32203/2017. Portuguese Foundation for Science and Technology-FCT). "Vulnerabilidad cognitiva, verosimilitud y verdad" (FFI2017-84826-P. Ministerio de Economía y Competitividad en el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científico y Técnica. Gobierno de España).

brought to light in Wittgenstein's On Certainty. Coliva's explanatory account comes to be a transcendental deduction of sorts —one quite similar in many respects to Kant's transcendental deduction of categories. However, Coliva's argument falls short of its target, or so I will argue. Problems internal to many versions of Hinge Epistemology pave the road to a reassessment of the function that general hinges really perform. It will be argued that über hinges are transcendental marks of action, to wit, that they are practical commitments the denials of which are not even optative for free agents without destroying their inner selves and thus renouncing themselves.

Keywords: Agency / Constitutivism / Extended Rationality / Hinge Epistemology / Transcendental Deduction.

1. INTRODUCCIÓN: LÍMITES, NO LIMITACIONES

Una de las marcas de la tradición post-kantiana es la distinción entre el *espíritu* y la *letra* de la filosofía de Kant¹, distinción que apunta a la tarea de salvaguardar la significación del evento kantiano frente a la interpretación que el propio Kant proporciona del mismo. Común a autores con sensibilidades tan diferentes como Maimon, Fichte, McDowell y Cavell es la identificación del espíritu de la filosofía kantiana con la primacía de la *espontaneidad* en la explicación del conocimiento, la recusación del dogma empirista de “lo dado” y, sobre todo, la apreciación de la *finitud humana* fijada por los límites trascendentales de conocimiento y sentido. No es de extrañar, por ello, que los mismos autores acusen a Kant de “traicionar” el espíritu de su filosofía bien al erigir un dualismo entre entendimiento y sensibilidad y entre forma y materia de conocimiento que reinstaura la afectividad referencial de lo dado², o al interpretar los límites del conocimiento, no *positivamente*, como sus *condiciones de posibilidad*, sino *negativamente*, como barreras insuperables que nos disocian de la realidad en sí misma y nos sumergen en un mundo de *apariencias*. La cosa en sí es la pieza del sistema kantiano que los filósofos que siguen el rumbo de Kant rechazan, precisamente para ser fieles al espíritu de su pensamiento.

Por una parte, el postulado de una cosa en sí inaccesible y en posible oposición al mundo fenoménico (y, por tanto, hipotéticamente irreconocible) implica la *degradación del estatus ontológico* del mundo de la experiencia ordinaria (que pasa a concebirse como un mundo de *meras apariencias*), y la consiguiente devaluación de nuestras creencias empíricas verdaderas al estatus

¹ Johann Gottlieb FICHTE, *Early Philosophical Writings*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2005, p. 363.

² John McDOWELL, *Mind and World with a New Introduction by the Author*, Cambridge, Massachusetts/Oxford, England, Harvard University Press, 1996, pp. 39-45.

de *verdades condicionales*, que serían “realmente” verdaderas sólo si fortuitamente el mundo de las apariencias coincidiese con la realidad en sí. Por otra, dicho postulado nos obliga a concebir los límites trascendentales como *limitaciones estructurales* y la condición humana como una condición de *privación y fracaso cognitivos* consistente en la disparidad entre aquello que deberíamos hacer –lograr conocimiento– y el hecho de que seamos constitutivamente incapaces de obtenerlo. Si, tal como los epistemólogos de virtudes subrayan³, el conocimiento es un logro atribuible a la competencia del agente, la dualidad apariencia/cosa en sí hace que se trate de un logro imposible. Para el agente epistémico la realidad en sí es un blanco indeterminado y, por tanto, invisible. Incluso si, alcanzando la meta de la verdad, su actuación tuviese éxito, se trataría de un éxito *accidental*, independiente del ejercicio de la racionalidad epistémica y de la competencia reflexiva del agente. En otras palabras: de acuerdo con este modelo, la verdad es un *requisito extra* lógicamente independiente de la agencia y del mérito epistémicos; un factor externo que se añade a un ejercicio racional que, *aislado e interiorizado*, no constituye la forma humana de *apertura* a la realidad.

La escisión de mente y mundo permite describir la condición humana fundamental como *condición escéptica*. No se trata, sin embargo, de una escisión cognitiva localizada, que obedezca bien a factores situacionales específicos (la posición desafortunada del agente) o incluso a la constitución deficiente de sus facultades, sino de una distancia *inherente al pensamiento mismo*. En dos sentidos. Primero, porque el pensamiento únicamente tiene acceso a los contenidos que él mismo formaliza y categoriza, es decir, porque los objetos de pensamiento son tales en la medida en que *no son formalmente* en sí. En segundo lugar, como consecuencia de la *concepción finitista* de la inteligibilidad que Kant parece suscribir⁴, concepción de acuerdo a la cual el modo en que la mente humana se encuentra constituida es un *hecho bruto* y el marco de inteligibilidad configura un *espacio lógico* particular y contingente. Lo que conlleva la posibilidad de que las necesidades internas al pensamiento no se correspondan con las necesidades reales, y, por tanto, la posibilidad de que el “ahí fuera” del realismo metafísico sea un espacio irredento irreductible al área acogedora de nuestro sistema de pensamiento. La conclusión es que lo real no es sólo algo que no podamos conocer, sino algo que ni tan siquiera *podemos pensar*.

Lo que acabamos de constatar es que, en la imagen, aparentemente compulsiva, de la dualidad apariencia/realidad se encuentran enraizadas las dos cuestiones escépticas fundamentales, que se corresponden, respectivamente,

³ Ernest Sosa, *Judgment and Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 46.

⁴ Paul FRANKS, “What Should Kantians Learn from Maimon’s Skepticism?”, en Gideon FREUDENTHAL (ed.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, Dordrecht, Springer, 2003, pp. 200-232.

con las dos variedades tradicionales de escepticismo radical: el escepticismo respecto a la concordancia entre nuestra visión del mundo y cómo sean realmente las cosas, y el escepticismo respecto a las otras mentes. Se trata del *problema de la realidad* (¿qué derecho tenemos a asumir que el mundo es tal como lo pensamos?) y del *problema de la unicidad*, que esgrime la posibilidad de un *alien lógico*, de sistemas de pensamiento alternativos regidos por leyes lógicas diferentes, y que, en consecuencia, sean irreconocibles (por nosotros) como formas de ver el mundo y como ejemplos de racionalidad y subjetividad. Si la función de los escenarios escépticos globales es la de hacer comprensible *en abstracto* la posibilidad de un *mundo ilógico* que no podemos pensar *en concreto*, la hipótesis de sistemas de pensamiento alternativos es el modo que el escéptico tiene de *referirse* desde dentro de nuestro sistema a posibilidades que son *ininteligibles* de acuerdo con el mismo. La inteligibilidad de las posibilidades escépticas hace presente a la mente lo *absurdo*, confiriéndole a éste una *inteligibilidad vicaria*.

Tras la exquisita labor (exegética y filosófica) de Cavell, Bernard Williams, Lear, McDowell y McManus (entre otros), aproximarse a Wittgenstein desde una perspectiva post-kantiana es una opción hermenéutica razonable. Imperativa, me atrevería a decir, una vez fijamos nuestra atención en *Sobre la certeza*, tal como la autodenominada *Hinge Epistemology*, especialmente en la versión desarrollada por Coliva⁵, se ha encargado de mostrar.

No se trata tan solo de que en sus últimas notas Wittgenstein trace desde dentro de los juegos cognitivos de lenguaje los límites últimos de la racionalidad epistémica, y de que con la presentación de las llamadas “proposiciones-gozne” –“proposiciones” que, lejos de tratarse de hipótesis empíricas⁶ o de resultados alcanzados a partir de una investigación,⁷ conforman “el punto de partida de la creencia”⁸, y cumplen una “función lógica”⁹, tratándose de “los fundamentos de todas nuestras operaciones con el pensamiento (y con el lenguaje)”¹⁰– erija un sistema de *compromisos sustantivos* con una marcada dirección *trascendental* (de acuerdo con la distinción kantiana entre *lógica formal* y *lógica trascendental*). Se trata, fundamentalmente, de que *Sobre la certeza* es una reflexión sobre versiones de escepticismo que se basan en las dualidades de Kant. Wittgenstein es un filósofo post-kantiano en dos sentidos. Negativamente, por su incomodidad respecto a una cosa en sí que devalúa el mundo ordinario e interpreta los límites humanos como limitaciones. Positivamente,

⁵ Annalisa COLIVA, *Extended Rationality. A Hinge Epistemology*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, p. 149.

⁶ Ludwig WITTGENSTEIN, *On Certainty*, Oxford, Blackwell, 2004, § 402.

⁷ *Ibid.*, § 138.

⁸ *Ibid.*, § 210.

⁹ *Ibid.*, § 136.

¹⁰ *Ibid.*, § 401.

porque emplea herramientas kantianas –en concreto, la distinción categorial entre los *recordatorios gramaticales* de orden trascendental que la filosofía proporciona y las verdades y posibilidades empíricas sobre los que la filosofía no tiene nada que decir, y, consecuentemente, la denuncia de la confusión entre dichos ámbitos, que se traduce en la construcción de los recordatorios gramaticales como si se tratase de *enunciados empíricos*– para disolver de acuerdo con el espíritu de Kant los problemas que su letra abre.

Fijémonos, por ejemplo, en las hipótesis escépticas globales, y en cómo parecen referirse inteligiblemente a algo impensable, transformando la posibilidad de lo absurdo –se trate de una realidad ilógica o de formas de pensamiento inaccesibles como pensamiento– en una *posibilidad genuina*, en una alternativa *al mundo* de la experiencia que se reconoce como tal dentro del mismo. El problema radica en que los escenarios escépticos, cuando no se trata de meras expresiones a las que no se corresponde pensamiento concreto alguno (¿qué es lo que pensamos al hablar de un alien lógico?) tienen sentido en el *contexto* de nuestra forma de pensamiento, como situaciones empíricas localizadas que no pueden poner en cuestión las condiciones de sentido que les confieren inteligibilidad. Lo que significa que a lo que dichas hipótesis se refieren no es a *alternativas al mundo*, sino a posibilidades que, pese a su anormalidad o a su carácter epistémicamente desafortunado, podríamos integrar dentro de nuestro sistema de referencias. En otras palabras: de la inteligibilidad del escepticismo se sigue su carácter intrínsecamente *local*. Y un escepticismo local es un escepticismo domesticado.

Por eso, el fenómeno al que Lear denomina “la ilusión de la posibilidad”¹¹ es el resultado de una *confusión categorial*: de la aplicación del concepto de “posibilidad” (nuestra forma de pensamiento es una más entre otras alternativas), que sólo tiene sentido en el área empírica determinada por el marco de *necesidades categoriales*, al marco que condiciona su uso.

El escéptico interpreta una *proposición gramatical* (“Nuestra forma de pensamiento determina nuestro mundo”) como si se tratase de un *contrafáctico empírico*, que constata que si hubiésemos estado constituidos de otro modo nuestro mundo sería diferente. Con ello, tergiversa tanto el significado del recordatorio –que *el pensamiento no nos distancia del mundo*, que “(c)uando decimos con significado que tal y cual es el caso, nuestro significado no se detiene en lugar alguno previo al hecho”¹²– como las condiciones de uso de los contrafácticos. Esa tergiversación mengua el mundo ordinario y hace que el pensamiento quede atrapado por la “ilusión de la cosa en sí”. La terapia wittgensteiniana, que es esencialmente una terapia kantiana, coordina mente y mundo, y así, nos devuelve a un *mundo sin límites*, en el sentido de tratarse

¹¹ Jonathan LEAR, “Leaving the World Alone”, en *Journal of Philosophy* 79, n.7 (1982) 382-403.

¹² Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 2001, § 95.

de un mundo, el de la *experiencia*, plenamente real, del que no nos encontramos inherentemente disociados. Por supuesto, el mundo sin límites que recuperamos no es trascendente, sino el mundo de la finitud humana. En resumen: la disolución del escepticismo radical de *Sobre la certeza* desarrolla la intuición de *Tractatus* 5.64 de la coincidencia fundamental de idealismo y puro realismo, y así, culmina con éxito lo que Wittgenstein consideraba la tarea más ardua en filosofía: *realismo sin empirismo*¹³. Realismo sin empirismo significa *realismo sin afectividad*, es decir, *sin cosa en sí*.

Sin embargo, Wittgenstein también parece reconocer algo a lo que Cavell apunta con una expresión afortunada: *cierta verdad en el escepticismo*. Es, por tanto, como si el escéptico proporcionase un recordatorio gramatical y como si, al mismo tiempo, lo malinterpretase sistemáticamente, transformándolo en una teoría acerca de los límites del conocimiento y del fracaso cognitivo humano. Significativamente, Cavell considera que lo que el escéptico nos recuerda es que nuestra relación primordial con el mundo *no es una relación de conocimiento*, es decir, que no se trata de una relación *representacional y epistémica*.

Esto es significativo por dos razones. Primero, porque el recordatorio escéptico apunta a una *tercera variedad de escepticismo post-kantiano* que encuentra su expresión más vívida en la distinción schopenhauariana entre “el mundo (visto) como representación” y “el mundo (visto) como voluntad”: se trata de un *escepticismo existencial o expresivo* que ha pasado generalmente desapercibido a los intérpretes epistemológicos de Wittgenstein, y que instituye la *posibilidad vivida* (algo muy distinto de las “dudas de papel” que salen del laboratorio epistémico) de una *disociación no-cognitiva* con la realidad que erosionaría las nociones de subjetividad, de mente y de agencia constitutivas de la actividad intencional y del uso con sentido. Como veremos en los próximos apartados, el talón de Aquiles de la *Hinge Epistemology* radica, precisamente, en la desatención al hecho de que las “proposiciones-gozne” son la “forma” de la *forma de vida cognitiva humana*; de que, tal como señala Wittgenstein, *la certeza es una forma de vida*¹⁴.

En segundo lugar, porque la verdad del escepticismo también puede expresarse como el reconocimiento de que los goznes no son objetos de actuación epistémica, y, por tanto, de que no son bienes que podamos alcanzar (o fracasar en alcanzar) epistémicamente. Algo que Sosa, por ejemplo, ha reconocido, estableciendo así un *límite* que es también una *condición de posibilidad* a la normatividad télica que regula la práctica epistémica. Este reconocimiento remite al área de la *auto-presentación*¹⁵ y, en consecuencia, a un área de *actividad trascendental* que impide la sustitución del sujeto real y activo por el

¹³ Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford, Blackwell, 1978, § 23.

¹⁴ Ludwig WITTGENSTEIN, *On Certainty*, § 358.

¹⁵ Ernest SOSA, *op.cit.*, pp. 205-207.

estenógrafo y la confusión de sujeto y objeto. Como acentúa Wittgenstein: “Al final, el conocimiento se basa en la aprehensión inmediata”¹⁶. ¿Una aprehensión inmediata *de qué?* De lo dado. Pero lo dado no es algo pasivo que podamos capturar como espectadores. Lo incuestionable es la *vida*¹⁷, precisamente aquello que desde el punto de vista representacional parece accidental.

Un aspecto preocupante de las lecturas kantianas de *Sobre la certeza* es la posibilidad de que una proximidad excesiva a la letra de Kant acabe en una traición al espíritu de Wittgenstein, es decir, en la reintroducción *implícita* de las dualidades kantianas y, en concreto, en la reanimación del espectro (aparentemente exorcizado) de la cosa en sí. Este problema es especialmente aparente en lo que por otra parte es la versión más desarrollada y coherente de *Hinge Epistemology*: la propuesta por Annalisa Coliva (2015).

Coliva se limita a considerar aquellos presupuestos generalísimos tales como “Existe un mundo externo”, “Nuestras facultades son normalmente fiables” o “No somos víctimas de un engaño perceptivo y cognitivo masivo” que en las taxonomías canónicas de goznes se denominaban “proposiciones de tipo III”¹⁸ o “Über hinge Commitments”¹⁹, y a analizar su *función* dentro de las prácticas epistémicas cotidianas.

Lo que Coliva defiende es que los goznes hacen posible que nuestros *juicios perceptivos particulares* se encuentren justificados²⁰ o, lo que es igual, que se trata de *activadores* o *habilitadores* epistémicos de la experiencia. Lo que esto quiere decir es que nuestras experiencias perceptivas particulares, por ejemplo, la *apariencia visual* de que estoy escribiendo, carecen por sí mismas de *direccionalidad* epistémica (donde el “por sí mismas” no sólo se aplica de modo *discreto*, sino al orden general de la experiencia), y de que, por tanto, la experiencia por sí misma, y en la medida en que su contenido, incluso si es verídico, es compatible con el de las ilusiones, “no es suficiente para proporcionar una justificación revisable (*defeasible*) de las proposiciones empíricas ordinarias”²¹. El papel de los goznes es el de conferir *valor justificativo* (valor de uso) a la experiencia, carente en sí misma de valor de circulación alguno. Los goznes configuran el *sistema normativo* sin el que las prácticas epistémicas empíricas no podrían existir.

¹⁶ Ludwig WITTGENSTEIN, *On Certainty*, § 378.

¹⁷ Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical Remarks*, Oxford, Blackwell, 1975, V, § 47.

¹⁸ Crispin WRIGHT, “Wittgensteinian Certainties”, en Dennis McMANUS (ed.), *Wittgenstein and Scepticism*, London/New York, Routledge, 2004, pp. 22-55.

¹⁹ Duncan PRITCHARD, *Epistemic Angst. Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2016, p. 95.

²⁰ Annalisa COLIVA, *op.cit.*, p. 9.

²¹ *Ibid.*, p. 3.

Lo anterior equivale a equiparar los goznes (al menos funcionalmente) a las *categorías* kantianas, y a presentar lo que en todo menos en el nombre se corresponde a una *deducción trascendental de las categorías* (en este caso, *de los goznes*). Se trata, por tanto, de un argumento que *justifica* los goznes en la medida en que son *principios* o *presuposiciones necesarias* de nuestros juicios perceptivos particulares, juicios que, por su parte, no son otra cosa que *aplicaciones concretas* (empíricas) de *principios* o *compromisos universales y necesarios*. Ésta es la razón de que Coliva identifique al escéptico con el filósofo humeano, filósofo para quien nuestros juegos de lenguaje cognitivos pueden explicarse deflacionariamente apelando a reglas empíricas y a regularidades contingentes. De acuerdo con Coliva, suscribiendo una concepción *estrecha* de la racionalidad epistémica²², dicho filósofo perdería aquello que trata de explicar. Una concepción adecuada de la racionalidad es, por ello, una *concepción extendida* de la misma, que incluye tanto los juicios empíricos como sus condiciones universales y necesarias de posibilidad.

La teoría que Coliva presenta es intelectualmente atractiva y, además, ortodoxamente kantiana. Sin embargo, varios de sus aspectos generan dudas, tanto hermenéuticas como filosóficas. Primero, parece instaurar una dualidad entre la pasividad de la experiencia fenoménica y la actividad del juicio, y entre la materia y la forma cognitivas, abriendo así las puertas a una afectividad referencial que restituiría la cosa en sí en tanto que postulado necesario para la explicación de la materia dada en el conocimiento. En segundo lugar, suscribe la doctrina del *highest common factor*, lo que parece tanto apuntar a una versión peculiar de la doctrina del *extra epistémico* como invitar a concebir la diferencia entre los juicios del escéptico (pirrónico o humeano) y los juicios perceptivos ordinarios en términos de una *diferencia epistémica*, de *justificación* y *conocimiento*. Sin embargo, esto supone pasar por alto tanto el hecho de que el escepticismo que le interesa a Wittgenstein no es el de “una duda práctica”, sino el de “una duda *detrás* de la duda empírica”²³, como desatender al *escepticismo expresivo* que mencionamos anteriormente. Como veremos, la paridad epistémica entre el escéptico y el epistemólogo de goznes (en cuanto portavoz del hombre ordinario) indica que la diferencia que Wittgenstein intenta capturar es mucho más profunda que una diferencia de conocimiento, y que es una diferencia que toca la estructura misma de la *autoconciencia*.

El problema básico es, sin embargo, *metodológico*. Coliva adopta un punto de vista de *tercera persona* que considera a las prácticas epistémicas como *evidencia* del sistema normativo que se realiza en ellas. El problema es el de si los juicios perceptivos particulares son ejemplos de “seguimiento de reglas trascendentales” y el de si, consiguientemente, la caracterización correcta de

²² *Ibid.*, p. 11.

²³ Ludwig WITTGENSTEIN, *On Certainty*, § 19.

los goznes es la de reglas o normas que regulan nuestros juicios. Las insuperables dificultades escépticas a las que históricamente se enfrentó la deducción kantiana de las categorías podrían sugerir que los goznes, lejos de desempeñar una función epistémica, son condiciones y expresiones de autoconciencia.

Wittgenstein escribe:

Cualquier prueba, cualquier confirmación o refutación de una hipótesis se realiza dentro de un sistema. Y este sistema no es el punto de partida, más o menos arbitrario, más o menos dudoso, de todos nuestros argumentos: no, pertenece a la esencia de la argumentación. No es que el sistema sea el punto de partida, sino que es el elemento en el que los argumentos tienen vida²⁴.

Lo que me preocupa de una caracterización kantiana de los goznes de Wittgenstein podría resumirse diciendo que en dicha lectura el sistema, aunque no es arbitrario, se concibe como un *punto de partida*, y que la noción de *vida* es reemplazada por una conexión epistémica propia de sujetos de representación, es decir, de sujetos cuya relación consigo mismos y con su mundo es también (y exclusivamente) una relación representativa. La cuestión es, por tanto, la de si la *racionalidad reflexiva* es una competencia epistémica más entre otras, aunque se trate de una competencia de segundo orden; o, lo que es igual, la de si trata de un *instrumento dirigido al conocimiento*, y no, más bien, del *marco* que confiere significado a nuestras actuaciones epistémicas y al uso que hacemos de nuestras competencias.

En cualquier caso, la respuesta de Wittgenstein al escepticismo depende, además de la caracterización de los goznes, de cómo se interprete el *insight* de que los goznes, constituyendo nuestra forma de pensamiento, determinan nuestra visión del mundo. El problema ahora no es el de la confusión entre lo trascendental y lo empírico, sino el de si los compromisos-gozne se encuentran “colgando en el aire”; son principios que, en lugar de ser universales y necesarios de forma *absoluta*, lo son de forma *relativa* a la posibilidad de la experiencia (y de la práctica), con su forma conceptual determinable accidentalmente. Se trata de si Wittgenstein concordaría, bajo la etiqueta de *defactoísmo*²⁵, con la concepción finitista de la inteligibilidad de Kant, instaurando así una dualidad entre la *agencia en general* y la *agencia humana*. No hace falta decir que una versión, aunque tal vez muy mitigada, del escepticismo sobre las otras mentes podría desarrollarse a partir de la discontinuidad ahora entrevista.

En la próxima sección plantearé una serie de dudas respecto a la concepción epistémica de los goznes, y a la capacidad de estos para *determinar* nuestras

²⁴ *Ibid.*, 105.

²⁵ Robert FOGELIN, *Taking Wittgenstein at His Word. A Textual Study*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2009, p. 28.

creencias perceptivas particulares. En la última sección desarrollaré una visión alternativa que, al tiempo que evita los argumentos escépticos contra la deducción trascendental de los goznes, permite reconocer lo que el escéptico wittgensteiniano realmente plantea. Distinguiré también dos concepciones de la inteligibilidad, sugiriendo que una filosofía como la de Wittgenstein, *realista pero no empirista*, acepta una concepción que, a diferencia de la kantiana, *no es finitista*, pero que no por ello deja de comprometerse con la constitución *esencialmente finita de la conciencia*.

2. JUICIOS DE EXPERIENCIA Y OBJETIVIDAD

La posición de Coliva se construye a partir de dos enunciados nucleares: la tesis de que (i) la experiencia es *epistémicamente ciega* (y con “experiencia” no me refiero únicamente a esta apariencia particular, sino a la *totalidad posible de las apariencias*); y lo que de ella se deduce respecto a la racionalidad epistémica ordinaria, que (ii) la *justificación* es una *propiedad sobreviniente* de los juicios perceptivos concretos, y que estos adquieren en base a *presuposiciones últimas* epistémicamente independientes del orden de la experiencia cuya función es la de transformar las apariencias en *razones* y los fenómenos en *evidencias empíricas*.

Por una parte, estas tesis se hacen eco 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, verdad ésta última que debe presuponerse *de forma independiente*)²⁶. Se trata del reconocimiento wittgensteiniano del *agotamiento justificativo* y del *cierre sistemático* de las creencias empíricas, que, a su vez, es un modo de elucidación del recordatorio kantiano de la distinción categorial de lo trascendental y lo empírico y de la disparidad entre la *universalidad estricta* de los compromisos fundamentales y la *universalidad comparativa* de las regularidades *dentro* de la experiencia.

El aspecto realmente novedoso de la aproximación de Coliva es, sin embargo, otro. No se trata tan solo de que un *ascenso epistémico* desde lo empírico a lo trascendental sea imposible, es decir, de que, tal como hace Moore, sea lógicamente inadecuado responder al escéptico radical apelando a una creencia empírica (por muy justificada que ésta se encuentre), sino de que ni tan siquiera habría *creencias empíricas justificadas* (y prácticas epistémicas ordinarias) sin la presuposición de que los goznes son verdaderos. La imagen no es, como en el primer caso, la de un escéptico que *concuera con nuestros juicios empíricos* pero que no asiente a nuestras creencias fundamentales, sino

²⁶ Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, § 20.

la de un escéptico cuyos juicios particulares, precisamente por tratarse de un escéptico general, carecen de *validez objetiva* y no son evaluables (ni positiva ni negativamente) epistémicamente. Dicho escéptico se encuentra excluido *en virtud de lo que les falta a sus juicios* de la comunidad cognitiva humana. Sus juicios son, como mucho, “juicios de percepción” (subjetivos), y no “juicios de experiencia” (poseedores de estatus epistémico y que en su particularidad reclaman validez universal).

Consideremos, por ejemplo, mi juicio de que (*P*) *la mesa sobre la que escribo es roja*. Lo que, de acuerdo con este modelo, permitiría que una apariencia visual (*A*) *tal como si la mesa fuese roja* contase como *razón* a favor de mi juicio de que *P* (de modo que éste se encontrase justificado) sería la *presuposición fundamental H* de que *las apariencias tienden a corresponderse con la realidad*, presuposición formalmente equivalente a la asunción de que nuestras facultades son normalmente fiables o de que no somos víctimas de un engaño masivo.

Por un lado, se trata de una presuposición que no se fundamenta en la corrección de casos particulares, pues, tal como ya hemos señalado, su universalidad trasciende la acumulación inductiva de concordancias entre apariencias y realidad (en dicho supuesto nos encontraríamos ante un caso flagrante de justificación por *bootstrapping*). Además, la existencia de excepciones no invalida la presuposición general, que a lo que se limita es a señalar que nuestras creencias deben ser *masivamente verdaderas* para que de hecho podamos poseer creencias en un sentido estricto y objetivo del término. Ni se elimina, contra-intuitivamente, la existencia de ilusiones puntuales ni, por supuesto, se niega al completo que *factores intrínsecos a la experiencia* (por ejemplo, su orden y regularidad) puedan cumplir algún papel en el proceso justificativo (o en la cancelación de la justificación). Al fin y al cabo, la justificación que los goznes proporcionan es una “justificación revisable”, y se supone que “revisable” es “revisable de acuerdo con la *experiencia futura*”. Lo que sí se niega es que la apelación a la experiencia sea un *factor independiente de justificación*, un factor que pueda operar en abstracción de los goznes: si todas y cada una de mis experiencias visuales –pasadas, presente y futuras– fuesen tales como si la mesa es roja mi juicio se encontraría tan alejado de estar justificado como si contase con una única apariencia. Compete a los goznes, y sólo a los goznes, tender un puente entre apariencia y realidad, y, en consecuencia, inyectar la dimensión epistémica al ámbito de las apariencias.

El primer problema de la concepción anterior concierne a la *objetividad* que supuestamente los goznes confieren a nuestros juicios perceptivos particulares. Se trata de una *objetividad metafísica* en la medida en que, lejos de referirse (o, al menos, lejos de referirse únicamente) a la coherencia interna de la experiencia y a las condiciones que la hacen posible, consiste en la concordancia de esta última con algo que, si es realidad, lo es porque trasciende o va más allá de la experiencia en su totalidad y en sí misma. Las nociones que se emplean

de verdad, realidad y objetividad son, por tanto, las típicas del realismo metafísico, y el papel de los goznes es el de fijar una *vinculación a priori* entre dos áreas (experiencia y realidad) que son lógicamente independientes. Lo que guía esta imagen es, precisamente, la distinción entre los dos espacios que los goznes permiten transitar; autonomía que pone de manifiesto *la posibilidad misma* que motiva la teoría de goznes: la de que la totalidad de nuestra experiencia sea una *ilusión sistemática*. Que la experiencia sea por sí misma ciega –tesis sobre la que Coliva es enfática– no es otra cosa que el reconocimiento de esa posibilidad.

En mi opinión, la forma misma de plantear la cuestión –epistémicamente– es profundamente anti-wittgensteiniana. Es como si Coliva analizase las declaraciones cognitivas adoptando una *posición superior a la del juego de lenguaje ordinario*, posición que, además, proyecta a los usuarios lingüísticos, sobredimensionando los enunciados cotidianos epistémica y metafísicamente. Es curioso que sea el propio Wittgenstein quien, una y otra vez, desaliente enfoques de este tipo, recordándonos que los juicios cotidianos no admiten una interpretación metafísica y que, fuera del contexto práctico (o, lo que es lo mismo, que dentro de un contexto epistemológico dualista en el que la verdad es el extra epistémico cuya provisión compete a los goznes), las declaraciones cognitivas ordinarias adquieran una luz falsa²⁷.

Sin embargo, los goznes no se limitan a proporcionar objetividad (*objetividad trascendente*, tal como hemos indicado) a nuestros juicios particulares. Para la epistemología de goznes, también desempeñan un papel *unificador* respecto a la experiencia, haciendo posible que los juicios particulares expresen *conexiones universales y necesarias* entre las apariencias. Se trata de un segundo sentido de objetividad, de modo que nuestros juicios perceptivos sean objetivos no sólo porque sean *metafísicamente verdaderos*, sino también porque expresan *la naturaleza objetiva de nuestra experiencia*, la conexión *lógica*, y *no meramente subjetiva*, de nuestras percepciones²⁸.

Con esta segunda concepción de objetividad (a la que podríamos denominar, para diferenciarla de la *objetividad trascendente*, *objetividad trascendental*) hace su entrada el problema kantiano de la deducción trascendental de los goznes. Pienso que la distinción entre dos versiones, la primera *trascendente* y la segunda *inmanente*, la primera vinculada al realismo metafísico y la segunda al proyecto de establecer una *metafísica de la experiencia*, deja entrever una tensión interna, o, cuanto menos, una *ambigüedad sistemática* de la versión de *Hinge Epistemology* de Coliva. En cualquier caso, no me interesa explorar aquí los posibles conflictos dentro de la teoría. Mi pregunta es: ¿pueden ser

²⁷ *Ibid.*, § 447, § 554.

²⁸ Annalisa COLIVA, *op.cit.*, p. 12.

las prácticas epistémicas ordinarias el punto de partida para una deducción trascendental de los goznes, y estos, normas que regulan la práctica?

Lo primero que debe señalarse es que, con “conexión subjetiva”, a lo que Coliva se refiere es a la mera *regularidad empírica* de la experiencia, y al papel que ésta desempeña en la teoría empirista (humeana) del juicio. Lo que dicha teoría defiende es que nuestros juicios perceptivos se limitan a expresar reglas empíricas carentes de universalidad estricta, y, en consecuencia, que la experiencia deja *indeterminado ad infinitum* el *valor epistémico* del juicio, de forma que éste no pasa de ser más que una mera *hipótesis*, y, además, una hipótesis que jamás puede ser definitivamente confirmada.

Lo que, en oposición a lo anterior, Coliva sostiene es que, para que nuestros juicios empíricos se encuentren justificados, la conexión *entre* las apariencias que los justifican ha de ser mucho más *estable* (o mucho menos *fortuita*) que la que el empirismo defiende, y, además, que una conexión así (de tipo quasi-lógico, es decir, trascendental) es lo que recogen nuestras nociones cotidianas de verdad, de aseveración y de justificación. Obviamente, los goznes serían, de acuerdo con este punto de vista, el cemento que conectaría sistemáticamente las apariencias, y, por ello, el equivalente trascendental a, y el fundamento trascendental de, la *legalidad* de la experiencia. Sólo en este sentido podría decirse que los goznes son las condiciones de posibilidad de la justificación de los juicios.

De acuerdo con esta perspectiva, lo que expreso con el juicio de que *la mesa sobre la que escribo es roja* es la convicción de que, en las mismas condiciones, todas mis apariencias visuales serán concordantes, o, lo que es igual, lo que juzgo es que existe una *relación necesaria* entre mi posición perceptiva y el contenido de mi experiencia. Lo que la objetividad del juicio expresa es, por consiguiente, la *uniformidad de la experiencia* (o de la *naturaleza*), uniformidad que los goznes, si por una parte garantizan, por otra *codifican lingüísticamente*. Cuando en contextos ordinarios decimos que un juicio perceptivo se encuentra justificado o que es verdadero, a lo que apuntamos es a la *realización en el juicio particular de la regla que establece la uniformidad de la naturaleza*. Los goznes son a la vez las condiciones necesarias para la verdad del juicio y los determinables que, gracias a la mediación de la experiencia, adquieren *determinación empírica* (y, por lo tanto, uso y significatividad *real*) en los juicios perceptivos particulares. Los juicios de experiencia son, en definitiva, *juicios sintéticos a priori*. Y la deducción trascendental de los goznes no es más que la transición entre esa clase de juicios (la aplicación de reglas) y las reglas mismas.

Lo primero que podría decirse respecto al argumento previo es que, además de rozar la *trivialidad* (el argumento se limita a hacer explícito lo que ya se encontraría incluido en las nociones mismas de juicio perceptivo y

racionalidad epistémica), se basa en una *petición de principio*. Lo que la alternativa empirista sugiere es la posibilidad de una explicación deflacionaria de nuestras actividades judicativas, de acuerdo a la cual la regularidad limitada y contingente de la experiencia proporcionaría una *explicación escéptica* de nuestro lenguaje justificativo. Lo que sucede es que esta explicación alternativa no puede ser refutada apelando al *hecho* mismo que el humeano pone en duda: que nuestros juicios perceptivos son “juicios de experiencia”, es decir, juicios que expresan conexiones universales y necesarias entre las apariencias. Ése es el *datum* (lo dado) que Coliva da por supuesto, y que permite a su argumento desarrollarse mecánicamente. Pero también es, justamente, el dato que el empirista no reconoce. Por lo que la deducción trascendental no puede contar como un argumento ni a favor del dato inicial (que se presupone arbitrariamente) ni en contra de la explicación escéptica. El escéptico tiene derecho a preguntar: *Quid facti?* Y esta pregunta es demoledora en lo que se refiere a cualquier argumento trascendental.

En segundo lugar, cabría preguntarse cómo es posible que los goznes de tipo III, cuya universalidad es pareja a su carácter puramente *formal*, y que, por ello, *carecen de uso en el contexto de las prácticas epistémicas cotidianas* (por ejemplo, la existencia del mundo externo ni dice nada acerca de cómo sea ese mundo ni es capaz de prevenir una irregularidad futura en la naturaleza tal que cancelase el peso epistémico en una dirección específica de la experiencia pasada), pueden aplicarse y *determinar* juicios perceptivos particulares. Coliva proporciona una respuesta: su apariencia *formal* es engañosa; de lo que se trata es de *juicios materiales* acerca de la regularidad y la constancia de la naturaleza. Sin embargo, Wittgenstein deja claro que la presuposición del mundo externo es irrelevante tanto para determinar si mi experiencia actual es una *percepción* o una *ilusión* como para servirnos de guía en el supuesto de que un fenómeno inesperado contradijese nuestra experiencia pasada y nos viésemos obligados a reconsiderarla²⁹.

De hecho, una de las constantes de *Sobre la certeza* es la consideración de un *trastorno general de la naturaleza*³⁰ que, significativamente, pudiese, pese a su radicalidad, ser integrado en nuestro sistema de pensamiento, es decir, de una *anormalidad en el orden de las apariencias lógicamente compatible con la invulnerabilidad de los goznes*. Lo que esto sugiere es que para Wittgenstein los goznes no pueden ser *reglas que determinan nuestros juicios*, precisamente porque, siendo compatibles con cualquier curso que tomase la experiencia, no la predeterminan y, así, tampoco proporcionan una justificación *a priori* de los juicios. Que las apariencias tiendan a corresponderse con la realidad no prescribe nada respecto al orden de las apariencias. Tampoco el curso pasado de

²⁹ Ludwig WITTGENSTEIN, *On Certainty*, § 503.

³⁰ *Ibid.*, § 513, § 517.

la experiencia determina su curso futuro. Sin embargo, lo importante es que, pese a que nuestros juicios perceptivos son en cierto sentido *arbitrarios* (*e indeterminados*), las prácticas judicativas corrientes no parecen resentirse.

Wittgenstein escribe en *Zettel*:

Nos topamos aquí con un fenómeno sorprendente y característico de la investigación filosófica: podría decirse que la dificultad no consiste en encontrar la solución, sino más bien en reconocer como la solución lo que no parece otra cosa que sus preliminares. (...) Pienso que esto se encuentra relacionado con el hecho de que erróneamente esperamos una explicación. (...) La dificultad es aquí la dificultad de parar³¹.

La dificultad de Coliva es ésta: la de no poder detenerse. Busca razones y, señalando a los goznes, acaba dando una razón última que es *una razón de más*. ¿Una razón última, *para quién*? Para el escéptico. El problema es, como dijimos arriba, que el escéptico no pide más razones que las que todos tenemos, y que su duda no es una duda ni respecto a la práctica (que tiene cuidado de sí) ni dentro de la práctica. Es una duda *detrás* de la práctica. Pero una duda detrás de la práctica no es una duda cognitiva, que remita a una diferencia epistémica entre el escéptico y el hombre de sentido común. En resumen: el recordatorio wittgensteiniano de la distinción entre lo empírico y lo trascendental opera en *dos direcciones*. Ni son las evidencias empíricas las que justifican a los goznes ni, contra Coliva, son los goznes los que explican y justifican nuestros juicios empíricos.

Pero entonces, ¿para qué goznes?

3. AUTO-ALIENACIÓN ESCÉPTICA Y SUBJETIVIDAD FINITA

El problema consiste en que, si los goznes no cumplen función epistémica alguna, y además no son algo que pueda contar como razón para nuestras aseveraciones en contextos prácticos, entonces parecen tratarse de *formas vacías de pensamiento*, de piezas inútiles de la maquinaria cognitiva humana.

Sin embargo, este problema (que es realmente un *pseudoproblema*) sólo existe *para y en virtud de* la propia perspectiva epistémica (y, por lo tanto, de *tercera persona*) que la apelación a los goznes, lejos de posibilitar, nos invita a *trascender*; perspectiva que, correspondiéndose, en palabras de Wittgenstein, a una visión del mundo “como representación”³², transforma lo marginal –la relación representativa– en lo único real, y lo verdaderamente real –la actividad viva que, como tal, ni puede ser un *objeto dado* (un algo) ni puede, porque está

³¹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Zettel*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2007, § 314.

³² Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical Remarks*, V, § 47.

completamente a la vista³³, ser capturada representativamente– en lo *marginal* e *intrascendente*. Curiosamente, la concepción epistémica de los goznes, apuntando a que la relación con nuestras certezas fundamentales es exactamente la inversa a la que establece Wittgenstein³⁴ –una forma de *ver*, y no de *actuar* por nuestra parte–, coincide en sus presupuestos con la conclusión del escéptico, conclusión que, además, malinterpreta.

De hecho, podría considerarse la perspectiva epistémica como la *situación escéptica (de alienación) paradigmática*. Ésta es, precisamente, la idea motriz del *pirrónico* –quien, lejos de cuestionar las prácticas cognitivas cotidianas, se atiene a ellas, pero considerándolas *imperativos naturales* con los que no se compromete agencialmente–. *El pirrónico se acerca a sus juicios como si se tratase de los juicios de otro*, de modo que ni se los *auto-atribuye* ni se relaciona consigo mismo a través de dicha apropiación, alienándose de sí mismo por medio de su alienación del mundo, que no es *su* mundo. Por supuesto, lo que nos distinguiría del pirrónico (y, por ende, de la clase de relación que el epistemólogo establece) no sería cuestión de un *modo de acción*, sino de que la *acción tenga o no uso y significado en el sentido de estar o no anclada en la subjetividad*, y, por tanto, de que sea o no realmente *reconocida por mí como acción*. Este reconocimiento *no* puede ser, sin embargo, un *acto de descubrimiento*.

Una situación análoga a la del pirrónico se hace presente en el *escepticismo expresivo post-kantiano*, escepticismo cuya exposición más brillante (y más relevante para la hermenéutica wittgensteiniana) es la de Schopenhauer.

Schopenhauer describe la relación del sujeto kantiano de conocimiento con el mundo como una *relación de exterioridad*³⁵ en la que, pese a su ordenación objetiva, los fenómenos se presentan “como sucesión de imágenes extrañas y sin significado”³⁶ que configuran una “fantasmagoría”³⁷ de “jeroglíficos que no comprendemos”.³⁸ Para el sujeto de conocimiento el mundo se presenta, así, como un *objeto externo de experiencia*, accesible al entendimiento dentro del marco categorial, pero *internamente opaco*: un universo frío del que nos encontramos humanamente desvinculados. Obviamente, esta alienación respecto al mundo, es también (y sobre todo) *auto-alienación*: el sujeto tiene conciencia epistémica de sí en tanto que un objeto más de conocimiento en un mundo de objetos causalmente reglados pero esencialmente inaccesibles (o huecos), y, abstrayendo y reificando su facultad racional, identificándose únicamente con su capacidad cognitiva, se fragmenta y distancia de sí en un proceso donde el

³³ Compárese con Johann Gottlieb FICHTE, *op.cit.*, p. 128.

³⁴ Ludwig WITTGENSTEIN, *On Certainty*, § 204.

³⁵ Arthur SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke. Band II*, Mannheim: F. A. Brockhaus, 1988, § 17, p. 118.

³⁶ *Ibid.*, § 17, p. 113.

³⁷ *Ibid.*, § 17, p. 118.

³⁸ *Ibid.*, § 17, p. 115.

incremento de conciencia epistémica y el empobrecimiento en la intensidad y auto-absorción de la práctica y de la experiencia se corresponden. La relación cognitiva queda expresada en el símbolo (o fantasía) de un macro-mecanismo cognitivo inexpressivo, en el que, pese a su estatus epistémico, los juicios carecen de *auto-transparencia* (es decir, *no transparentan al sujeto*), y permanecen neutrales en lo que se refiere a la condición de éste como *agente inteligible*. Aquí, los juicios no pasan de ser meras *vocalizaciones*. Sin el *anclaje en un agente que se reconozca en ellos* no poseen ni tan siquiera *uso*.

Igual que la acción voluntaria no es una acción a la que un *evento* o *fenómeno* particular (el acto volitivo) diferencie de la acción involuntaria, la acción epistémica no es una acción que incluya a los goznes como un *componente más –el último–*. Los goznes no son para-fenómenos de los que cuelgan fenómenos. Lo que expresan es la *significatividad* de la actuación epistémica, el que el agente considera sus creencias como *propias* y sus compromisos como compromisos expresivos de los que se *responsabiliza*. Son, por ello, expresiones de *auto-integración*, *auto-comprensión*, y *auto-reconocimiento* (o de *reconocimiento del otro como agente responsable*).

Lo que, por el contrario, el escéptico hace es *auto-excluirse* de la comunidad cognitiva humana. Pero, en primer lugar, se trata de una auto-exclusión *voluntaria*. Y, además, de una auto-exclusión que no se basa en deficiencia cognitiva alguna. El escéptico renuncia a considerarse *agente, sujeto y humano*. Sus acciones ya no son reconocibles *por nosotros* como acciones. Pero no, como sucedería en el caso de una disparidad sistemática entre conducta y normatividad, porque sus respuestas epistémicas sean divergentes, sino porque rechaza *atribuírselas a sí mismo y devolverlas al plano de la auto-presentación reflexiva donde la distancia entre lo externo y lo interno desaparece*, y, por ello, porque rechaza atribuirse subjetividad y mente. Aquí, no hay conflicto (ni acuerdo) entre lo que la práctica del escéptico *evidencie* (o, mejor dicho, *pueda evidenciar*) y lo que (en tanto que *evidencia*) él *declare autoritativamente respecto a su práctica*. Más bien, es esta autoridad de primera persona lo que *presuponemos* para poder conferirle significado a sus acciones. Constatando que éstas no se encuentran ancladas en su autoconciencia, el escéptico niega (se niega) esa autoridad, y se transforma en un mero sujeto de representación, opaco para sí mismo y para sus intérpretes, en un *alien* lógico que sí ejemplifica una posibilidad humana: la posibilidad humana de negar lo humano. Sin autoconciencia no hay actividad epistémica. Por eso, la relación con los goznes no puede ser una relación representativa: *constitutivos de la subjetividad*, al distanciarse epistémicamente de ellos el escéptico –que, repito, no es un adversario externo, sino la representación de una opción *viva* para todos nosotros: la opción de la alienación– se divorcia de sí mismo.

En mi opinión, lo que Wittgenstein quiere subrayar es que el escepticismo expresa *cognitivamente* (y, así, de forma distorsionada) lo que, lejos de

tratarse de un problema de conocimiento, es un problema ético. O, mejor dicho, lo que no es un problema ético particular, sino la cuestión misma de la *posibilidad de la ética*. La cosa en sí es, por lo tanto, un *símbolo*: la forma que el pensamiento asume para representar exteriormente (como distancia entre realidad y apariencia) la escisión de sujeto y mundo, y la *libertad humana de optar por la heteronomía*.

La filosofía de Wittgenstein se caracteriza por hacer espacio a nuestra capacidad para *repudiar los compromisos expresivos de la razón humana, donde el área de la racionalidad es idéntica al área de lo ordinario*. Y, por consiguiente, se trata de una filosofía plenamente consciente tanto de que el reto escéptico, una vez identificamos sus raíces, *no puede ser domesticado teóricamente* como de que al comprometernos con nuestra racionalidad asumimos el *riesgo* de nuestras acciones y de aceptar su *irrevocabilidad*. No es de extrañar, por todo ello, que las investigaciones de Wittgenstein asuman un formato cíclico, en el que el pensamiento, lejos de avanzar, se vuelve una y otra vez sobre sí mismo, en un proyecto de reapropiación constante de los fundamentos que pone en juego tanto al entendimiento como a la voluntad. Tampoco debería extrañarnos la lucha de Wittgenstein con la cuestión de la inteligibilidad de su pensamiento para los demás, habida cuenta de que la puerta de acceso a su filosofía no consiste en algo que podamos ver, sino en algo que *debemos hacer (o dejar de hacer) por nuestra parte*. Para esa tarea en los límites del sentido nadie podrá sustituirnos. Contra ella se oponen la fuerza del hábito y la perversidad de una voluntad sumisa (la voluntad de alienación) que evoca en su auxilio a las ilusiones del entendimiento. La filosofía de Wittgenstein exige, como la de Descartes o la de Fichte, una voluntad heroica.

La última de estas ilusiones es, justamente, la que mencioné anteriormente bajo el rótulo de *defactoísmo*: la tesis finitista kantiana de la contingencia de nuestro pensamiento, concepción de acuerdo a la cual la autoconciencia humana es una forma más (posible) de autoconciencia.

Afortunadamente, dicha concepción no es imperativa. Al finitismo kantiano se opone un modelo de la inteligibilidad que es *infinetista*, no porque postule un eslabón último en la serie indefinida de razones que se presente como *principio epistémico autofundante* (lo que no dejaría de ser una variación posible de epistemología de goznes), sino porque, *incluyendo el mundo en la conciencia como su condición de posibilidad*, denuncia la imagen finitista como el producto de asumir un punto de vista *externo a la conciencia para describirla modalmente (y, por tanto, empíricamente)*. La cuestión de si las leyes de la autoconciencia humana son contingentes o necesarias sólo podría plantearse desde un espacio exterior a la autoconciencia. El problema es que ese espacio no es tan siquiera un espacio, pues todo espacio de pensamiento es un espacio *para* el pensamiento, un punto que nos devuelve una y otra vez la imagen del marco en el que se ubica.

Este recordatorio, como todos los recordatorios de Wittgenstein, permite desnudar al escepticismo de sus excusas intelectuales. No lo refuta, porque la tentación del escepticismo es la tentación humana de negación de lo humano. Pero lo desarma a nivel teórico, obligando al yo a afrontar la cuestión radical acerca del cuidado de sí.

Nuestros compromisos fundamentales expresan las *fricciones* de nuestro pensamiento, las *resistencias* a una lógica (o gramática) puramente formal. No se trata, sin embargo, de la codificación de las fricciones externas al pensamiento de la afectividad referencial y del “mito de lo dado”, sino del reconocimiento de *resistencias que constituyen a la autoconciencia misma, del mundo que el yo aperceptivo incluye esencialmente para ser un yo*. En otras palabras: la subjetividad trascendental es constitutivamente finita.

Wittgenstein sólo puede distanciarse de las dualidades kantianas en la medida en que es un filósofo post-kantiano. Y para los filósofos post-kantianos, igual que para Goethe, *en el principio fue la acción*³⁹.

Modesto Gómez-Alonso
Facultad de Humanidades
Universidad de La Laguna
Plaza del Rector D. José Carlos Alberto Bethencourt
Apartado 456. 38200 San Cristóbal de La Laguna
Santa Cruz de Tenerife, España.
mgomezal@ull.edu.es

³⁹ Ludwig WITTGENSTEIN, *On Certainty*, § 402.

