



DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

Tesina de Licenciatura en Filosofía

El concepto de certeza en los últimos escritos de
Wittgenstein. Un análisis de su estatus epistémico en
relación con la experiencia y la animalidad

Lucila María Figueroa Frumento

BAHÍA BLANCA

2019

ARGENTINA

Prefacio

Esta Tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciada en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Lucila María Figueroa Frumento, en la Orientación Lógica y Filosofía de la Ciencia, bajo la dirección de la Lic. María Ayelen Sánchez.

Agradecimientos

A mi abuela Yaya, que siempre me ayudó para que nunca me falte nada, y me acompañó desde mis primeros pasos hasta su último día.

A mis padres, Marcela y Carlos, por darme alas, por alentarme en cada sueño y por enseñarme todo aquello que es invaluable.

A mi tía Julia que fue mi gran apoyo material y emocional, por su infinita complicidad, por apostar por mí.

A mi familia postiza, Guillermina, Pablo y Marta, por hacerme sentir en casa, en las buenas y en las malas.

A mi directora, Ayelen Sánchez, que empezó siendo mi profesora y terminó siendo mi gran amiga y compañera de aventuras en el mundo de la filosofía.

A mis amigos que transitaban conmigo esta etapa increíble de mi vida, codo a codo, en el aula como compañeros, y en el día a día como hermanos.

A mi profesor, Rodrigo Moro, por su gran ayuda en esta última etapa y por la generosidad de brindarme oportunidades académicas transformadoras y a mis compañeros del grupo de investigación, por todo lo que aprendí junto a ellos.

A todos los que me acompañaron a lo largo de esta maravillosa carrera, haciendo lo que amo. Lo hice por mí, pero lo logré gracias a ustedes.

Índice

1. Introducción	1
2. Capítulo I: Wittgenstein y el concepto de certeza	4
2.1 Estructura y contenido de la obra	4
2.2 El problema del escepticismo	5
2.3 El problema del empirismo	6
2.4 Wittgenstein y la certeza como bisagra	8
2.5 Consideraciones acerca del estatus epistémico de la certeza	12
3. Capítulo II: La certeza desde una lectura fundacionalista	13
3.1 El fundacionalismo inefable	15
3.2 La certeza objetiva como creencia no proposicional	16
3.3 Certeza objetiva y certidumbres objetivas: estatus, caracterización y diferencias	16
3.3.1 Certeza objetiva como actitud doxástica: confianza ciega	17
3.4 La naturaleza de las bisagras	19
3.4.1 Fundacionalidad	20
3.4.2 Carácter no empírico	20
3.4.3 Inefabilidad	21
3.4.4 Enactividad	22
3.5 Certeza objetiva e intersubjetividad	23
3.6 Críticas al fundacionalismo	24
3.6.1 El fundacionalismo como lectura sustancial	24
3.6.2 El uso del término ‘fundamento’ en <i>On Certainty</i>	25
3.6.3 Bisagras: naturaleza no inferencial y animal	26
3.6.4 Fundacionalismo heterogéneo: universalidad, especificidad, independencia y adecuación	26
3.6.5 El Mito de lo Dado	29
4. Capítulo III: La certeza desde una lectura no fundacionalista	31
4.1 Escepticismo, naturalismo y argumentos trascendentales	31
4.1.1 Naturalismo social: las criptoproposiciones	33
4.1.2 Argumentos trascendentales: función relacional	35
4.2 Experiencia, conocimiento y mundo	37
4.3 Observaciones y críticas sobre la lectura no fundacionalista de Strawson	39
4.3.1 Strawson: aspectos coherentistas de su lectura de <i>On Certainty</i>	40
4.3.2 Crítica a la lectura coherentista de Strawson: el problema del relativismo del marco social	41
5. Capítulo IV: Una propuesta alternativa de <i>On Certainty</i> a partir del normativismo de John McDowell	45
5.1 Consideraciones iniciales sobre el universo discursivo de <i>On Certainty</i>	45
5.2 Experimentando el mundo: ansiedades ilusorias	45

5.3 Empirismo mínimo	48
5.3.1 Certeza y empirismo mínimo	50
5.4 Segunda naturaleza	52
5.4.1 Animalidad y segunda naturaleza	54
5.5 Consideraciones finales sobre el desafío escéptico según John McDowell	58
6. Conclusión	60
7. Bibliografía	63

1. Introducción

A lo largo de su vida Ludwig Wittgenstein ha dirigido su interés y sus reflexiones a las grandes incógnitas que tejen la historia del pensamiento filosófico, entre ellas, las más importantes fueron aquellas dirigidas a los problemas vinculados al lenguaje. Si bien nunca dejó de lado el eje de la praxis, la lógica y la semántica, en los últimos años de su vida sus preocupaciones filosóficas estuvieron dedicadas a cuestiones epistemológicas sobre todo en filosofía de la matemática y de la psicología. En este período podemos mencionar obras tales como *Remarks on Foundations of Mathematics* (1978) y *Zettel* (1967)¹. Aunque consideramos que una investigación pertinente de esta última etapa del filósofo debe tener en cuenta la lectura de este *corpus* en su totalidad, el interés de este trabajo estará puntualmente dirigido al concepto de certeza. Sobre esta temática Wittgenstein redactó una colección de notas personales que fueron publicadas de manera póstuma en una obra llamada *Sobre la certeza*², (*Über Gewissheit/On Certainty* 1969). El objetivo de aquellos apuntes es reconsiderar el debate entre el escepticismo y el empirismo acerca de la prueba del mundo externo: ¿Cómo es posible conocer lo que está fuera de nosotros? ¿Cómo resolver las dudas escépticas acerca de la existencia de los objetos materiales? ¿Cómo justificar el conocimiento en verdades ciertas e inmovibles?

La perspectiva sobre las certezas que ofrece Wittgenstein en esta obra han sido objeto de diversas interpretaciones. Puntualmente, en la literatura crítica el debate se da entre lecturas fundacionalistas y no fundacionalistas que buscan dar respuesta a la relación entre certezas y conocimientos. En el presente trabajo nuestro objetivo es cotejar estas lecturas con las ideas wittgenstorianas para evaluar su viabilidad. Nuestra hipótesis es que las lecturas no fundacionalistas le hacen una mayor justicia a la propuesta de Wittgenstein ya que se encuentran en consonancia con su espíritu general. Luego de analizar la lectura no fundacionalista de Strawson y las dificultades que se siguen de ella, defenderemos una aproximación no fundacionalista alternativa basada en el enfoque de John McDowell.

Las motivaciones de Wittgenstein para ofrecer una nueva perspectiva del asunto nacieron de un intercambio epistolar con Norman Malcolm y su posterior visita a los Estados

¹ De aquí en adelante utilizaremos las abreviaturas RFM y Z para referirnos a dichas obras.

² De aquí en adelante utilizaremos la abreviatura OC para referirnos a la obra, ya que trabajaremos con la versión del manuscrito traducida al inglés.

Unidos. Los diálogos sostenidos con Malcom contienen valoraciones sobre los argumentos de G.E. Moore en sus ensayos *A Defence of Common Sense* (1925) y *Proof of an External World* (1929). Dichos textos tienen como objetivo ofrecer una solución plausible a los problemas del escepticismo desde un abordaje meramente empírico. Lejos de pretender decantarse por una postura escéptica o realista, para Wittgenstein, la disputa sobre la prueba del mundo externo no puede resolverse en términos empíricos porque la pregunta no es empírica por naturaleza. La propuesta del filósofo aboga por un método de clarificación de ciertas nociones epistémicas, concretamente, los conceptos de conocimiento y certeza y la relación entre ambas. Aquella distinción entre conocimiento y certeza es esencial para señalar el sinsentido de las dudas escépticas. Donde Moore encuentra un argumento contundente para rebatir el escepticismo, Wittgenstein solo observa un problema que no es tal, que no existe ni es relevante a efectos prácticos.

Por lo tanto, la clave de bóveda de la última obra de Wittgenstein es el concepto de certeza. A diferencia del conocimiento, que se justifica a partir de la posibilidad de dar razones, la certeza no obtiene su fuerza de la justificación. La distinción entre certeza y conocimiento es que la primera es condición de posibilidad de la segunda. Es vano el intento de retrotraerse hasta el infinito para buscar una razón que sostenga a las certezas, porque ellas en realidad son la condición de posibilidad de toda actividad que implique justificación. La diferencia, por lo tanto, es de índole lógica y categórica y, lejos de resumirse en una abstracción metafísica, tiene su aspecto concreto: las certezas son aquellas prácticas que se instauran como normas de nuestras conductas sociales, aprendidas implícitamente.

El interés y la reflexión acerca del estatus epistémico de la certeza será la piedra angular del presente trabajo de investigación. Las diversas propuestas que forman parte de la literatura crítica de *On Certainty* se dividen en lecturas fundacionalistas y no fundacionalistas: las primeras conciben a la certeza como un fundamento que no forma parte de los juegos del lenguaje, sino que los sostiene ‘por fuera’ de ellos. Las segundas no plantean una relación fundacional entre certeza y conocimiento, sino que apelan a una estructura de red, donde la certeza se convierte en un nódulo temporal significativo en relación con otras certezas. Nuestra hipótesis es que ambas lecturas poseen valoraciones sobre las cuestiones epistémicas que no resultan válidas o son insuficientes en tanto interpretaciones de la propuesta inicial de Wittgenstein.

El aporte de nuestra investigación consistirá en proponer ciertos conceptos centrales de la filosofía normativista de McDowell como claves de una interpretación no fundacionalista sobre el concepto de certeza de Wittgenstein. En este marco normativista analizaremos el estatus epistémico de la certeza y su relación con la experiencia, así como también con el concepto de “animalidad”. En esta dirección, nuestra tesis principal es que conceptos centrales de su teoría como lo son el de empirismo mínimo y segunda naturaleza son pertinentes para realizar una lectura de *On Certainty* que sea superadora de las dificultades de los enfoques críticos que se discutirán aquí.

Para llevar a cabo los objetivos propuestos en la presente investigación, la exposición estará organizada en cuatro secciones principales. En el primer capítulo haremos una exposición detallada del contenido de OC, tomando como hilo conductor el carácter epistémico del concepto de certeza y sus aspectos relevantes. En el segundo capítulo nos ocuparemos de reconstruir y analizar la lectura fundacionista del concepto de certeza a partir del *fundacionalismo inefable* de Danièle Moyal-Sharrock. Luego desarrollaremos observaciones críticas señalando las razones por las que consideramos inviable dicha propuesta. En el tercer capítulo llevaremos a cabo una evaluación del concepto de certeza a partir de una interpretación no fundacionalista, concretamente, el *naturalismo social* de Peter Strawson. Nuestra consideración sobre su propuesta pretende mostrar que, si bien la lectura no fundacionalista es, en cierto punto, válida, sin embargo, el marco teórico de Strawson resulta insuficiente a la hora de dar cuenta de tales conceptos importantes de la filosofía wittgensteiniana. En el cuarto capítulo expondremos nuestro aporte a la investigación acerca de la certeza en Wittgenstein. Propondremos aquí al enfoque de McDowell como un marco teórico desde el cual realizar una lectura de sobre la certeza. La exposición se centrará en las nociones de “empirismo mínimo” y “segunda naturaleza”, ya que consideramos que son pertinentes para abordar el concepto wittgensteiniano de certeza. Argumentaremos que las ventajas de este enfoque están dadas por el hecho de que permite superar las dificultades de las lecturas anteriores, además de resultar consecuente con la tarea inicial que motivó al filósofo vienés, a saber, anular el desafío escéptico que cuestiona la relación epistémica entre el individuo y el mundo.

2. Capítulo I:

Wittgenstein y el concepto de certeza

On Certainty es una colección de notas personales que Wittgenstein escribió en los últimos años de su vida, entre 1949 y 1951, hasta dos días antes de su muerte. Este texto trata sobre problemáticas de tinte epistémico, vinculados al concepto de la certeza. Al tratarse de apuntes no corregidos, puede evidenciarse el carácter rudimentario y fragmentado de sus párrafos. Sin embargo, la edición póstuma realizada por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright en 1969 nos garantiza un mínimo de cohesión bastante satisfactorio para poder analizar la obra en su unidad temática.

En el presente capítulo haremos una exposición del contenido de la obra. A modo de introducción, comentaremos sus aspectos generales. Luego, nuestro objetivo constará de dos grandes partes: en la primera parte nos ocuparemos de señalar la problemática que da origen al texto, reponer el contexto de discusión y enumerar las críticas realizadas por Wittgenstein. En la segunda parte desarrollaremos la propuesta exclusiva del autor. Nos detendremos en aquellos conceptos relevantes para la investigación de este trabajo.

Existen discusiones sobre las tesis expuestas en este libro, de acuerdo a si establecen una continuidad argumental con sus obras anteriores (Ariso, 2012). Estas lecturas debaten la posible existencia de un ‘tercer Wittgenstein’ en cuanto a la oferta de un nuevo cuerpo teórico, contra otras lecturas que no adhieren a esta postura y vinculan la obra con el segundo período de su filosofía, principalmente con las *Investigaciones Filosóficas* (1988). No nos ocuparemos aquí de esta discusión por cuestiones de brevedad y relevancia con el tema que nos compete. Sí podemos mencionar, de acuerdo a lo que desarrollaremos en el capítulo final, que nuestra propuesta forma parte de las lecturas que incluyen a OC en el *corpus* teórico del segundo Wittgenstein.

2.1 Estructura y contenido de la obra

En 1949 Wittgenstein realiza una visita a Estados Unidos por invitación de Norman Malcom. La ocasión se transforma en la oportunidad de un intercambio de opiniones acerca del ensayo *Defense of Common Sense* de G. E. Moore (1972). La obra reviva el interés de Wittgenstein por los problemas del escepticismo. En aquellos artículos Moore intenta ofrecer argumentos concretos para evidenciar cómo podemos estar seguros de que ciertas

proposiciones son verdaderas. Las notas recopiladas en OC contienen todo lo que Wittgenstein escribió acerca de este tema.

El punto de partida de la obra ilumina los tres grandes bloques de su contenido: el problema del escepticismo sobre la existencia del mundo externo, la postura de G.E. Moore acerca de este reto, y la propuesta del propio Wittgenstein, que de algún modo busca superar el atolladero en el que se encuentran las posturas anteriores. Esto se anticipa, de manera escueta y sencilla, en el primer párrafo del texto: “If you do know that here is one hand, we'll grant you all the rest” (OC §1)

Esta oración puede generar tres inquietudes distintas, todas relacionadas a la noción de certeza: ¿Cómo sabemos que realmente estamos percibiendo una mano? (escepticismo); ¿cómo podemos probar que basta con saber que hay una mano para dar cuenta de la existencia de la realidad? (G. E. Moore); ¿realmente *sabemos* que hay una mano o simplemente lo damos por *cierto*? (Wittgenstein).

2.2 El problema del escepticismo

La primera pregunta corresponde al problema escéptico, que será el disparador y el estructurador de todo el contenido de la obra. El escepticismo es una postura que cuestiona la credulidad y la capacidad que tiene el sujeto para conocer efectivamente el mundo externo y afirmar con seguridad la existencia de sus contenidos y hechos. El argumento central del escepticismo, por excelencia, es la regresión al infinito: Cada vez que se cuestiona el fundamento de una aseveración y el interlocutor ofrece una razón pertinente, el escéptico siempre puede reformular la pregunta “¿por qué?” y así, obligarlo a retrotraerse a una razón anterior a la mencionada, repitiendo infinitamente el proceso. Además, el hecho de pretender validar nuestras creencias empíricas por medio de las reglas habituales de prueba y evidencia no satisface al escepticismo, que cuestiona esta metodología por tratarse de fuentes que considera engañosas y no confiables. Un ejemplo claro de este procedimiento es el famoso argumento *brain in a vat* (BIV), es decir, ser un cerebro flotando en una cubeta; podríamos ser un cerebro conectado a una computadora programada para estimularlo de la misma manera que los cerebros normales se estimulan cuando perciben las cosas de una manera normal, sin tener manera de establecer un criterio que nos permita saber si se trata de uno u el otro caso (Salvatore, 2018).

Bien podemos combatir el escepticismo declarando la necesidad de que existan criterios válidos de plausibilidad y presunción, evitando así la parálisis cognitiva. Si no establecemos estándares de aquello a lo que nos es posible acceder a través de lo cognitivo no podríamos, en definitiva, conocer nada en absoluto. Pero la metodología del escéptico cala tan hondo en su incredulidad que cuestiona por qué deberíamos aceptar ciertos criterios de justificación y no otros, alegando que no tenemos posibilidad de saber si éstos son los indicados.

Las exigencias del escepticismo se convierten en una suerte de demanda hiperbólica donde ningún criterio satisface su postura y, así, se vuelve imposible toda justificación. Tejedor Palau (1996) sugiere que esta manera de proceder obliga al interlocutor del escepticismo a aceptar, casi sin querer, que el contexto cotidiano en donde desempeñamos nuestras prácticas sociales es, a priori, insatisfactorio para establecer cualquier criterio epistémico que nos asegure la cognición del mundo externo y su existencia. Si ponemos el contexto cotidiano en una suerte de *epojé* que separa los meros datos de los sentidos (*sense data*) de lo que consideramos efectivamente el mundo, el escéptico triunfa en su argumento. A partir de esta escisión, la única manera de comprobar si realmente las cosas se dan como las concebimos en la cotidianeidad sería intentar ir más allá de los sentidos, desde una perspectiva totalmente externa. Al demostrar con tal escisión que esta perspectiva es inalcanzable, el escéptico concluye que no existe razón alguna para creer que exista tal realidad, nunca podremos estar seguros de ello.

La postura escéptica nos lleva de a poco a rechazar cualquier criterio que parezca satisfacer la demanda de razones para creer en un mundo externo a tal punto que nos obliga, incluso, a declarar totalmente inválido el campo de lo cotidiano. Sin embargo, el problema con las afirmaciones escépticas es que asume que, de hecho, existe una escisión entre lo que nosotros percibimos y el mundo existente. ¿Por qué deberíamos suponer que es válido asumir que existe tal brecha? Parecería que estamos poniendo en juego un movimiento que carece de sentido. Tanto Moore como Wittgenstein señalan que es dentro del contexto cotidiano donde se tiene que disputar la validez del mundo externo. Prescindir de él es un error.

2.3 El problema del empirismo

La segunda pregunta correspondería a la postura de G. E. Moore (Scotto, 2012; Tejedor Palau, 1996). Al cuestionar cómo podemos probar que basta con saber que hay una

mano para dar cuenta de la existencia de la realidad, lo primero que vuelve a introducir en el debate es aquello que el escéptico quita de su ecuación: el contexto cotidiano. Esto implica que, para Moore, no solamente no somos nosotros los que tenemos que abogar por la pertinencia del contexto diario y de nuestras creencias, sino que el escéptico es quien tiene que demostrar por qué debemos prescindir de ello. Además, el alejamiento del escéptico invalida su propia postura: ya que no podemos ir más allá de nuestros sentidos para demostrar que existan los objetos reales, esto tampoco podría probar por qué estos objetos no se corresponden con aquello que percibimos. Una postura externalista no puede probar que exista un mundo, así como tampoco puede probar que no existe (Tejedor Palau, 1996, p. 290).

El hecho de que *On Certainty* comience con la figura de la mano alude a la famosa prueba mooreana de la existencia de la realidad. Esto se encuentra en los dos textos principales que tratan esta problemática, *Proof of an external world* (1925) y *Defense of the common sense* (1939)³. Para Moore, bastaba con agitar las manos para demostrar que existía un mundo externo. La expresión de la experiencia en bruto era condición suficiente para que podamos sostener el resto de nuestras premisas referidas a los objetos externos. Es decir, el estatus epistémico de nuestras certezas depende del carácter empírico de las mismas.

Moore enumera una serie de proposiciones que él afirmaba ‘saber’ y que todos, junto con él, sabemos (OC §93, §100): que la tierra existe desde hace millones de años, que existe un cuerpo humano vivo, que nunca se alejó de la superficie de la tierra, etc. En resumen, para afirmar la existencia de la realidad, había que recurrir al sentido común, es decir, a todas aquellas proposiciones contingentes que conformaban el conocimiento que todos tenemos acerca del mundo en el que vivimos. Pero la postura de Moore presenta problemas ineludibles. En primer lugar, no llega a explicar por qué el contexto cotidiano posee, *a priori*, más legitimidad que la *epojé* realizada por el escéptico. En segundo lugar, esa legitimidad resulta insuficiente desde el inicio, ya que el error principal es que Moore aborda el reto escéptico como si la naturaleza del debate fuese exclusivamente empírica. Veremos que los métodos empíricos no poseen utilidad en este tipo de disputa. Los desacuerdos empíricos se resuelven únicamente cuando podemos aportar más información de la misma índole para

³En este trabajo se ha utilizado la versión en castellano de Carlos Solís, Moore, G. E. (1972), *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid: Taurus.

disipar la duda. Por ejemplo, si en medio de la niebla no estoy seguro de ver un auto o una persona, la manera de esclarecer el problema es aportar más datos de los sentidos, en este caso, acercarse más al objeto para verlo más de cerca y confirmar, finalmente, de qué objeto se trataba.

El problema con el enfoque de Moore es que no importa cuanta información sensorial reúna, ya que para estar seguro de lo que dice tiene que poder ir más allá de los sentidos, hecho imposible señalado por el escéptico. Más aún, la cadena de razones o de información empírica añadida a nuestro sentido común no puede retrotraerse *ad infinitum*. Debe existir, entonces, un criterio categórico que determine dónde se detiene la cadena de razones (§450). Como ya hemos dicho, no puede tratarse de un criterio puramente empírico, pues aquellas cosas que señala Moore como proposiciones mundanas que todos conocemos, no pertenecen al dominio público porque las conocemos, incluso Wittgenstein señala la dificultad de encontrar el origen de ese sentido común (OC §84).

En conclusión, ambas posturas son inviables porque que no podemos sortear el dilema recurriendo a soluciones de carácter empírico. Tanto Moore como el escéptico malinterpretan la naturaleza de la duda, del conocimiento y de la certeza. Una tercera postura considera que para poder evaluar el estatus epistémico de nuestras aseveraciones y, por consiguiente, para poder superar el reto escéptico debemos optar por una metodología que no dependa de la experiencia. En lugar de intentar responderle al escéptico dentro de sus propias condiciones, la tarea consistiría en iluminar que la prueba existencia del mundo externo a través de parámetros empíricos (información sensorial, conocimiento) es una tarea sin sentido. Ésta será la estrategia de Wittgenstein.

2.4 Wittgenstein y la certeza como bisagra

La postura de Wittgenstein frente al problema que surge entre el reto escéptico y la solución de Moore, se resume en su postura denominada “Tesis mínima de las proposiciones bisagra” (*minimal hinge proposition thesis*) (Pritchard, 2005). A continuación, ofreceremos una lectura acotada de esta tesis:

Wittgenstein coincide con Moore en que es en el lenguaje cotidiano donde debe presentarse batalla para el reto escéptico. A Wittgenstein le interesan las proposiciones enumeradas por Moore, mas no en el sentido en que Moore las utiliza. No sólo creía que era un error pensar que aquellas afirmaciones eran suficientes para dar cuenta del mundo externo,

sino que además era una equivocación atribuirse el conocimiento de las mismas. Decir que ‘se sabe’ que la tierra existió hace millones de años no es algo falso, simplemente carece de significación, es un uso incorrecto de la palabra “saber” (OC §6, §488). Por consiguiente, existe una diferencia de tipo categórica entre lo que denominamos certeza y lo que denominamos conocimiento. Lo que debemos evaluar de las afirmaciones mooreanas no es tanto su contenido como su rol gramatical y lógico, no dejarnos engañar por su apariencia empírica (OC §20, §136-138). Todas estas afirmaciones no se conocen, sino que las damos por ciertas porque constituyen el marco de referencia de todos nuestros juegos del lenguaje. Esto es posible porque existe una división entre lo que se considera certeza objetiva y certeza subjetiva (OC §194): La primera clase tiene la función anteriormente mencionada de actuar como la estructura referencial. La segunda es el ejercicio de efectivo de la certeza objetiva, en un intento del individuo de ofrecer evidencia y persuadir a los demás (Santibáñez Yáñez, 2011). A partir de esta distinción Wittgenstein toma las proposiciones mooreanas como certezas de tipo objetivas y las denomina “proposiciones bisagra” (*hinge propositions*) (OC §343) y son la expresión de nuestras certezas en el lenguaje.

Las proposiciones bisagra poseen ciertas características distintivas, tales como ser arracionales, indubitables y ajenas a la posibilidad del error. A continuación, explicaremos brevemente en qué consiste cada una de estas características.

En primer lugar, podemos mencionar que las proposiciones bisagra son arracionales (OC §243, §307): Lo que hace que una proposición se constituya como certeza no se debe a que posee un grado superior de evidencia empírica. Si decimos que P es cierto y a continuación brindamos las razones por las que P es cierto, siempre podemos encontrar otra razón más para apoyar la evidencia de que P es cierto. No podemos retrotraer nuestras razones al infinito porque eventualmente pasan a formar parte de un sinsentido. No tenemos la certeza de que tenemos dos manos porque comprobamos con la vista o agitándolas de que todavía siguen ahí. Estamos seguros que tenemos dos manos porque, en circunstancias normales, la evidencia empírica se vuelve irrelevante. El hecho de estar seguros de tener dos manos es por norma, lo que debemos hacer, para que ‘tener manos’ sea condición de posibilidad de todas las posibles acciones que podamos llevar a cabo en los juegos del lenguaje que implican ‘tener dos manos’. En definitiva, lo que hace que P sea cierto es la función lógica que ocupa en el lenguaje, esto es, la de constituirse como el marco que delimita qué tiene sentido decir

a partir de ella. Esto la deja al margen de lo racional, es decir, al no estar sometidas al juego de dar y pedir razones, las certezas se vuelven arracionales.

En segundo lugar, la duda deja de tener sentido en un punto de nuestras investigaciones. Para poder dudar, debemos dar algo por cierto (OC §115, §354). Siguiendo la línea cartesiana, Wittgenstein asevera que podemos dudar de algo, pero no podemos dudar de todo. Nuestras dudas también pertenecen a un sistema de referencia (OC §126, §232). Por eso, las proposiciones bisagras no solamente son arracionales e infundadas, sino también indubitables. Dudar de ellas es lógicamente imposible.

En tercer lugar, las proposiciones bisagras no son susceptibles al error (OC §54, §367). Las proposiciones empíricas están sujetas a equivocaciones, pero las proposiciones bisagras no tienen valor de verdad. Cuando queremos aplicar un criterio de corrección a una proposición también desembocamos en un sinsentido. Wittgenstein establece una diferencia entre lo que puede ser considerado error y lo que simplemente es un acto de locura.

Por lo tanto, al ser estas proposiciones arracionales, indubitables y no estar sujetas a error, la imagen emergente es una en que nuestras evaluaciones racionales son estrictamente locales: tienen lugar alrededor y en relación a compromisos fundamentales que establecen la condición de posibilidad del juego de la duda, del juego de dar y pedir razones y del juego del error sin ellas verse sometidas a este tipo de acciones. La imagen metafórica más recurrente, que incluso es la que denomina a estas proposiciones, es la de las bisagras de una puerta: “We just can't investigate everything, and for that reason we are forced to rest content with assumption. If I want the door to turn, the hinges must stay put” (OC §343).

Las afirmaciones mooreanas deben tomarse, entonces, como proposiciones bisagra. Wittgenstein señala que el error de Moore es el de afirmar que las conoce, sino que ellas se mantienen firmes, son inmediatas. Esto es así por dos razones: la primera la mencionamos anteriormente, las proposiciones bisagras están al margen de las acciones de los juegos del lenguaje. La segunda, es que esas proposiciones se sostienen en nuestras certezas de manera inmediata debido al carácter práctico y social de las mismas. Esto lo explicaremos a continuación.

A partir de determinar la naturaleza de las proposiciones bisagra, podemos preguntarnos: Si hay una diferencia categórica entre certeza y conocimiento, ¿qué son, en definitiva, las certezas?, ¿cuál es su estatus epistémico?, ¿cómo las adquirimos? A lo largo

de la obra, Wittgenstein define a la certeza en varias oportunidades: es un *tono* en el que se constata cómo son las cosas (OC §30), una decisión con una finalidad práctica (OC §49), proposiciones lógicas que describen una situación conceptual (OC §51), un principio de acción (OC §87), una forma de vida (OC §358), algo *animal* (OC §359), una manifestación inmediata (OC §510). Lo que tienen en común todas estas maneras de concebir a la certeza es su carácter práctico, inmediato y adquirido. Las certezas son, en definitiva, prácticas sociales implícitas (OC §152, §156, §161), adquiridas en la misma acción de llevarlas a cabo: se asimilan en el hacer (OC §476).

Pero el hecho de que las certezas sean prácticas no significa que sean un conglomerado de acciones caóticas y azarosas. Son normas sociales implícitas, es decir, aprendemos a llevar a cabo conductas regladas que nos inculcan desde la niñez y asimilamos sin cuestionar su legitimidad ni exigir razones explícitas (OC §310, §315). El carácter implícito de esas normas sociales es lo que nos prepara para introducirnos, posteriormente, en los diversos juegos del lenguaje (Cardona, 2011, p. 77). La duda es pertinente solo cuando se han dado estas condiciones (OC §354). Las certezas no son solamente la garantía de poder construir una dimensión epistémica contundente, sino que además ese proyecto es posible dado que nos comportamos a partir de una imagen del mundo determinada, un conglomerado de acciones y proposiciones que pertenecen al común de una sociedad y son de dominio público. Wittgenstein denomina a esto con la palabra alemana *Weltbild* (OC §209). Es nuestra imagen del mundo la que funciona como armazón y sostén de nuestro sistema de referencias. Nuestras certezas no son un concepto simplemente dado, sino socialmente heredado (OC §288, §374). Por eso, la cuestión no está en si la validez del contexto habitual puede o no depender de la evidencia empírica. Las certezas se constituyen lógicamente como la condición de posibilidad para poder llevar a cabo los juegos del lenguaje, es decir, que tenemos que asumirlas como el criterio de referencia para determinar cuáles son los movimientos posibles (correctos e incorrectos) dentro de una determinada acción socialmente compartida.

Además de describir el proceso de adquisición de nuestras certezas, Wittgenstein explica el proceso de cómo las proposiciones empíricas se convierten en certezas. Estas proposiciones van dejándose de lado, sin someterse a discusión hasta que la relevancia de su papel no proviene de su contenido material, sino de su contenido formal. Las proposiciones

que quedan al margen de lo empírico le dan forma a lo empírico, siendo el criterio de delimitación de lo racional (OC §151). Wittgenstein menciona este aspecto de las certezas recurriendo a ciertas imágenes metafóricas: las certezas son como el lecho del río (OC §99), el eje en torno al cual gira un cuerpo (OC §152), el andamiaje de todas nuestras consideraciones (OC §211), el fundamento que sostiene al edificio (OC §248), etc.

En resumen, las certezas son aquellas acciones que aprendemos de manera implícita, dadas por un trasfondo cultural determinado. Dentro de nuestro lenguaje establecen el límite lógico que habilita el uso del resto de nuestras proposiciones en el espacio de las razones. Esto es posible porque existe una diferencia categórica entre las proposiciones bisagras, indubitables, arracionales, incorregibles, y las proposiciones empíricas, sujetas al error, susceptibles de ponerse en duda, racionalmente fundadas. De no ser así, toda nuestra estructura racional se vería sometida a una suerte de parálisis cognitiva. En cierto modo, nada podríamos llevar a cabo, dado que se vería comprometido el núcleo radical de nuestras formas de vida.

2.5 Consideraciones acerca del estatus epistémico de la certeza

Antes de finalizar este capítulo, es necesario considerar ciertas problemáticas observadas en esta lectura mínima. Un hecho importante a señalar es de qué manera la propuesta de Wittgenstein puede, de hecho, superar el reto escéptico sin ser ella misma una especie de escepticismo disfrazado. Más allá de las irrelevancias del planteo de Moore, o el sinsentido de dudar *ad infinitum*, todavía lo que se juega de fondo es el concepto de certeza: que todo apoyo racional se lleve a cabo en relación a un entramado de certezas irresolubles, ¿no es otra forma de escepticismo?

Esto se vincula directamente con el problema de cómo concebir a las certezas dentro de nuestra estructura epistémica. Pues se tratan de acciones que, tomadas en conjunto, actúan a la manera de “soporte racional” pero, al mismo tiempo, siendo ellas mismas algo infundado. Lo que se juega aquí es cómo pueden actuar como el armazón de nuestro conocimiento, cómo pueden adquirir su estatus epistémico sin estar sometidas a evaluaciones empíricas y epistémicas. ¿Debemos tomarlas, entonces, como un fundamento de todo el sistema o como algo infundado con la propiedad emergente de ser una especie de correlato coherente? Las lecturas fundacionalistas conciben a las certezas dentro de la primera opción, mientras que las lecturas anti-fundacionalistas apuestan por la segunda opción. El siguiente capítulo tratará

sobre una lectura fundacionalista paradigmática, mientras que en el capítulo 3 expondremos una lectura anti-fundacionalista, también paradigmática. La elección de las mismas responde que reúnen de manera clara y concisa los elementos principales de ambas posturas, fundacionalista y anti-fundacionalista, ya que por motivos de extensión del trabajo no podríamos detenernos con exhaustividad en las distintas variantes que se desprenden de ambas lecturas generales.

3. Capítulo II:

La certeza desde una lectura fundacionalista

En el capítulo anterior mencionamos que existe una lectura del estatus epistémico de la certeza que construye su interpretación a partir de concepciones de corte fundacionalista. Antes de empezar a profundizar en dicha lectura, comenzaremos por definir de manera más precisa en qué consiste el fundacionalismo. A modo general, esta postura defiende la idea de que nuestro conocimiento se divide en dos grandes grupos: por un lado, tenemos conocimientos que son básicos o fundamentales y por otro lado tenemos conocimientos que se apoyan en los primeros. Los del primer grupo se consideran piezas inderivables de nuestro conocimiento, es decir, no necesitan del apoyo de otros, sino que son algo infundado o no-inferencial. Los del segundo grupo constituyen la superestructura que se sostiene a partir de los conocimientos básicos, y son fundamentados o inferidos de ellos, pero no viceversa (Dancy, 1993, p. 71). *Grosso modo*, podemos dividir al fundacionalismo en homogéneo y heterogéneo de acuerdo a un criterio categorial: el fundacionalismo homogéneo o clásico sostiene que tanto el conocimiento básico como el conocimiento no-básico, que depende del primero, pertenecen a la misma categoría. El fundacionalismo heterogéneo es una postura más peculiar, defendida por Avrum Stroll (1994)⁴, donde la certeza mantiene una relación fundacional con el conocimiento pero son categorialmente distintos. Este tipo de fundacionalismo es el único posible de aplicar al concepto de certeza de Wittgenstein. En más de un párrafo de OC, el filósofo se encarga de establecer una distinción categórica entre certeza y conocimiento (OC §308). Las certezas no pueden conocerse. Actúan como fundamento de los juegos del lenguaje aun estando por fuera de ellos. Dejamos de lado, entonces, todo posible acercamiento de la filosofía de Wittgenstein a un fundacionalismo homogéneo por ser esencialmente incompatible con su propuesta inicial (Stroll, 1994, pp. 141–144). Dentro del fundacionalismo heterogéneo existe una variante denominada *fundacionalismo inefable*,⁵ defendida por Danièle Moyal-Sharrock (2004, 2005, 2015). Esta lectura particular defiende que las certezas son creencias no-proposicionales que no requieren justificación. Se instauran como el fundamento de toda nuestra estructura de conocimiento a

⁴Por cuestiones de extensión, no nos detendremos en el análisis de esta postura. Para la profundización de su lectura ver Stroll (1994).

⁵El término fue tomado de Cardona (2011).

causa de su naturaleza animal: inmediata, enactiva e inefable (Orlowicz, 2017, p. 53). A continuación, desarrollaremos esta postura *in extenso*. Creemos que este tipo particular de fundacionalismo respeta los preceptos básicos de la heterogeneidad, expuesta por Stroll, pero supera las dificultades que los críticos le han apuntado al autor (ver Williams, 2005). Así, la lectura de Moyal-Sharrock se convierte en una lectura más eficiente a los propósitos de la interpretación fundacionalista, y responde a los intereses particulares de esta investigación. Se sitúa en una dimensión normativa para ofrecer un análisis de la certeza en términos pragmáticos, pero demarcándose de aquellas variantes pragmatistas que apuntan a un mero convencionalismo, o que quedan, según la autora, por dentro de una exclusividad lingüística tales como Richard Rorty, John McDowell y Michael Williams. El carácter de inefabilidad le concede a su perspectiva una apreciación de la certeza en términos fenomenológicos, por ello, el siguiente análisis se realizará teniendo en cuenta ese aspecto particular de su propuesta.

3.1 El fundacionalismo inefable

El fundacionalismo de Moyal-Sharrock pretende ofrecer una propuesta pragmática donde lo que estructura nuestro sistema de conocimiento descansa exclusivamente en nuestras acciones más básicas, esto es, considerar lo primitivo como el “principio” de acción de nuestros pensamientos y conductas (Moyal-Sharrock, 2004, pp. 6–7; Santibáñez Yáñez, 2011). Aquello que la autora sostiene como el fundamento primitivo alude a lo que Wittgenstein denomina el carácter “animal” de la certeza (OC §359). La expresión verbal de esas certezas son las “bisagras” a las cuales nosotros le atribuimos incorrectamente un carácter proposicional, cuando en realidad son términos no-proposicionales que suceden de modo exclusivo en la acción. Nuestras creencias básicas sostienen a nuestras creencias no básicas, no como creencias proposicionales a otras creencias proposicionales, sino como reglas gramaticales a creencias proposicionales. Por ejemplo, cuando los niños son iniciados en las prácticas comunes de una sociedad, primero aprenden de manera implícita los distintos comportamientos que guardan relación con un objeto determinado: "Children do not learn that books exist, that armchairs exist, etc., etc. they learn to fetch books, sit in armchairs, etc., etc." (OC §476). En el caso de estos comportamientos básicos e inmediatos, la inferencia y la proposicionalidad quedan ausentes o resultan inútiles a nivel pragmático. Su articulación verbal posee únicamente propósitos heurísticos y su análisis conceptual cumple la función

de reglas de gramática injustificables. Es decir, ponemos en palabras aquellas certezas en circunstancias puntuales, para realizar un análisis filosófico o a modo de instrucción.

Otro ejemplo claro es el caso de la proposición “tengo un cuerpo”: si tomamos esta creencia como una proposición bisagra podemos ponerla en palabras sin problemas, pero en su contenido no existe nada particular que nos indique que se trata de una bisagra. Lo que permite que le otorguemos esa categoría es la confianza de que tengo un cuerpo. Esa confianza no es algo de lo que seamos conscientes, sino que es la ausencia de duda lo que manifiesta la creencia de que tenemos un cuerpo, es decir, opera por *default*. Se exhibe en todos los comportamientos que se desarrollan alrededor de esa creencia (estirarme para alcanzar algo con mis brazos, vestirme todos los días, mencionar ciertos aspectos como “me duele el cuello”). Además, Moyal-Sharrock insiste en que estas acciones primitivas de confianza no presentan diferencia con el resto de los animales, es decir, no podemos distinguir entre la creencia humana de que tenemos un cuerpo, y la creencia del león de que tiene un cuerpo (Orlowicz, 2017, p. 47). La naturaleza irreflexiva y animal de nuestras certezas tiende un puente imperceptible en donde se cree que existe una grieta entre pensamiento y acción (Moyal-Sharrock, 2004, p. 10). Según la autora, no podemos dividir de manera tajante lo humano de lo natural, o la forma de lo que nos es dado. Nuestra comunidad está estructurada en una visión del mundo que es tanto nuestra como de la naturaleza, tanto en forma como en fundamento. Nuestro lenguaje y nuestras convenciones están enraizados y representados en un contexto natural. Para volver a los fundamentos de nuestra cultura, de nuestros pensamientos y nuestro lenguaje, debemos retrotraernos a nuestra vida.

3.2 La certeza objetiva como creencia no-proposicional

La construcción del argumento de Moyal-Sharrock parte de una inquietud concreta: ¿De qué manera las certezas se constituyen como el fundamento de nuestro conocimiento? Para poder responder a este planteo es necesario analizar el concepto de certeza objetiva.

Anteriormente dijimos que podemos dividir las certezas entre subjetivas y objetivas, y que éstas últimas son las que implican una necesidad lógica, es decir, determinan los casos donde el error es lógicamente imposible (OC §8, §42). Moyal-Sharrock adhiere a esta división y señala que la necesidad lógica refiere puntualmente a la diferencia categorial entre certeza y conocimiento, porque la certeza objetiva es infundada, lógica y no-epistémica (Ibid.

2004, p. 16). Si bien el conocimiento posee objetividad, ésta le viene dada por justificación. Pero la objetividad de la certeza le viene dada por ser indubitable lógicamente, no racionalmente (OC §59). La certeza no está comprometida con el juego de dar y pedir razones. Lo que importa en ese caso es la función que ocupa en la estructura: “a non epistemic belief, not a knowable one” (Moyal-Sharrock, 2004, p. 26). Según Moyal-Sharrock, en el fondo de todas nuestras creencias proposicionales se encuentra una certeza que las fundamenta. Pero, a su vez, esa certeza no puede ser fundamentada en sí, ni poseer valor de verdad, aunque deba ser comparable a nuestras creencias si lo que pretende es interactuar con ellas. La articulación entre certeza y creencia debe desarrollarse como un *continuum* en donde la certeza objetiva se ubique al principio como un aspecto de nuestra animalidad. Ese punto de partida instintivo es consecuente con la posterior formación y división de nuestras numerosas creencias, y esto es posible porque la certeza se constituye como objetiva debido a su naturaleza no-proposicional.

A lo largo de OC es recurrente mencionar el carácter de mutabilidad que poseen algunas de nuestras proposiciones (OC §95, §96, §231). Esto señala la probabilidad de que nos dejemos llevar por la tentación de tratar a algo como proposición solamente porque tiene la apariencia de una: “I am inclined to believe that not everything that has the form of an empirical proposition is one” (OC §308). Las proposiciones empíricas suelen tener una “apariencia engañosa” pero una vez que es posible aislarlas del flujo de la experiencia se convierten en normas de descripción (OC §167, §321), es decir, pasan a constituirse como reglas gramaticales con funciones regulativas. El hecho de que podamos atribuirle un carácter no proposicional se debe a que no son candidatos a la duda, verificación o falsificación (Moyal-Sharrock, 2004, pp. 126–127). Su naturaleza se torna similar a las proposiciones matemáticas, ya que adquieren un nivel de necesidad lógica (OC §651 y ss.) y se vuelven reglas. Éstas no se determinan por verdad o falsedad sino porque resultan ser prácticas o poco prácticas. En síntesis, el uso de proposiciones es meramente con fines descriptivos.

3.3 Certeza objetiva y certidumbres objetivas: estatus, caracterización y diferencias

Wittgenstein se refiere a la certeza de dos modos distintos: como regla gramatical (OC §57, §313) y como una forma de actuar (OC §110, §196). Moyal-Sharrock divide de manera sistemática ambas referencias: por un lado existe la noción de certeza objetiva (*objective certainty*) para referir estrictamente a un tipo de certeza cuya naturaleza es

fundacional, y por otro lado, menciona a las certidumbres objetivas (*objective certainties*) como los objetos de esa certeza, las denominadas “bisagras” (‘esto es una mano’, ‘tengo un cuerpo’, ‘la tierra existe’) (Santibáñez Yáñez, 2011, p. 182). A su vez, la certeza objetiva puede abordarse desde dos perspectivas: la *perspectiva* fenomenológica que describe ‘cómo es’ tener la actitud de una certeza objetiva; la *perspectiva categórica* que se encarga de determinar qué clase de certeza es la certeza objetiva y dónde cuadra dentro de nuestras categorías epistémicas y doxásticas. De esta manera, la certeza objetiva puede describirse de dos maneras: en tanto *categoría doxástica*, donde su rol en nuestro sistema de creencias es fundacional y las certidumbres objetivas se reconocen como reglas gramaticales (Moyal-Sharrock, 2005, pp. 79–81); en tanto *actitud doxástica*, donde sus objetos son fundacionales pero no-proposicionales. Esta actitud se describe como un ‘saber cómo’ (*know-how*) y sus objetos pertenecen a la gramática. Nos ocuparemos de profundizar en este último elemento en la clasificación.

3.3.1 Certeza objetiva como actitud doxástica: confianza ciega

Definir la certeza objetiva en términos de actitud doxástica es difícil de precisar debido a su naturaleza fenomenológica. Moyal-Sharrock recupera ciertas definiciones y adjetivos que apuntan a aquellos aspectos esencialmente prácticos: una confianza animal, un “saber cómo”, en términos de Wittgenstein, una especie de “atrapar directamente” (*taking hold*) (OC §510). Debemos preguntarnos, ¿cuál es el objeto de esta seguridad? Nuevamente, la autora vincula el carácter práctico de nuestra certeza objetiva con las proposiciones en una relación fundacional: una actitud apunta hacia una proposición, “Being some ‘thing’ does not preclude something from belonging to grammar” (Moyal-Sharrock, 2004, p. 55).

La certeza como actitud doxástica se expresa como regla en un juego del lenguaje. Pertenecce a la gramática, pero no al lenguaje, porque no forma parte de él, solamente lo habilita. Son instrumentos del lenguaje en tanto legitiman un uso o significado determinado. Esto es evidente en casos como las proposiciones matemáticas, pero no es tan transparente en proposiciones como “tengo un cuerpo” o “la tierra existe hace millones de años”. En los últimos casos resulta más apropiado decir que tenemos una actitud hacia los objetos (incluyendo estados de cosas y personas) que pertenecen a la gramática; objetos que se utilizan como paradigmas de nuestro método de descripción. Tener una actitud doxástica hacia algunos objetos equivale a tener una actitud hacia una regla gramatical que no debe

considerarse necesariamente verbal, sino que basta con que funcione como una regla gramatical. La única condición es que sea un objeto de descripción o un medio de descripción, pero no las dos cosas a la vez. Una vez que un objeto actúa como un medio de representación pierde su estatus empírico y se vuelve un objeto gramatical (Moyal-Sharrock, 2005, p. 81).

Si la certeza objetiva no es una actitud epistémica ni proposicional, solo nos queda definirla como un “compromiso” (*commitment*) que emerge de un trasfondo (*background*)⁶, entendiéndolo éste como el conjunto de nuestras capacidades, hábitos y posturas que no son estados intencionales en sí mismos, sino que actúan como condición de posibilidad para que esos contenidos intencionales trabajen de la manera en que lo hacen. Este compromiso es lo que en OC Wittgenstein equipara con una manifestación inmediata, algo que no está antecedido por ningún pensamiento o duda: algo animal. Esto alude a seguridades que guardan en su actividad algo estrictamente instintivo y automático. Nuestra relación con las certezas objetivas infundadas resulta de una confianza ciega: “It stands fast for me” (OC §116). Se adoptan en nuestras actitudes como algo sólido, sin distancia, a diferencia de las creencias racionales. Para Moyal-Sharrock esta confianza inconsciente y arracional es el sustrato biológico que compartimos con animales e infantes, opera por *default* en nuestras acciones básicas. Esas acciones infundadas (OC §110), son ‘comportamientos de trasfondo’ (*background ways of behaving*)⁷ donde el trasfondo es exclusivamente práctico, y nuestra certeza se conforma como un ‘saber cómo’ impoluto. En la relación entre el individuo y su imagen del mundo (OC §94), ese ‘saber cómo’ se constituye como la garantía de objetividad de dicha relación. Las creencias bisagra, objetos de la certeza objetiva, no tienen forma proposicional ni siquiera de manera potencial. Cuando se verbalizan, se convierten en la disposición de la criatura viviente manifestada en la acción de estar seguro de algo (Santibáñez Yáñez, 2011, p. 183). Por lo tanto, no es una creencia tácita, sino una reacción instintiva (OC §478).

3.4 La naturaleza de las bisagras

A partir de la elucidación de la certeza objetiva, Moyal-Sharrock enumera las características de las proposiciones bisagra: son *indubitables*, *gramaticales*, *fundacionales*,

⁶ Ambos términos fueron tomados por la autora de la literatura de John Searle (1983).

⁷ El término también fue tomado de John Searle (Ibid. 1983).

no empíricas, inefables y enactivas (Moyal-Sharrock, 2004, p. 72). Realizaremos una breve descripción de estas últimas cuatro características, ya que son exclusivas de la lectura de la autora. Además, nos permitirán esclarecer las inquietudes planteadas inicialmente en nuestra investigación.

3.4.1 Fundacionalidad

Existen numerosas alusiones a la naturaleza fundacional de las bisagras: ‘inherited background’ (OC §94), ‘bank of the river’ (OC §99), ‘substratum’ (OC §162), ‘rock bottom’ (OC §248), ‘foundation’ (OC §253), ‘bedrock’ (OC §498). Moyal-Sharrock define el fundamento como un lugar de reposo o fondo de convicción inmensurable que contiene al resto; subyace y sobrevive a toda duda, pregunta o investigación. Es lo que lógicamente no podemos hacer de otra manera, por eso la certeza objetiva no se identifica con un pensamiento, sino con una forma de vida (*Lebensform*) (OC §344, §358, §559). El fundacionalismo inefable sostiene que el fundamento es lo infundado. A diferencia del objeto de mi conocimiento, el objeto de mi certeza no necesita justificarse: ningún razonamiento apoya la infalibilidad de la certeza. Las razones son inútiles, no son más seguras que una convicción infundada. El límite se encuentra en la imagen que tenemos del mundo, señalada anteriormente: “Any ‘reasonable’ person behaves like *this*” (OC §254), donde las certezas se instauran como la norma de pensamiento y acción (OC §318). La diferencia no es gradual, sino categórica; la base y la estructura son diferentes (Moyal-Sharrock, 2004, p. 77).

3.4.2 Carácter no empírico

Para Wittgenstein las certezas no provienen de ningún argumento ni razón, ni tampoco de una inferencia interna vinculada a algún tipo de experiencia pasada (OC §130) ¿Cómo puede enseñarnos algo la experiencia si primero no tenemos una capacidad para asimilar los sucesos? ¿Cómo la experiencia nos puede hacer confiar directamente en ella? Las certezas no pueden derivarse de la experiencia y, al mismo tiempo, ser la condición de posibilidad de la misma. La diferencia entre nuestras certezas y nuestro sistema de investigación es que éste último se sigue de aplicar una ley natural de inducción a los sucesos regulares y recurrentes (OC §499). Las certezas no son la conclusión de ese proceso. Tampoco son el resultado de la unanimidad de nuestras prácticas sociales.

Ahora, ¿de qué manera se relacionan la experiencia y las certezas? Moyal-Sharrock sostiene que la experiencia y el éxito de nuestros sucesos se vinculan a nuestras certezas en la medida que contribuyen de manera no inferencial (OC §60): no podemos recurrir a la experiencia como fundamento, pero sí como consecuencia o confirmación de nuestras certezas, de manera viva, articulada, omnipresente e irracional. Nuestras bisagras fundacionales se conectan con la realidad de modo causal, no racional: “Wittgenstein’s use of ‘conditioned’ (*bedingt*) is apt here, and anticipates his conclusion that ‘a certain regularity in occurrences’ (this harks back to ‘certain facts’ of the previous passage) makes the possibility of induction a logical, not an empirical matter” (Ibid. 2004, p. 82). Nuestras expectativas con respecto a la regularidad de los eventos no están basadas en un razonamiento sino en un entrenamiento, en un condicionamiento. Las expectativas no ‘responden’ a la realidad (no están fundamentadas en la realidad, en lo empírico) sino que se asumen de todo aquello que podamos hacer o decir. Las recurrencias deben asumirse como el punto de partida lógico. La realidad contribuye a la formación de nuestros conceptos y a la determinación de nuestras certezas fundacionales, solo que no de manera inferencial:

We mistakenly think that we come to the certainty that ‘Babies do not kill’ in the same way we come to a conclusion from reasoning. This confusion is due to our always assuming that some reasoning, inference, rationalization or justification had taken place where there had in fact been none (Íbid. 2004, p. 83)

Todo lo que expresamos, explicamos o aprendemos explícitamente se adquiere de un trasfondo de certezas arracionales. Nuestra imagen del mundo es una “cuestión de rutina” (*matter of course*), un fundamento tácito de todas nuestras creencias básicas. No los adquirimos por vía empírica, sino porque aquellas certezas forman parte de una imagen del mundo que heredamos, asimilamos, ‘tragamos’(OC §143): “Our certainty is embedded in experience, not grounded in it” (Ibid. 2004, p. 84). Esto es justamente lo que Wittgenstein quiere decir con certeza objetiva: no es el resultado de un pensamiento, sino lo que constituye la forma misma de pensar.

3.4.3 Inefabilidad

En el discurso cotidiano participamos de numerosos y variados juegos del lenguaje. Elaborar reglas gramaticales dentro de ellos es demarcar los límites de sentido: cumplen una función descriptiva o informativa. Fuera de esas funciones, el hacer explícita una regla

produce un hiato innecesario dentro del flujo del lenguaje. Se produce una intrusión en el juego, lo entorpece (OC §352, §355). Las certezas bisagra son silentes, de ahí procede su carácter inefable. Esto no produce una desventaja, sino que demuestra lo arraigadas que se encuentran implícitamente en nuestras prácticas diarias (OC §358).

La certeza compartida de que ‘esto es una mano’ (OC §1) solamente puede mostrarse en una transacción cotidiana (estrecharlas con otras personas, levantarla para decir alto) no puede decirse significativamente en tanto sea una certeza. Hacer explícita una bisagra en un contexto ordinario sugiere que no es silente, y que el contexto amerita expresarla. Esto no contradice su carácter inefable. Es importante no considerar lo inefable como sinónimo de indescriptible o no-verbal. El que una bisagra pueda hacerse explícita solamente muestra que su significado depende de su uso. No porque una cierta combinación de palabras sea decible y falsable en un contexto, va a ser decible y falsable en otro. Las bisagras son reglas gramaticales y son como tales inefables, sólo pueden mostrarse. Y mostrar, para el Wittgenstein post-tractario, tiene que ver con la actuación (Moyal-Sharrock, 2004, p. 97). Nuestra certeza fundacional opera solamente en acción, por eso se condice con esta imagen que presenta Wittgenstein de que una certeza es una especie de ‘atrapar directamente’.

3.4.4 Enactividad

Las certezas objetivas, también llamadas creencias bisagra son enactivas, es decir, solamente se muestran en acción, cuando ponemos en marcha una actividad determinada.

Es necesario especificar de un modo más acabado esta característica, pues las alusiones en OC son laxas y un poco confusas. Decir que el fundamento de nuestros juegos del lenguaje es un modo de actuar no refiere efectivamente a una forma de vida, o a los hechos de la ‘historia natural’ (OC §534). Al mencionarlas como formas de vida lo que quiere subrayar es la esencia enactiva de estas prácticas, apela al aspecto funcional de las mismas: la certeza objetiva es parecida a nuestras formas de vida, funciona como algo que no requiere de justificación, razones o pensamientos. Es una creencia animal, indubitable y arracional; está incorporada, es automática. Se exhibe a sí misma en la normalidad del curso de acontecimientos, operando como base del mundo.

Las bisagras se nos vienen de golpe como verdades. No son proposiciones fundamentales aconteciendo como representaciones necesarias o antecedentes intelectuales de nuestro pensar y actuar. Son asimiladas como actitudes prácticas, no proposicionales:

“Our hinge certainty that ‘There are physical objects’ shows itself in our reaching out to pick a flower, but not a thought. Hinges are grammatical rules, but they are rules in action; logic in action” (Moyal-Sharrock, 2004, p. 99). La lógica está integrada a nuestras prácticas, nuestra vida nos muestra que hay cosas de las que no podemos dudar si queremos que las cosas tengan sentido. La certeza acá no es una opción, sino que pertenece a la lógica de nuestras investigaciones. Es decir que si dudáramos en esa instancia no sería una manifestación de incertidumbre sino de locura o sinsentido.

3.5 Certeza objetiva e intersubjetividad

Por último, nos resta evaluar cómo la objetividad de la certeza articula la relación del individuo con el mundo: para la autora esa relación es, a la vez, personal y compartida (Moyal-Sharrock, 2005, p. 94). Que algo sea cierto ‘para mí’, no se refiere a un carácter exclusivamente privado, sino a la necesidad lógica anteriormente descrita, sin la cual yo no podría siquiera pensar o actuar: “I could not have meaningful transactions with other people were I not certain of what most words mean, or that people are biologically and in other ways similar, and so on” (Moyal-Sharrock, 2004, p. 69). Estas certezas son válidas para mí y cumplen un rol en mi vida, permitiéndome ser un ser humano operable. Pero esto no vale exclusivamente para mí, sino que valen para cualquier ser humano de la misma manera, aunque yo solamente pueda experimentar la seguridad de mis certezas: “We are quite sure of it’ does not mean just that every single person is certain of it, but that we belong to a community which is bound together by science and education” (OC §298). Por ende, la certeza objetiva no es trascendental u objetiva en un sentido nageliano⁸, impersonal, sino que requiere conceptualmente un punto de vista (OC §252, §254, §325).

La lectura de Moyal-Sharrock nos compromete con un fundacionalismo que no es ni ahistórico ni descontextualizado: es un fundacionalismo ligado a la historia humana, a sus prácticas sociales cotidianas. La conclusión de Wittgenstein en OC, según la postura de la autora, es que nuestra certeza básica es lógica (o gramatical), inefable y enactiva. Moyal-Sharrock denomina a esto pragmatismo lógico: nuestras creencias fundamentales son un ‘saber cómo’, comportamientos básicos referidos a un carácter animal, biológico. Esas

⁸Para profundizar sobre la referencia a este sentido ‘nageliano’ ver Nagel (1974)

acciones adquieren necesidad de índole lógica: son estructurales, necesarias para que cada uno de los juegos del lenguaje tenga sentido.

3.6 Críticas al fundacionalismo

El fundacionalismo de Moyal-Sharrock presenta diversas dificultades a la hora de considerarlo como una interpretación viable de la obra de Wittgenstein. El núcleo principal de estas dificultades se estructura en torno al carácter no-proposicional de la certeza y sus distintos aspectos (inefabilidad, no-inferencialidad, animalidad). En este capítulo desarrollaremos con más detalle cada una de estas críticas a partir de las observaciones realizadas por distintos autores.

3.6.1 El fundacionalismo como lectura sustancial

La propuesta fundacionalista en OC puede equipararse con una lectura *sustancial* (Conant, 2000) acerca del uso del sin-sentido en el *Tractatus Logicus-Philosophicus* (Wittgenstein, 2003). La idea general de una interpretación sustancialista de Wittgenstein consiste en creer que el fundamento del lenguaje se encuentra por fuera de él y es, en algún sentido, inaprehensible. Cardona añade: “puede incluso que lleguemos a pensar que desde allí se divisa lo místico (lo sublime)” (Cardona, 2011, p. 75). James Conant propone que la concepción sustancial de aquello que consideramos el sin-sentido se divide en dos clases: el mero-sin-sentido, ininteligible, y el sin-sentido-sustancial, que mezcla elementos inteligibles, pero de manera ilegítima. Si los propósitos que guardamos para con el sin-sentido son de elucidación y no algo meramente descriptivo, el error de la concepción sustancialista consiste en intentar mostrar algo que, en definitiva, no puede ser dicho. Por lo tanto, se pretende elaborar una teoría ahí donde Wittgenstein solamente busca disolver un problema ilusorio: queremos significar algo donde no hay nada que significar.

Cardona (2011) retoma esta crítica para establecer un paralelo con el fundacionalismo en *On Certainty*. Así como la lectura sustancial del *Tractatus* pretende construir una teoría a partir del sin-sentido desde movimientos ilegítimos o no válidos, el fundacionalismo de Moyal-Sharrock, a partir del carácter inefable de la certeza, comete el mismo error. Si la autora destaca que las certezas son fundacionales por ser no-proposicionales o silentes, entonces se exhibe una imposibilidad de pronunciarse significativamente sobre las certezas en tanto certezas. Por lo tanto, es ilegítimo el intento de elevar a proposición algo que

genuinamente no lo es. Esta ilegitimidad, lejos de superar el desafío escéptico, arrastra nuevamente el problema a su universo de discurso. Si construimos una teoría donde lo inefable se instaure como fundamento de nuestros juegos del lenguaje, se elabora una lógica sistemática particular. Cardona denomina a esta acción “instinto metafísico” (Íbid. 2011, p. 80). De esta manera, el fundacionalismo se sublima a la pregunta del escéptico, en vez de señalar, como pretendía Wittgenstein, su ineficacia lógica.

La tesis fundacionalista trae aparejado el problema de explicar la relación de dependencia entre lo infundado (fundante) y lo fundado: ¿Cómo es posible que la inefabilidad me lleve a justificar mis conductas particulares? En palabras de Cardona: “no es claro cómo es que mi creencia en que tengo una abuela presuponga que mis formas de acción llevan en su corazón la idea primitiva según la cual la Tierra tiene más de cinco minutos” (Cardona, 2011, p. 92).

En resumen, podemos decir que el fundacionalismo repite el esquema de una lectura sustancialista. Comete el error establecer como fundamento un elemento no proposicional que, de modo ilegítimo, implique un significado en el ámbito de lo decible. Esta relación entre lo fundante y lo fundado no explica de manera satisfactoria el carácter de dependencia del conocimiento con respecto de la certeza.

3.6.2 El uso del término ‘fundamento’ en *On Certainty*

Las lecturas fundacionalistas utilizan como recurso argumentativo el uso explícito de la palabra “fundamento” (*Grund*) y su campo semántico. La recurrencia del término justifica el carácter fundante de la certeza. Santibáñez-Yáñez comparte datos estadísticos concretos:

De las 676 entradas, o párrafos, que OC contiene, en más del 10% de ellas aparece explícitamente la palabra “fundamento”, o “base”, para mostrar el contraste existente entre la idea de juegos de lenguaje y lo que se encuentra, metafórica o literalmente para Wittgenstein, por debajo de ellos y los soportan (Santibáñez-Yáñez, 2011, p. 180).

Sin embargo, existen variantes de interpretación en la traducción de la palabra que se menciona en el texto original. Por ejemplo, en el párrafo §248 de OC el término en alemán es *Grundmauer*. Las lecturas fundacionalistas tienden a considerarlo concretamente como “fundamento” (*foundations*). Una traducción más fiel sería “paredes de contención”. Esto

indicaría que no es algo que yace en la base del edificio, sino la estructura de contención que delimita la construcción edilicia. Podría decirse que la intención apunta a mostrar que lo que está dentro de esos límites es lo que adquiere sentido a partir de la estructura, no de la base. En la versión en inglés de Anscombe y von Wright (Wittgenstein, 1969) el término se traduce como *foundation-walls*.

La lectura de Moyal-Sharrock cae en el error de establecer una relación de necesidad con el uso de las metáforas que aparentan una esencia fundacional y, a partir de esas metáforas defender una teoría concreta. Las variantes de traducción y una visión sinóptica de la obra *On Certainty* no permiten afirmar a ciencia cierta que el uso de la palabra “fundamento” alude necesariamente a una teoría fundacionalista.

3.6.3 Bisagras: naturaleza no inferencial y animal

Moyal-Sharrock sostiene que las certezas son distintas a las proposiciones empíricas porque son no-inferenciales. Soportan los juegos del lenguaje desde el exterior debido a su carácter animal, pensado como instintivo, biológico, imposible de ponerse en duda. Pero, si se interpreta de esta manera, Wittgenstein solo proporciona una respuesta pragmática al escéptico que no es nueva ni satisfactoria. El escéptico no cuestiona el hecho de si podemos evitar o no creer en nuestras certezas, lo que cuestiona es la satisfacción percibida con esa situación. Situar a las certezas por fuera de todo ámbito racional no supera el desafío escéptico, ni resuelve el sentido de la relación entre las bisagras y el significado lingüístico (OC §114, §126, §369, §383, §456). En efecto, si la no-proposicionalidad implica inefabilidad no queda claro cómo algo que no pertenece al ámbito lingüístico juega un papel importante en él (Orlowicz, 2017, p. 137)

3.6.4 Fundacionalismo heterogéneo: universalidad, especificidad, independencia y adecuación

Según Michael Williams, si la lectura fundacionalista de OC se compromete con la imagen de la pirámide invertida ilustrada por Stroll (1994, p. 144), se siguen de ella las siguientes características:

- *Universalidad*: Las creencias básicas que sostienen la pirámide son las mismas para todos, “To postulate universal foundations is not to suppose that everyone has exactly

the same basic beliefs. The thought is rather that, for all people, the same broad kinds of beliefs count as basic” (Williams, 2005, p. 51)

- *Especificidad*: Se debe establecer un criterio específico, es decir, es necesario trazar una línea dentro de la pirámide para poder distinguir las creencias básicas de las no-básicas.
- *Independencia*: A partir de una división específica entre estructura y superestructura, podemos aislar el contenido de la primera sin que sufra ninguna alteración, ya que poseen independencia y autonomía, tanto epistémica como semántica.
- *Adecuación*: Es necesario ofrecer una forma de decidir racionalmente qué deberíamos y qué no deberíamos aceptar en el nivel no-básico. Las certezas deben (al menos potencialmente) ofrecer una base para poder atribuir racionalmente cualquier disputa (empíricamente) significativa.

Para Williams, estas características comprometen al fundacionalismo a sostener una teoría del conocimiento. Sabemos que Wittgenstein rechaza esta posibilidad, pues no podemos delimitar nuestras certezas teóricamente: “It is not just that in practice the boundary between a certainty and a hypothesis is vague – though this is also true – it is that, at a general theoretical level, it is unspecifiable in principle, even vaguely” (Williams, 2005, p. 52). Moyal-Sharrock intenta superar esta dificultad al postular que lo propio de lo fundante es la inefabilidad. Su naturaleza es enactiva, solo se muestra al llevar a cabo las acciones. De esta manera conserva el carácter fundacional sin comprometerse con ningún contenido proposicional y, por ende, las certezas son no-epistémicas. Pero esquiva la pregunta de cómo lo fundante se vincula con lo fundado, incluso no explica cómo lo inefable en términos de no-proposicionalidad es condición de posibilidad de lo proposicional. Williams señala que las prácticas humanas están permeadas de comprensión conceptual, no podemos tomar a las acciones como simples movimientos: “Certainties are not held fast because of their transparent truth (to the eye of the mind) but because of their role in language-games” (Íbid. 2005, p. 53). Aprender la universalidad en términos de inefabilidad nos limita a considerar que las certezas son universales en tanto no podemos imaginar cómo sería dudar de ellas, o cómo sería un error. Esta delimitación es insuficiente. El hecho de “no estar sujeto a error” no identifica el tipo de propiedad que ofrecería una explicación unificadora de cómo es que algunos juicios se mantienen firmes.

A su vez, la independencia de la inefabilidad de Moyal-Sharrock elude el eje que guía toda la propuesta de Wittgenstein: el significado es el uso. Dicha concepción implica que existe un holismo semántico limitado (Williams, 2005, pp. 54–55). Las prácticas se dominan como un todo: nuestras certezas se sostienen como tales gracias a los elementos que la rodean. Que el significado dependa del uso depende, a su vez, de la conexión de unos juicios con otros juicios, así como también de la percepción y la acción. Atribuirles un carácter inefable, no-proposicional las separa completamente de su función principal, que es operar como condición de posibilidad de los juegos del lenguaje. El significado en tanto uso depende de la interconexión entre juicios. El fundacionalismo inefable quiebra la interdependencia semántica entre las certezas y el resto de las proposiciones.

En cuanto a la adecuación racional, el fondo y trasfondo en el que se estructuran nuestras certezas se entretiene a partir de una intersubjetividad entendida en los siguientes términos: las certezas son indesmentibles para mí en tanto son indesmentibles para cualquier ser con capacidades racionales (Muñoz Sánchez, 2013, p. 20). Williams considera que esta propuesta es insuficiente. Hay un tipo de escepticismo sobre la adecuación racional de cualquier cosa que pueda pensarse dentro del terreno común. Un ejemplo claro en OC lo ilustra el parágrafo 92:

However, we can ask: May someone have telling grounds for believing that the earth has only existed for a short time, say since his own birth? Suppose he had always been told that, would he have any good reason to doubt it? Men have believed that they could make the rain; why should not a king be brought up in the belief that the world began with him? And if Moore and this king were to meet and discuss, could Moore really prove his belief to be the right one? (OC §92)

Nosotros no dudamos que la tierra haya existido hace millones de años porque esa concepción histórica del tiempo es parte del sentido común. Pero es menos obvio que cada ser racional, en pos de su capacidad de hacer juicios, debe compartir esta concepción. Y mientras que no hay duda que tanto el rey como Moore deben compartir algunas certezas con el fin de poder estar siquiera hablando y entendiéndose es menos obvio también que ese sentido común le va a proveer a Moore una manera de contraargumentar las creencias del rey. En la medida en que existen juicios que pertenecen a un marco común, porque dudar de ellos comprometería la posibilidad misma de juicio, no hay razón para suponer que ofrezcan,

incluso en principio, una base para la resolución racional de todas las disputas, menos si “racional” se equipara con “argumentativo”.

3.6.5 El Mito de lo Dado

Si bien Moyal-Sharrock afirma que nuestras certezas no son empíricas, en el sentido de que la experiencia ofrezca razones para nuestras certezas, el carácter de infabilidad señala que las certezas se constituyen enactivamente como acciones que solo se muestran en nuestras prácticas. Esto sugiere una contradicción, ya que la acción como experiencia en bruto (no racional pero sí causal) sería el origen de las certezas. Este tipo de dificultades hacen que el fundacionalismo caiga en el “Mito de lo Dado” (*Myth of the Given*).

El Mito de lo Dado es una expresión acuñada y desarrollada por Wilfrid Sellars en *Empirism and the Philosophy of the Mind* (1963). En pocas palabras, se refiere a la idea de que ciertos episodios sensoriales, por su mera presencia u ocurrencia, nos proveen conocimiento de sí mismos (DeVries, 2016). Por ende, los objetos de la percepción directa del mundo se constituyen como algo “dado” a nosotros de manera causal a través de la experiencia. Teniendo en cuenta esta concepción de lo dado, la infabilidad jugaría un rol causal problemático en nuestra estructura del conocimiento: no explica cómo algo no conceptual (lo inefable) sirve como justificación de algo conceptual (las proposiciones). La crítica al Mito de lo Dado se basa en la observación de que es imposible derivar inferencialmente conocimiento de algún *input* sensorial en bruto, dado que las relaciones inferenciales solo se dan entre estructuras proposicionales con contenidos conceptualmente articulados. Teniendo en cuenta estos requisitos, es incoherente sostener que es posible adquirir esta clase de conocimientos a través de un medio que no ofrece tales contenidos: “There is no such thing, accordingly, as preconceptual awareness or prelinguistic awareness or knowledge” (Rubenstein, 2018).

McDowell profundiza la noción del Mito de lo Dado en *Mind and World* (1994). Es necesario tener en cuenta que ubicar a las certezas dentro del ámbito causal nos dificulta pensar la relación entre lo causal y la esfera de lo conceptual. McDowell señala que el entendimiento nos coloca en el mundo como sujetos responsables ante él, es decir, somos capaces ofrecer razones por las cuales realizamos nuestras acciones. Si las certezas son fundacionales, quedan por fuera de los juegos del lenguaje. Y en tanto acción pura y dura, no

hay manera de explicar cómo actúan como condición de posibilidad de nuestras razones y, por lo tanto, de nuestra experiencia y conocimiento:

But it is one thing to be exempt from blame, on the ground that the position we find ourselves it can be traced ultimately to brute force; it is quite another thing to have a justification. In effect, the idea of the Given offers exculpations where we wanted justifications (McDowell, 1994, p. 8).

El carácter inefable de la certeza no puede constituir por sí mismo, siendo no-epistémico, la estructura que da pie a la innumerable constelación de comportamientos reglados que participan de los juegos del lenguaje; la mera presencia de algo no puede ser el fundamento de nada (Íbid. 1994, p. 19). Ni tampoco podemos subsumir el carácter indubitable e inefable de nuestras certezas a un proceso ciego de índole biológica. No sería correcto equiparar la noción de animalidad en la certeza wittgensteiniana al mismo nivel que los animales no-rationales: “the rational faculty must also be operative in our being perceptually given things to know” (McDowell, 2009a, p. 257).

4. Capítulo III:

La certeza desde una lectura no fundacionalista

El presente capítulo estará destinado a presentar una lectura de *On Certainty* desde una perspectiva no fundacionalista. Tal como señala su nombre, este tipo de aproximación pretende recuperar un concepto de certeza que no descansa en la relación bipartita de fundante-fundado. A modo ilustrativo, podemos pensar las estructuras fundacionales como una pirámide invertida, en la cual las certezas sean la base y los conocimientos constituyen el resto de la pirámide (Stroll, 1994, p. 144). En cambio, lo que persiguen las corrientes no fundacionalistas es que la fuerza de la certeza descansa sobre una estructura tipo red: aquellas proposiciones que habilitan los juegos del lenguaje se construyen en un entramado dinámico, donde su estatus epistémico depende de la relación entre posición y contexto. La finalidad de eliminar de la ecuación una concepción fundacional resulta ventajosa en cuanto a las dificultades que nos presentaba la relación entre lo básico y lo no-básico, mencionadas en el capítulo 2. Sin embargo, veremos que esto exige un nuevo análisis del vínculo entre lo natural y lo racional. Por ello, dedicaremos este capítulo a exponer en detalle una lectura no fundacionalista paradigmática: el naturalismo social de Peter Strawson (1985, 1997). Creemos que la lectura de Strawson extrae de manera concreta y pertinente todos aquellos elementos que resultan relevantes para evaluar una postura anti fundacionalista.

4.1 Escepticismo, naturalismo y argumentos trascendentales

En su libro *Skepticism and Naturalism* (1985), Strawson expone una forma de naturalismo que destituye, de algún modo, los viejos problemas que presenta el escepticismo. Lo que denomina “naturalismo social” se ubica como punto medio de dos variedades extremas: el naturalismo duro (estricto o reduccionista) y el naturalismo blando (católico o liberal). En la primera clase, Strawson ubica a aquellas posturas científicistas que reducen nuestra experiencia y conocimiento a cuestiones estrictamente causales y físicas. En la segunda clase se encuadran posiciones que guardan relación con ciertos principios metafísicos o dogmáticos.

Para Strawson, el escepticismo en sentido estricto, es el ejercicio de la duda: “The skeptic is, strictly, not one who denies the validity of certain types of belief, but one who questions, if only initially and for methodological reasons, the adequacy of our grounds for

holding them” (Strawson, 1985, p. 2). El caso que evalúa de modo puntual es la existencia del mundo externo, una inquietud tradicional de la duda filosófica. A la manera wittgensteiniana, el objetivo de Strawson es desmontar el reto escéptico, es decir, buscar una manera de neutralizarlo e inutilizarlo, en lugar de ofrecer argumentos desde una teoría sustancial (Strawson, 1997, p. 52). Esto es posible por la vía naturalista, la cual, según Strawson, ofrece una metodología que contrarresta la metodología escéptica. ¿Por qué podemos decir que el naturalismo desarma los modales escépticos? Porque muestra que nuestro compromiso con la existencia de un mundo externo es algo intrínseco a la naturaleza humana, no puede evitarse. Strawson se encarga de explicar de manera exhaustiva el éxito de esta empresa.

En primera instancia, evalúa la relación entre escepticismo y naturalismo desde distintas problemáticas y autores (Carnap, 1950; Moore, 1972; Quine, 1969). Por cuestiones de extensión nos remitiremos, de manera acotada, a las observaciones que extrae del planteo de Moore. Recordemos que la prueba de la existencia del mundo externo de Moore consistía en el simple gesto de agitar las manos, es decir, la acción de recurrir a la experiencia propia como condición suficiente para vencer las dudas escépticas. Para Strawson esto no resultaría efectivo ni concluyente. Retoma la crítica de Barry Stroud (1979) para sostener su postura: las inquietudes escépticas sobre la existencia del mundo externo descansan en el hecho de que la experiencia subjetiva podría ser lógicamente tal y como es independientemente de que se diera el caso de que las cosas materiales existan. Esto implica que sostener la existencia del mundo desde la experiencia en bruto, tal como hace Moore, no llega a competir, ni siquiera desde el inicio, con el problema que plantea el escepticismo. Incluso en caso de estar en el mismo terreno de debate, afirmar conocimiento de la experiencia, sin más, únicamente logra vencer el escepticismo de un modo dogmático, por ende, no admisible. En definitiva, las variedades de naturalismo duro y blando no revocan de manera satisfactoria el desafío escéptico, por ser sus resoluciones demasiado dogmáticas o científicas.

En segunda instancia, Strawson presenta una nueva forma de naturalismo a partir de la filosofía de Hume y Wittgenstein. Esta nueva propuesta denominada “naturalismo social” propone suprimir el sentido del reto escéptico, es decir, busca desmontar las piezas argumentales que presenta el escepticismo para probar que no se trata de una discusión válida.

4.1.1 Naturalismo social: las criptoproposiciones

El naturalismo social de Strawson toma elementos tanto de Hume (1992) como de Wittgenstein (1969) como estrategia para establecer una estrecha relación entre naturaleza y razón; lo que importa es la manera en que establecemos la estructura de esa relación, y las posibilidades y alcances que nos ofrece. A modo de antecedente recuperaremos los puntos importantes de la filosofía humeana que le interesan a Strawson para definir los márgenes de su propio naturalismo.

La cuestión de la existencia del mundo externo no responde a demandas argumentales, ni a favor ni en contra. Para Hume, simplemente no podemos evitar una creencia de esta índole y esto es así a causa de la naturaleza. La acción de realizar juicios es intrínseca a nosotros, necesitamos de ello tanto como respirar y sentir. Hume distingue, entonces, dos niveles de pensamiento: el filosóficamente crítico que no nos puede garantizar nada contra el escepticismo, y el empírico cotidiano, en el que las pretensiones del pensamiento crítico se ven anuladas por la naturaleza, por un compromiso natural ineludible de creer en la existencia de los cuerpos y en la expectativa basada en procesos inductivos. El lugar que le queda a la razón dentro del esquema epistémico de Hume es uno subordinado a las leyes de la naturaleza. Tenemos un compromiso naturalmente inevitable con un marco general de creencias y con un estilo general de formación de creencias (el inductivo). Dentro de ese marco podemos dar rienda suelta a las exigencias de la razón de que nuestras creencias deban formar un sistema consistente y coherente.

Las ideas que Strawson retoma de Hume se complementan con la noción wittgensteiniana de certeza. Hemos mencionado que en *On Certainty* Wittgenstein distingue dos clases de proposiciones, las que pueden ponerse en duda y las que están exentas de duda porque constituyen la condición de posibilidad lógica de las primeras. Si bien no hay una mención explícita de la naturaleza, aquello que se hace eco del pensamiento de Hume y que cae por fuera de la duda y de la justificación Wittgenstein lo denomina “lo animal” (OC §359). Strawson entiende la animalidad como un modo contundente de poner énfasis en la praxis de esas proposiciones exentas de duda. Nuestras prácticas cotidianas constituyen nuestro sistema de creencias conformando nuestra imagen del mundo, un trasfondo heredado. Esa imagen del mundo es lo que aprendemos a la manera de reglas, como en un juego, las asimilamos en la práctica, sin necesidad de nada explícito (Strawson, 1985, pp. 16–17).

El objetivo de Wittgenstein, según Strawson, es ofrecer una descripción lo suficientemente completa de cómo es nuestro cuerpo de creencias, nuestro sistema de conocimiento humano. Strawson no trata de manera puntual el problema del fundacionalismo. Simplemente afirma dentro de su lectura que las alusiones a las certezas como fundamentos no refieren de hecho a un carácter fundacional (Strawson, 1985, p. 17). Elige poner en relieve aquellas metáforas que, para él, explican mejor la estructura epistémica que Wittgenstein describe. Entre ellas podemos mencionar, por ejemplo, el entramado o el andamiaje (OC §211) ya que apelan a una forma más dinámica de su constitución. Esto no significa que no tenga en cuenta las dificultades que trae en el texto el uso de metáforas o el empleo laxo de la palabra proposición (*Satz*). De hecho, Strawson señala que el propio Wittgenstein es consciente de ello. Por eso aclara en distintos párrafos que la diferencia entre proposiciones empíricas y proposiciones exentas de duda nunca es nítida, ni hay que tomarlas como un conjunto homogéneo (OC §213). La imagen del lecho del río (OC §96-99) ilustra que éstas pueden estar sujetas a cambios, aunque sean mínimos e imperceptibles (OC §126, §232). Strawson se decanta por la imagen de una red de proposiciones (OC §401), donde lo que importa es la forma en la que unas a otras se implican lógicamente, permitiendo constituir los límites de la duda, el razonamiento y el conocimiento: “Our knowledge forms an enormous system. And only within this system has a particular bit the value we give it” (OC §410).

Strawson denomina a estas proposiciones exentas de duda como “criptoproposiciones” (Muñoz Sánchez, 2013; Strawson, 1985), es decir, que la certeza se constituye en su función lógica como una criptoproposición. Éstas se caracterizan por ser nódulos temporales de significado que establecen una red dinámica: lo que una vez fue parte del entramado puede cambiar de condición y asumir el carácter de una hipótesis que habrá de ser cuestionada y, quizás, falsada, mientras que otras partes del entramado permanecen fijas e inalterables.

Las criptoproposiciones deben tomarse como un todo o como un sistema no solamente por su función lógica, sino por su relación estrecha con el ámbito práctico social más primitivo: el aprendizaje. Desde nuestra infancia nos viene dado un trasfondo de prácticas sociales (hacer juicios, formar creencias) que asimilamos de manera implícita. Es decir, las criptoproposiciones no son juicios o cosas que nos enseñan de manera explícita en

el curso de una práctica. Ellas reflejan *en sí* el carácter general de la práctica misma, formando un marco dentro del cual los juicios que hacemos están unidos de una manera, más o menos, coherente (Badiola, 2004, p. 180).

Strawson señala que las certezas no son creencias fundamentadas ni están abiertas a una duda seria o rigurosa, por lo tanto, quedan por fuera de nuestra competencia racional y crítica. Estas pautas las vuelven centros de gravedad, siendo las certezas las que definen el campo en el que se ejercita dicha competencia. No existe algo tal como las razones por las que sostenemos nuestras certezas. Simplemente no podemos evitar aceptarlas como la condición de posibilidad del campo donde ejercemos nuestra capacidad racional. Adjudicarles otro papel dentro de nuestro universo de discurso, es decir, revestirlas de argumentos para rebatir el escepticismo, sería no entender su función en absoluto (Strawson, 1985, p. 21). Si bien para Strawson la fuerza de las certezas descansa en su capacidad de sostenerse unas a otras en un correlato coherente, no piensa ese constructo tal como lo presenta el naturalismo duro. Es decir, no creemos en la existencia del mundo externo por tratarse de la mejor explicación o la mayor probabilidad, sino que ésta y otras creencias infundadas se aceptan porque forman un trasfondo heredado de índole exclusivamente social (Ibid. 1985, pp. 21–22). En Strawson, lo social no carece de rigurosidad epistémica, sino que lo piensa en términos de trascendentalidad. Veremos esto con más detalle.

4.1.2 Argumentos trascendentales: función relacional

El naturalismo social strawsoniano es capaz de validar su carácter trascendental sin caer en la trampa del absolutismo. Los argumentos trascendentales se validan unos a otros en su naturaleza relacional, investigando las conexiones entre los elementos estructurales principales de nuestro esquema conceptual. Visto de esta manera, un argumento trascendental afirma que el ejercicio de una capacidad conceptual x es una condición necesaria de otra capacidad conceptual y . Ahí radica la innovación del naturalismo social:

To establish the connections between the major structural features or elements of our conceptual scheme—to exhibit it, not as a rigidly deductive system, but as a coherent whole whose parts are mutually supportive and mutually dependent, interlocking in an intelligible way—to do this may well seem to our naturalist the proper, or at least the major, task of analytical philosophy (Strawson, 1985, p. 25)

Esto nos quita el peso de hacerle frente al reto escéptico, pues ya no sentimos imperiosa la necesidad de retrotraernos infinitamente en busca de una razón última: “It is so difficult to find the beginning. Or, better: it is difficult to begin at the beginning. And not try to go further back” (OC §471). Para el naturalista, comenzar desde el principio consiste simplemente en rechazar el reto. En este punto es necesario preguntarse, ¿dónde está el comienzo? O bien:

what are those structural features of our conceptual scheme, the framework features, which must be regarded as equally beyond question and beyond validation, but which offer themselves, rather, for the kind of philosophical treatment which I have suggested and which might be called ‘connective analysis’? (Strawson, 1985, pp. 26–27)

Para Strawson, Wittgenstein muestra que esos rasgos estructurales responden al todo, al entramado mismo conformado por una colección heterogénea y dinámica de proposiciones. En un contexto o relación determinado, adquieren la condición de los rasgos o nodos del entramado, es decir, establecen el límite lógico; pero, en otras circunstancias esas mismas proposiciones pueden hacerse cuestionables, rechazadas, aceptadas como fijas o incluso ser inalterables. Esto no sólo abarca el entramado genérico humano, sino también en un sentido local, cómo repercute eso a nivel individual, cómo funciona el sistema de creencia para un individuo. Wittgenstein tiene en cuenta esto a la hora de dividir las certezas entre objetivas y subjetivas, donde las últimas operan a fuerza de persuasión y convencimiento (OC §612). Pero obviamente, ninguna proposición como ésta forma parte del entramado común de los sistemas humanos de creencias en general, es decir, no participa de esa necesidad lógica (Strawson, 1985, p. 27).

En resumen, nuestro sistema de creencias y conocimiento va evolucionando y adaptándose a las creencias que el curso de nuestra experiencia nos va imponiendo. Esto depende enteramente del carácter del sistema preexistente. La lectura no fundacionalista de Strawson se construye a partir de la propuesta del naturalismo social. En él, la certeza no actúa exclusivamente como elemento fundante, sosteniendo el resto de nuestro edificio del conocimiento, sino que su función lógica depende del trasfondo y el entramado conceptual que tejen todas nuestras prácticas sociales. Esto convierte a las certezas en

criptoproposiciones, es decir, nódulos temporales de significado que habilitan la validez de nuestros juegos del lenguaje y se sostienen unas a otras en un todo coherente.

4.2 Experiencia, conocimiento y mundo

Hasta aquí nos ocupamos de exponer la noción de certeza en relación al núcleo de la propuesta de Strawson, el naturalismo social. En esta segunda parte es necesario analizar ciertos conceptos clave dentro del marco teórico strawsoniano, a efectos de profundizar en los intereses propios de este trabajo de investigación: las nociones de experiencia, conocimiento y mundo.

Para Strawson, la tarea principal de la filosofía es elucidar de manera clara cómo el esquema conceptual que poseemos se relaciona de manera íntima con nuestras formas de vida. La expresión metodológica de esta tarea la denomina “análisis conectivo” (Chica Pérez, 2009; Skidelsky, 2003; Strawson, 1997). El autor trabaja una noción de experiencia en virtud de un mundo objetivo, es decir, pretende descubrir cómo la experiencia, en tanto somos sujetos conceptuales, da lugar a juicios verdaderos sobre el mundo. Esto implica, a grandes rasgos, la forma más general de percepción sensible: “tenemos la noción de un usuario de conceptos con una experiencia que se extiende en el tiempo desde un cierto punto de vista espacial de una experiencia tanto *en* como *de* un mundo espacio-temporalmente objetivo” (Strawson, 1997, p. 110). Al hablar de objetividad, Strawson se refiere a pensar el mundo como siendo lo que es, independientemente de los juicios particulares que podamos realizar sobre él. A su vez, la verdad de un juicio está supeditada a la conformidad con la que suceden las cosas en el mundo. Por lo tanto, existe una relación de dependencia y regularidad entre la percepción sensible y cómo son las cosas objetivamente:

“Ésta es la noción de una experiencia que depende causalmente de los rasgos objetivos en cuestión (...) estamos hablando de sujetos que emplean conceptos para formar juicios sobre el mundo, juicios que resultan de la experiencia tenida en la percepción sensible” (Ibid. 1997, pp. 111–112).

Si bien este modo tradicional de vincular la sensibilidad con el entendimiento es algo necesario para entender cómo operamos en el mundo, no es condición suficiente para explicar de qué modo Strawson está pensando dicha relación. Es menester pensar este vínculo entre percepción sensible y mundo objetivo de manera más estrecha: Por un lado, los conceptos obtienen su sentido a partir de la experiencia perceptiva y, al mismo tiempo, la experiencia

adquiere su carácter de los conceptos que utilizamos en nuestros juicios perceptivos. La experiencia misma se encuentra “impregnada” de aquellos conceptos: “Lo importante es que los conceptos que se necesitan para describir la experiencia son precisamente los que se necesitan para describir el mundo” (Ibid. 1997, p. 113).

Una vez que determina la relación entre los elementos básicos de la estructura, Strawson explica de qué modo se comporta la dinámica de la misma. No está hablando de un armazón inalterable, como mencionamos al principio del capítulo, sino que está sujeta a perpetuas modificaciones. Vale la pena aclarar que esas alteraciones siempre ocurren dentro de los márgenes que se establecen como condición de posibilidad de la experiencia, por la evolución que es producto del conocimiento de las cosas:

No me refiero únicamente a que ganamos en conocimiento del mundo —aunque no hay duda de que ello es así—. Me refiero, más bien, a que la concepción que tenemos de la estructura básica de las ideas en que se produce tal ganancia de conocimiento puede refinarse como resultado de esa ganancia (Strawson, 1997, p. 115).

Con esto no se pretende caer en una imagen atomista y dispersa del mundo, producto de las construcciones subjetivas de cada individuo. No olvidemos que Strawson apela a una estructura trascendental intrínseca a la naturaleza humana: todos los objetos en tanto ‘entidades materiales’ y sus relaciones constituyen ese mínimo marco espacio-temporal que proyecta, en última instancia, un mundo. Este proceso estructural se refleja de modo explícito en el hecho de que poseemos un lenguaje: “Estos individuos que ocupan espacio y que conservan su identidad, los objetos materiales y (entre ellos se incluyen) las personas, son los referentes por antonomasia de nuestros nombres y frases nominales” (Ibid. 1997, p. 120)

A partir de esta base dinámica, es necesario determinar un tipo de noción de empirismo que sea consecuente con este entramado conceptual, para poder entender el resto de la estructura ordinaria de nuestro pensamiento. Strawson describe un tipo de empirismo que podemos definir como *reductivo subjetivo*, donde las construcciones lógicas de nuestro pensamiento se constituyen a partir de elementos básicos y sus relaciones intrínsecas: estos elementos básicos son los estados subjetivos (Ibid. 1997, pp. 124–125). A partir de ellos, podemos hablar de la existencia de otros tipos de entidades (cuerpos, espacio intersubjetivo, otros sujetos de experiencia). Ahora bien, aquí Strawson considera hacer una salvedad más con respecto a esta reducción. No hay que tomar los estados subjetivos como la justificación

de la estructura general de ideas, sino viceversa: “lo básico es precisamente la estructura general de ideas, el marco general de nuestro pensamiento, el fundamento de nuestra economía intelectual. Toda justificación racional de la teoría de la realidad presupone y descansa en esta estructura general” (Strawson, 1997, p. 126). Las acciones intencionales son una combinatoria de creencia y actitud. Esto quiere decir que nuestro aprendizaje no consiste en una sucesión temporal donde primero aprendemos que hay objetos y que tenemos una relación espacio-temporal respecto de ellos y después, en segundo lugar, aprendemos las posibilidades de modificar esas circunstancias de relación conforme a nuestras actitudes favorables o desfavorables (OC §35, §310). Son dos procesos inseparables: “Al aprender la naturaleza de las cosas, aprendemos las posibilidades de acción; al aprender las posibilidades de acción, aprendemos la naturaleza de las cosas” (Ibid. 1997, p. 131). La creencia, el deseo y la acción intencional pueden diferenciarse entre sí pero solamente logramos comprender apropiadamente cada uno de ellos en relación a los demás. En definitiva, a ello se reduce la esencia del naturalismo social: “Si nuestro sujeto es un hombre que forma parte de su mundo, parece necesario admitir que este mundo es esencialmente un mundo social” (Ibid. 1997, p. 134). Dentro de ese mundo social en el que se demanda un ejercicio racional (justificaciones, críticas, conclusiones), el cuerpo de creencias y conocimientos preexistentes proporcionan el trasfondo indispensable para este tipo de operaciones reflexivas. Y solo en contraste con un trasfondo heredado, las proposiciones empíricas ejercen su función de comprobación.

4.3 Observaciones y críticas sobre la lectura no fundacionalista de Strawson

En el capítulo 2 mencionamos que la concepción fundacional de Moyal-Sharrock no lograba explicar como algo no-proposicional, inefable y no inferencial daba lugar al ámbito racional, lingüístico, conceptualmente articulado. La lectura no fundacionalista de Peter Strawson pretende eludir estas dificultades a partir del naturalismo social. Su propuesta se enmarca dentro de una teoría de la coherencia, donde la certeza encuentra su valor dentro de las prácticas que suceden en un marco social. No obstante, consideramos que hacer una lectura de la certeza en Wittgenstein a partir del coherentismo no resulta viable, ya que corremos el riesgo de caer en un relativismo. A su vez, ese relativismo nos priva de criterios para señalar ciertos aspectos objetivos del mundo, uno de los elementos centrales que cuestiona el escepticismo. Más adelante desarrollaremos esta crítica en detalle.

4.3.1 Strawson: aspectos coherentistas de su lectura de *On Certainty*

El coherentismo, en tanto teoría de la justificación epistémica, señala que para que una creencia esté justificada debe pertenecer a un sistema coherente. Esto quiere decir que las creencias se sostienen entre sí por el grado de coherencia que implican sus relaciones. Para que el conjunto de creencias se considere coherente debe cumplir con tres requisitos: consistencia lógica, relaciones explicativas y relaciones inductivas. A principios de este capítulo mencionamos que la constitución de las estructuras epistémicas fundacionalistas se ilustran a partir de la imagen de una pirámide invertida, mientras que las teorías coherentistas responden a una estructura de tipo red. Además, el papel de la coherencia a la hora de justificar nuestras creencias puede ser fuerte o débil: en la concepción fuerte, la coherencia tiene que ser necesaria y suficiente para la justificación. En la concepción débil, solamente tiene que ser necesaria (Murphy, 2018; Olsson, 2017).

Strawson anula el desafío escéptico a través de una concepción de la certeza que participa de un naturalismo social. El aprendizaje dentro de una comunidad nos obliga a dar por sentado ciertas proposiciones de manera natural e inevitable. Las dudas escépticas son indagaciones antinaturales e inútiles con respecto a nuestro marco de referencia histórico-social, por lo tanto, hay que dejarlas de lado. Simplemente no podemos dejar de creer en ciertas proposiciones, dada nuestra forma de vida compartida (Salvatore, 2018). Las certezas, en tanto criptoproposiciones, sostienen su carácter natural y necesario gracias al entramado coherente en el que se disponen con relación al resto de nuestra estructura de conocimiento. La imagen del mundo que nos otorga la comunidad en la que nos insertamos y de la que aprendemos permite que ese tejido coherente sea dinámico. Las criptoproposiciones que expresan nuestras certezas son nódulos temporales de significado, susceptibles a mutaciones incluso imperceptibles con la posibilidad de falsarse y abandonarse una vez que amenacen la coherencia de nuestras formas de vida (Muñoz Sánchez, 2013, p. 22 y ss.).

Tomando la dirección del análisis de Maynard sobre las creencias naturales en Strawson, una aclaración importante debe ser hecha. El calificativo “natural” tiene un sentido meramente descriptivo y causal, según el cual significa “producido por la naturaleza”. Por otro lado, “natural” tiene un sentido normativo cuando se aplica a cada ser o fenómeno de manera individual. En este último sentido, expresa que el individuo responde a los patrones propios de los individuos de su tipo. Las creencias naturales de Strawson se encuentran dentro

de esta última categoría, ya que son las que tiene un ser humano si se desarrolló de acuerdo a la naturaleza humana para poder ser funcional como agente de conocimiento. Si somos, por naturaleza, agentes cognitivos y debemos tener un marco de creencias referencial para poder ser funcionales como agentes, podemos decir que estamos dotados de esas creencias por naturaleza. No dependemos de lo empírico para que nuestras creencias posean objetividad. Strawson apunta a las creencias naturales en ese sentido normativo (Adams, 1998, pp. 71–72). Lo importante, entonces, es la relación que existe entre nuestras certezas como estructura coherente para arrojarnos a la sociedad como agentes capaces de desempeñarnos en un espacio racional.

4.3.2 Crítica a la lectura coherentista de Strawson: el problema del relativismo del marco social

Como ya hemos mencionado, Strawson sostiene que nuestras certezas se sostienen en el flujo de nuestras prácticas sociales, aprendidas implícitamente desde la infancia. Por lo tanto, el marco social es la condición de posibilidad de una normatividad en donde se instauran nuestras certezas. Sin embargo, comprender la función normativa de la comunidad de esta manera presenta problemas que desembocan en un relativismo. Ilustraremos esta dificultad con algunos ejemplos.

En *Remarks on Foundations of Mathematics* Wittgenstein propone realizar un experimento mental llamado los vendedores de madera (Medina, 2002, p. 144 y ss.). El experimento consiste, básicamente, en imaginar una situación donde nos encontramos con comerciantes madereros que calculan el precio de las pilas de madera de acuerdo a la medida del área que ocupa la base de la pila, sin tener en cuenta la altura de la misma. Pese a tener una regla definida, es decir, pagar de acuerdo con la longitud y el ancho del producto, esta manera de comerciar parecerá un tanto absurda e incoherente en comparación a nuestros criterios y métodos para vender madera. Wittgenstein se pregunta, ¿qué haríamos si nos topamos con estos extraños vendedores? Seguramente, nuestra primera reacción sería intentar convencerlos de que utilicen un método más adecuado. Pero quizás no puedan entender que nuestro método es mejor o más conveniente que el suyo, porque desconozcan, por ejemplo, ciertas leyes de la física que nos llevan a tener en cuenta la altura de la pila, o el peso de la madera; o inclusive demostrarles que la misma cantidad de madera tendría un precio diferente si se distribuye en pilas que cubren diferentes áreas.

Lo que sucede en este escenario es que las certezas incorporadas en el marco normativo de los madereros significan otra cosa distinta a nuestro marco normativo. La brecha no es lógica, sino conceptual, y depende del contexto en el que se inscriben. Llamamos a esto determinación contextual: “understanding is something that can only be achieved against the background of a ‘consensus of action’ which may or may not obtain” (Medina, 2002, p. 150).

En un primer vistazo podríamos decir que el naturalismo social de Strawson está en consonancia con la tesis wittgensteniana. Las certezas integran una red metafísica natural de creencias se apoyan las unas a las otras. Si bien nuestra imagen del mundo (*Weltbild*) siempre está sujeta a cambios, en definitiva, sigue siendo una imagen del mundo humana. Ahí radica su inalterabilidad (Strawson, 1985, p. 28 y ss.). Sin embargo, la idea de marco social como condición de posibilidad no parece adaptarse de manera adecuada a lo que Wittgenstein denomina determinación contextual. Strawson no resuelve con éxito cómo puede evitar que esta concepción del marco social y las certezas caigan en un relativismo.

José Medina observa que el problema se encuentra en la función y el alcance que le otorgan ciertos autores a la idea de comunidad en nuestra dimensión normativa. Las sociedades por sí mismas no pueden habilitar un contexto normativo apropiado o válido para seguir reglas si no hay diferencia entre lo que la comunidad considera correcto y lo que es, de hecho, correcto. El marco social como condición de posibilidad de nuestras certezas, considerado en los términos strawsonianos, pareciera excluir los errores colectivos. Y si no podemos otorgar un espacio para este tipo de errores, no hay una distinción genuina entre lo correcto e incorrecto: “When norms are said to be embedded in particular practices, it may seem to follow that different practices will have not just different but incommensurable norms. But can normativity be relativized in this way?” (Íbid. 2002, p. 184). En consonancia con el experimento de los vendedores de madera, en OC nos encontramos con inquietudes similares. En el capítulo 3 nos referimos al caso del rey que creía que la tierra había empezado el día de su nacimiento (OC §92). Aquí podemos mencionar otro caso peculiar:

"But is there then no objective truth? Isn't it true, or false, that someone has been on the moon?" If we are thinking within our system, then it is certain that no one has ever been on the moon. Not merely is nothing of the sort ever seriously reported to us by reasonable people, but our whole system of physics forbids us to believe it. For this demands answers to the questions "How did he overcome the force of gravity?"

"How could he live without an atmosphere?" and a thousand others which could not be answered. But suppose that instead of all these answers we met the reply: "We don't know how one gets to the moon, but those who get there know at once that they are there; and even you can't explain everything." We should feel ourselves intellectually very distant from someone who said this (OC §108).

Para evitar este tipo de dificultades, es necesario entender la determinación contextual a partir de estos dos puntos: el primero y más importante es que las convenciones llevadas a cabo en nuestras acciones constriñen mas no determinan la conducta normativa de los miembros de una comunidad. Nuestras certezas pueden extenderse, transformarse e incluso reemplazarse. E incluso esto es necesario para que podamos asimilar situaciones límite, como el caso de los vendedores de madera. Lo importante y fundamental en la dimensión de lo normativo es que aquellas proposiciones a las que les atribuimos el papel de certezas permitan consensuar comportamientos e impartirlos a través del aprendizaje implícito. El segundo requisito, para evitar el relativismo, es que el marco de lo social posibilite la evaluación de lo que es una certeza y lo que no, pero no es el criterio último ni la garantía de validación de las mismas: "For Wittgenstein, a normative activity requires a consensus of action. But this does not mean that (...) what counts as correct in the practice has to be determined and justified by reference to the common behavior of the majority" (Medina, 2002, p. 190). En RFM, Wittgenstein señala esta diferencia poniendo el acento en las leyes de la lógica y la matemática, algo que también tiene en cuenta en OC (§657, §664). Medina lo señala formulando esta pregunta: "...in what sense is an arithmetical law governing the computations of a group of people dependent on their agreement? Not in the sense that the principle is adopted as a norm by majority vote" (Íbid. 2002, pp. 190–191)

En resumen, la interpretación coherentista de Strawson no resulta suficiente para satisfacer una lectura viable de la certeza wittgensteiniana. Por un lado, podríamos decir que el naturalismo social "se encierra en sí mismo" al no poder otorgarle a la experiencia un espacio dentro del marco normativo en el que se constituyen nuestras certezas. Si, en definitiva, entendemos que Wittgenstein sostiene que el marco de toda normatividad en el que se encuentran nuestras certezas es la sociedad misma, las prácticas sociales, no habría manera de evaluar a las certezas por fuera del marco social donde esas certezas aparecen. Por otro lado, al querer establecer el marco social como condición de posibilidad que determina

nuestras prácticas, no podemos evitar el relativismo, ya que la dimensión normativa quedaría reducida a un mero consenso social.

5. Capítulo IV:

Una propuesta alternativa de *On Certainty* a partir del normativismo de John McDowell

5.1 Consideraciones iniciales sobre el universo discursivo de *On Certainty*

Todo lo expuesto hasta aquí en torno a la certeza tiene su origen en un problema escéptico: la posibilidad de saber con certeza que nuestro conocimiento versa acerca del mundo externo. Wittgenstein concluye que no podemos satisfacer la demanda del escepticismo ofreciendo razones para justificar que existe un mundo externo, sino que debemos señalar que la pregunta carece de sentido. Nuestras certezas habilitan juicios justificados acerca del mundo porque ellas son la condición de posibilidad de nuestras prácticas sociales y se distinguen del conocimiento en términos categóricos. En el lenguaje se expresan como proposiciones bisagras que actúan como reglas para determinar si nuestras acciones son correctas o incorrectas. Pretender ir más allá de estas condiciones es caer en un sinsentido, tal como lo hace el escéptico. Ahora bien, las lecturas que hemos analizado ofrecen dos perspectivas distintas en cuanto a cómo se estructura la relación entre certeza y conocimiento: o bien las certezas son fundacionales, piezas inderivables en las que se yerguen el resto de nuestras proposiciones, o bien debemos concebirlas como no-fundacionales, entramadas en una red que justifica nuestro conocimiento a partir de la coherencia que sostienen entre ellas. Luego de desarrollar ambas propuestas, reunimos suficientes críticas para concluir que ambas posturas son inviables a la hora de determinar el estatus epistémico de la certeza. Nuestra tarea en este último capítulo será brindar un marco teórico alternativo que supere las dificultades de las lecturas anteriores. Las herramientas conceptuales del normativismo de John McDowell (1994, 2009b, 2013) ofrecen un aporte contundente y esclarecedor a este debate. Si bien McDowell no se ocupa estrictamente del concepto de certeza, su línea de investigación dentro del normativismo se inscribe en la metodología wittgensteiniana. Nuestra tarea consistirá en desarrollar las nociones centrales de su filosofía e incluirlas de un modo pertinente en el debate sobre el estatus epistémico de la certeza.

5.2 Experimentando el mundo: ansiedades ilusorias

Al igual que Wittgenstein, una de las preocupaciones de John McDowell es deshacerse de ciertas preguntas formuladas a lo largo de la filosofía moderna que, según el

autor, emergen de ciertas ‘angustias’ o ‘ansiedades’ filosóficas. Su obra *Mind and World* (1994) está dedicada a resolver la siguiente inquietud: ¿cómo es posible que nuestra experiencia justifique nuestras creencias? El interés de McDowell en esta pregunta es consecuente con Wittgenstein y el desafío escéptico, ya que lo que se pone en juego es el hecho de que nuestros juicios y creencias versen sobre ciertos aspectos de un mundo objetivo. El contenido y la función de la experiencia en tanto nos permite apropiarnos del mundo no es propiamente una cuestión epistémica, por lo tanto, no debemos “recoger el guante” del escepticismo sino señalar la ineficacia de su jugada. Para McDowell debemos abordar esta pregunta en tanto se trata de una cuestión *transcendental* en donde las preocupaciones epistémicas quedan subsumidas, e incluso, totalmente disipadas por tratarse simplemente de angustias ilusorias:

“Well, if everything speaks for an hypothesis and nothing against it, is it then certainly true? One may designate it as such. But does it certainly agree with reality, with the facts? With this question you are already going round in a circle” (OC §191)

McDowell sitúa la pregunta sobre el contenido de la experiencia en una dimensión normativa. Nuestras creencias y juicios de que ciertas cosas son de tal y cual modo expresan una actitud correcta o incorrecta de acuerdo a si esas cosas son efectivamente de tal y cual modo. Dicha actitud es una acción de responsabilidad: nos hacemos responsables (del pensamiento) ante el mundo (empírico), es decir, somos capaces de ofrecer razones para adoptar esas actitudes: “...answerable to how things are in so far as how things are is empirically accessible” (McDowell, 1994, p. xii).

Ahora bien, existen dos modos de concebir el hecho de que las cosas del mundo se nos hagan inteligibles: por un lado, nos ubicamos en un contexto considerando los aspectos racionales, por ejemplo, el hecho de que una conducta tenga sentido en tanto agentes racionales. Por otro lado, las cosas pueden hacérsenos inteligibles en la medida en que subsumimos esa inteligibilidad a leyes más generales y causales, como hacen las ciencias naturales. McDowell retoma la noción de espacio lógico de las razones de Sellars (1963) para denominar ese contexto racional que describimos en primera instancia, es decir, un espacio en donde actualizamos nuestras capacidades conceptuales para hacernos responsables ante el mundo. Al segundo contexto, siguiendo el juego de palabras de Sellars, McDowell lo denomina “espacio lógico de la naturaleza” o “reino de la ley”. La angustia filosófica emerge

como un problema de relación entre estos espacios y el lugar y el papel que le incumbe a la experiencia. Esto desemboca en una antinomia similar a la de OC: lo dado versus el coherentismo. Si optamos por lo primero, nos comprometemos con la idea de que lo que articulamos conceptualmente tiene su constrictión en algo no conceptual, algo que está dado y que se ubica por fuera del espacio lógico de las razones. Hemos mencionado este problema como el Mito de lo Dado. Si optamos por lo segundo, nuestras creencias se sostienen entre sí, sin necesidad de que la experiencia participe en el espacio lógico de las razones, cumpliendo únicamente un papel causal. Esto nos encierra en nuestra propia mente, en nuestra racionalidad, sin ningún roce, de hecho, con el mundo (Risberg, 2007, p. 3 y ss.).

A simple vista, el problema parece no tener una solución satisfactoria. Pero McDowell sostiene que esta antinomia es falsa, el tomarla como cierta es lo que nos arrastra al terreno de las angustias filosóficas. Al igual que el error de intentar responder a las demandas del escéptico, que pone en duda el mundo externo, McDowell resuelve disipar la ilusión de esta antinomia. La idea del autor no apunta brindar razones para la seguridad de que de hecho adquirimos conocimiento empírico, sino demostrar que no existe ningún obstáculo a la hora de afirmar que nuestra actividad mental es sobre la realidad, sea cognoscible o no. La pregunta del escéptico parece rebotar en la indagación moderna por excelencia: ¿Cómo es posible el contenido empírico? Podemos traducir la pregunta como una ansiedad acerca del modo en que nuestro intelecto nos hace responsables ante la realidad, es decir, cómo es posible que nuestros pensamientos se correspondan correcta o incorrectamente con los hechos del mundo: “In the misunderstanding, it seems that one needs a secure foundation for knowledge— as if one could take the contentfulness of one’s empirical thinking for granted, and merely had to reassure oneself as to its credentials” (McDowell, 2009b, p. 244).

Para McDowell, la experiencia puede concebirse de tal manera que pertenezca tanto al espacio lógico de las razones como al reino de la ley. Para ello, propone una noción de experiencia denominada “empirismo mínimo”, donde la experiencia actúa como tribunal de nuestros juicios. El empirismo mínimo resulta viable en la medida que podamos esclarecer nuestro ingreso al espacio lógico de las razones como agentes racionales. Llegar a habitar este espacio, es decir, tener capacidades conceptuales en el sentido relevante, implica que hemos adquirido el dominio de un lenguaje. Las actualizaciones de las capacidades

conceptuales que pertenecen al espacio lógico de las razones pueden ser naturales en un sentido diferente del que figura en el contraste naturaleza-razón mencionado anteriormente. McDowell denomina a ese sentido natural con el término de “segunda naturaleza”.

Creemos que estas dos nociones claves de la filosofía mcdowelliana arrojan luz sobre el debate acerca del estatus epistémico de la certeza. Nos ocuparemos de desarrollar ambos conceptos y de vincularlos de manera adecuada con los conceptos principales de OC: certeza, conocimiento, experiencia y animalidad.

5.3 Empirismo mínimo

Hemos mencionado que el marco teórico de McDowell se inscribe en un contexto normativo. Por ende, nuestra relación con el mundo se define en términos de responsabilidad: somos responsables de nuestros pensamientos ante el mundo empírico, o sea, tenemos la capacidad de participar en el juego de dar y pedir razones. En la medida en que aprehendamos una noción de experiencia que sea consecuente con nuestra actividad en tanto agentes racionales, sortearemos esa falsa dicotomía entre el espacio lógico de las razones y el reino de la ley.

McDowell sostiene que la experiencia debe constituirse como el tribunal que media en el modo en el que nuestro pensamiento es responsable ante cómo son las cosas. Esto es posible si concebimos a las experiencias como sucesos o estados pasivos, pero en los que ya están en juego las capacidades conceptuales. De esta manera, la experiencia no queda por fuera del espacio lógico de las razones y puede actuar como ‘juez imparcial’ de nuestras creencias y juicios. McDowell denomina esta concepción como *empirismo mínimo*, es decir, que la experiencia, en tanto forma parte de nuestras capacidades como agentes racionales, debe considerarse a partir de un mínimo conceptual, ya presente de algún modo en la sensibilidad (McDowell, 1994, p. 9). Estas capacidades que menciona el autor tienen que ver con el ejercicio de poder decidir qué razón se necesita para pensar esto o aquello. Su contenido es de una forma tal que puede ajustarse a las figuras de la actividad discursiva. La relevancia epistémica de este hecho, en tanto animales racionales, es que lo que percibimos a través de la experiencia nos proporciona un conocimiento que nos sitúa en un lugar determinado en el espacio de las razones (McDowell, 2013, p. 42). En este cuadro de relación entre la sensibilidad y el entendimiento, la experiencia es pasiva, es decir, posee ciertos límites, mientras que lo conceptual es ilimitado, esto significa que toda experiencia está

conceptualmente articulada. Nuestras creencias perceptuales poseen, entonces, contenido conceptual y esto las habilita a formar parte de nuestros procesos de justificación.

Para que nuestras prácticas sociales estén gobernadas por reglas, es necesario que sean de índole pública y convencional. Pero el hecho de que se configuren de esta manera no solo implica que estamos describiendo el consenso de nuestros comportamientos. Nuestras prácticas no son solamente codificaciones de nuestra forma de hacer y pensar como si se trataran de una mera cuestión empírica. El empirismo mínimo no nos hace responsables de un comportamiento normativo desde una simple regularidad. A través del entrenamiento y el aprendizaje, nuestro comportamiento no se convierte en algo causalmente determinado, sino en algo normativamente estructurado, esto es, adquirimos la habilidad de comprometernos con comportamientos auto regulados. A partir del aprendizaje de nuestras prácticas sociales, no solamente concebimos las cosas como una mera cuestión de hecho, sino que las cosas se hacen y deben hacerse de tal o cual modo, como una *norma*: “The limit of the empirical—is concept-formation” (RFM IV. 29).

El hecho de que toda experiencia suponga la aplicación de conceptos no nos sitúa necesariamente en un idealismo o, en términos de McDowell, en un “platonismo desenfrenado” (McDowell, 1994, p. 92). Concebir la experiencia en términos mínimamente conceptuales nos coloca en una relación íntima y estrecha con el mundo. Esto es posible porque el mundo también está compuesto de hechos objetivos que poseen contenido conceptual. No existen abismos metafísicos ya que el contenido de la experiencia y el hecho percibido en el mundo son idénticos. La relación tomada en estos términos incluso considera la posibilidad de error. De hecho, esa es la única distancia posible entre nosotros y el mundo. Esto además prueba que nuestra apertura hacia el mundo no es infalible y garantiza que el mundo no sea solamente una construcción subjetiva (Gibson, 1996; McDowell, 2013; Medina, 2002).

McDowell señala que lo conceptual carece de límites, a esto se refiere cuando aborda el problema desde un enfoque trascendental. Pero esto no implica un carácter trascendental en sentido metafísico. Esto solamente funciona en términos de una regla que señala que la realidad impuesta nunca se nos presenta como algo no conceptual o en bruto, sino que siempre involucra la actualización de nuestras capacidades conceptuales: “One's conceptual capacities have already been brought into play, in the content's being available to one, before

one has any choice in the matter” (McDowell, 1994, p. 10). El mundo es un conglomerado de objetos que responden a propiedades y relaciones conceptualizables. Ninguna descripción de la realidad está totalmente libre de nuestros conceptos e intereses.

Bajo la concepción del empirismo mínimo, nuestras capacidades conceptuales están siempre presentes y activas. Esto permite mantener un intercambio proactivo entre el espacio lógico de las razones y el reino de la ley. De esta manera el vínculo entre la mente y el mundo no es solamente causal sino también constitutivo: “The fact that experience involves receptivity ensures the requires constraint from outside thinking and judging” (Íbid. 1994, p. 41). El tipo de constricción que ofrece el empirismo mínimo, entonces, tiene un componente racional contundente, además del mero componente causal. Esta doble composición es necesaria para que aquello dado, independientemente de la configuración de la espontaneidad, no quede totalmente por fuera de lo racional. El hecho de que el carácter pasivo de la experiencia esté permeado de capacidades conceptuales nos garantiza que toda impresión que recibimos del mundo, aunque no esté siendo actualmente pensada, sí es, sin embargo, pensable: “When we trace justifications back, the last thing we come to is still a thinkable content; not something ultimate than that” (Íbid. 1994, pp. 28–29). Lo importante aquí es que aquellas capacidades conceptuales que se aprovechan pasivamente en la experiencia pertenecen a una red de relaciones racionales. Estas relaciones integran el contenido de esos juicios empíricos inmediatos con otros contenidos susceptibles de entrar en los juicios. Esa red integral no recibe su contenido únicamente como un impacto causal, sino que es constitutivo de nuestra manera de relacionarnos con el mundo y nos produce una apertura al diseño de la realidad: “These linkages give the concepts their place as elements in possible views of the world” (Íbid. 1994, p. 12).

5.3.1 Certeza y empirismo mínimo

Dadas las características del empirismo mínimo nos resta la tarea de pensar el lugar de las certezas dentro de esta relación entre la experiencia y nuestras capacidades conceptuales. Recordemos que uno de los aspectos de las certezas que señalaba Moyal-Sharrock era su carácter no empírico. Esto quiere decir que la experiencia no es la razón por la cual tenemos certezas, sino que nuestras certezas se vinculan con la experiencia de manera causal, a partir del condicionamiento de nuestras prácticas sociales:

But isn't it experience that teaches us to judge like this, that is to say, that it is correct to judge like this? But how does experience teach us, then? We may derive it from experience, but experience does not direct us to derive anything from experience. If it is the ground for our judging like this, and not just the cause, still we do not have a ground for seeing this in turn as a ground (OC §130)

Si bien el párrafo menciona el hecho de que aprendamos nuestras certezas de modo implícito y no a través de un razonamiento, no necesariamente nos compromete a pensar la experiencia estrictamente por fuera del espacio de las razones. El empirismo mínimo de McDowell nos permite reinterpretar la relación entre certeza y experiencia (OC §204, §575). De esta manera, los problemas del fundacionalismo, al aceptar algo dado, y del coherentismo, al rechazar la experiencia, no nos alcanzan.

Hemos mencionado que la experiencia, para McDowell, tiene un doble aspecto: por un lado, es causal y por otro, al estar permeada de racionalidad, siempre está en contacto con nuestras capacidades conceptuales. Si la construcción de la experiencia no está por fuera de lo que es pensable, esto nos permitirá explicar el hecho de que nuestras proposiciones empíricas no sean homogéneas (OC §213) o tengan el mismo estatus, y puedan transformarse en normas de descripción (OC §167). Incluso podemos pensar que la posibilidad de elevar nuestras experiencias a certezas objetivas (OC §270, §273) solamente es posible si la experiencia, de algún modo, no es concebida solo como causa, ya que su mínimo conceptual es lo que nos permite considerar nuestras impresiones (OC §267) dentro de un entramado de relaciones racionales:

One such is that if someone's arm is cut off it will not grow again. Another, if someone's head is cut off he is dead and will never live again. Experience can be said to teach us these propositions. However, it does not teach us them in isolation: rather, it teaches us a host of interdependent propositions. If they were isolated I might perhaps doubt them, for I have no experience relating to them (OC §274)

Las capacidades conceptuales que se actualizan en una experiencia concreta están racionalmente conectadas a una red de conceptos (OC §603). Ese objeto de nuestra experiencia se comprende, entonces, como una parte del total de un mundo pensable, independiente de esa experiencia particular. Nuestras acciones expresan certeza al vernos capaces de sostener ese objeto particular de la experiencia a partir de la conexión con ese mundo total. Por ejemplo, el hecho de que alguien pueda expresar la conducta del dolor es

posible sólo si se ha entendido cómo esa circunstancia se inscribe en un panorama más general que nos inserta en el mundo, es decir, el hecho general de que alguien tenga dolor. Las certezas serían, entonces, el caso límite de la estructura conciencia-objeto, no caen por fuera de ella: “But it isn't just that I believe in this way that I have two hands, but that every reasonable person does” (OC §252). Si las operaciones de la receptividad están estructuradas conceptualmente de este modo, podemos hablar de la experiencia como una apertura del diseño de la realidad. Las certezas serían, entonces, un repertorio de conceptos empíricos que no actúan en tanto proposiciones empíricas sino en tanto conjunto de normas (OC §309). Esto nos permite considerar las acciones a partir de reglas que rigen el mundo en el que vivimos: “The integration serves to place even the most immediate judgements of experience as possible elements in a world-view” (McDowell, 1994, p. 29). Por lo tanto, podríamos decir que las certezas no son racionales, pero sí razonables, en tanto condición de posibilidad del juego de dar y pedir razones.

El hecho de incorporar parte de nuestra experiencia al espacio lógico de las razones puede llevarnos a preguntar en qué consiste ese mínimo conceptual estructurado con la experiencia. McDowell afirma que el hecho de que las cosas ya se nos aparezcan de tal o cual manera es evidencia de la operación de nuestras capacidades conceptuales (Heras Escribano, 2014; Ornelas Bernal, 2004). Que nosotros nos comportemos así y no de otra manera se aprende en las normas que la sociedad nos impone implícitamente. Por esto es que decimos que las certezas no pueden concebirse por fuera de ese espacio, como algo no-proposicional, como una actitud meramente biológica. Aun en nuestras acciones más primitivas están presentes nuestras capacidades conceptuales, que a su vez están integradas en un entramado conceptual desarrollado. El empirismo mínimo toca un aspecto de esta estructura en tanto nos percibimos como agentes racionales. El otro aspecto a describir, y que nos permite pensar una experiencia permeada de racionalidad, es el concepto de segunda naturaleza. Analizaremos esto a continuación.

5.4 Segunda naturaleza

Según McDowell, el riesgo de pensar el reino de la ley como un espacio completamente divorciado de lo racional nos llevará a concebir al animar racional como un sujeto metafísicamente dividido en dos (McDowell, 1994, p. 108). Uno de los errores en la tradición filosófica al pensar la relación con el mundo es creer que la demanda de

justificaciones sobre el mundo objetivo debe necesariamente partir de datos de la conciencia disponibles de manera independiente (McDowell, 1994, pp. 110–111). Nuestro entendimiento, en tanto animales racionales, debe aprehender una concepción de la naturaleza que sintonice con la estructura del espacio de las razones. La propuesta de McDowell es pensar esa naturaleza en términos de *segunda naturaleza* desde un enfoque kantiano: el hombre es un animal racional configurado esencialmente por la espontaneidad, es decir, por la capacidad de producir representaciones⁹. Por lo tanto, el entendimiento está abierto al significado y al espacio de las razones, pero operando en la sensibilidad.

Mencionamos que el empirismo mínimo consiste en afirmar que nuestras impresiones poseen un mínimo conceptual. A partir de esa estructura, cuando recibimos impresiones estamos abiertos de modo manifiesto a que las cosas sean de tal o cual modo y eso nos permite posicionarnos como sujetos responsables ante el mundo, en tanto somos responsables ante la experiencia. La segunda naturaleza es una concepción pertinente porque habilita la posibilidad de tomar las capacidades de la conceptualización como elementos del curso de una vida, es decir, permite una apertura hacia el mundo: “It is the spontaneity of the understanding, the power of conceptual thinking, that brings both the world and the self into view” (Íbid. 1994, p. 114). McDowell considera que el hombre, en tanto ser vivo, es un agente porque actúa de acuerdo a sus experiencias, las incorpora tanto de manera activa como pasiva. Esto es posible ya que posee capacidades que según el autor son *sui generis*, es decir, cada una de esas experiencias ya están de uno u otro modo permeadas de racionalidad. McDowell considera que la libertad es la capacidad que tenemos de ofrecer razones para nuestras acciones, pues adoptamos una actitud reflexiva sobre las mismas y, por ende, podemos justificarlas. Este comportamiento libre y distanciado es un comportamiento ante el mundo (*orientation, Verhalten*). La vida humana es, entonces, particularmente libre porque es una vida vivida en el mundo.

Es necesario aclarar que McDowell no sostiene bajo ningún punto de vista que una criatura pueda habitar el espacio de las razones desde su nacimiento. La segunda naturaleza es algo adquirido a través de un proceso donde el ser humano pasa de ser mero animal a agente racional. La diferencia entre su planteo y las propuestas de lo dado o el coherentismo es que esa transformación que nos vuelve agentes racionales no es un proceso oculto,

⁹ Ver (Kant, 2009)

sobrenatural y misterioso. La causa principal de que podamos poseer una segunda naturaleza descansa en el hecho de heredamos una imagen del mundo en el proceso de inserción social. Somos entrenados en la práctica de acuerdo a nuestras normas sociales que tienen como referencia este trasfondo al que McDowell denomina “*Bildung*” (McDowell, 1994, p. 123 y ss.). Este es el elemento central que va mediando ese proceso en el que nos volvemos agentes racionales, funcionales a las reglas de un mundo heredado. La expresión más explícita de la *Bildung* es, por supuesto, el lenguaje. Cuando nos enseñan un lenguaje nos vemos ingresados a un escenario que ya contiene conexiones racionales entre conceptos, presuntamente constitutivas del espacio lógico de las razones.

El proceso de adquisición de la segunda naturaleza es continuo y se encuentra siempre ya en marcha (Íbid. McDowell, 1994, p. 125). Maduramos hasta habitar el espacio de las razones, es decir, nos convertimos en sujetos hechos y derechos, abiertos al mundo, viviendo en él. El lenguaje en el que nos iniciamos como seres humanos se pone delante de nosotros como una primera concretización de lo mental. Esto nos da la posibilidad de adoptar distintas actitudes y comportamientos ante ese mundo. Lo importante es que aquel lenguaje natural adquirido es un “depósito de la tradición”, pero no es algo sujeto a un determinismo al que nos debemos aferrar de cierta manera de una vez y para siempre. Por el contrario, esa tradición es susceptible de modificaciones reflexivas por parte de cada generación que la hereda, incluso esa obligación constante de comprometerse con una reflexión crítica es, en sí misma, parte de lo heredado. Sin embargo, no debemos olvidar que para poder optar por una actitud reflexiva respecto de las cosas primero tenemos que ser ingresados en esa tradición tal y como se nos muestra.

En definitiva, la segunda naturaleza de McDowell puede considerarse como epigenética: aunque posee un componente innato, sólo logra forjarse a través de las interacciones sociales que se dan dentro de una comunidad. Dicho proceso no tiene rumbo prefijado *a priori*, sino que se desarrolla históricamente *a posteriori*, y de forma absolutamente libre y espontánea dentro del espacio lógico de las razones.

5.4.1 Animalidad y segunda naturaleza

Hemos mencionado que el mínimo conceptual presente en la experiencia es lo que nos permite pasar de concebir meras regularidades a concebirlas como comportamientos pertenecientes a una dimensión normativa-conceptual. Wittgenstein menciona que nuestras

certezas son “algo animal” (OC §359), es decir, algo que no está al alcance de la justificación, sino que se acerca más a una forma de vida (OC §358). Sin embargo, la adopción de una determinada visión del mundo no es un proceso meramente biológico, oscuro y ciego. A su vez, la animalidad de las certezas no depende enteramente de nuestra índole histórico-social, como si el hecho de configurarnos a partir de lo biológico no tomara ningún partido en el asunto. El hecho de que aprendamos de manera implícita nuestras prácticas sociales no las excluye del ámbito racional, así como tampoco las deja sin contacto con el mundo exterior. Así, podemos decir que aquella animalidad presente en la adquisición de nuestras certezas responde a aquello que McDowell denomina segunda naturaleza. Se trata de un proceso paulatino y continuo que comienza en nuestra infancia hasta que ingresamos en el espacio de las razones: “Learning processes of this kind endow us with more than behavioral dispositions or empirical certainties. These processes lead to the adoption of normative standards” (Medina, 2002, p. 159). A través del entrenamiento de estas prácticas ganamos un nuevo criterio de identidad, el de ser agentes racionales, auto regulados. Adoptamos conceptos que nos permiten ver las cosas de tal o cual modo y actuar de acuerdo a ellas: “Any 'reasonable' person behaves like this” (OC §254). En resumen, asimilamos las proposiciones empíricas de manera que, para nosotros, adoptan el estatus de normas.

José Medina señala ciertos aspectos relevantes a la hora de describir el proceso de entrenamiento: por un lado, aprender certezas requiere de medio que exhiba ciertas regularidades relevantes. Por otro lado, si ese medio está disponible, quien aprende debe exhibir ciertas reacciones naturales tales como discriminaciones básicas y respuestas automáticas a ciertos estímulos. Ese punto de partida es un requisito esencial para que se extiendan las reacciones naturales del aprendiz y así, las nuevas respuestas que se van adquiriendo se conviertan en una segunda naturaleza (Íbid. Medina, 2002, p. 162):

Children do not learn that books exist, that armchairs exist, etc.,etc. they learn to fetch books, sit in armchairs, etc.,etc. Later, questions about the existence of things do of course arise, "Is there such a thing as a unicorn?" and so on. But such a question is possible only because as a rule no corresponding question presents itself. For how does one know how to set about satisfying oneself of the existence of unicorns? How did one learn the method for determining whether something exists or not? (OC §476)

En definitiva, para Wittgenstein, el hecho de que el infante disponga de ciertas reacciones naturales al momento del entrenamiento posibilita la adquisición de comportamientos reglados. En estrecha relación con esta actitud además debe existir una aceptación totalmente receptiva y ciega de la autoridad que impone la conducta:

We teach a child "that is your hand", not "that is perhaps (or "probably") your hand". That is how a child learns the innumerable language-games that are concerned with his hand. An investigation or question, 'whether this is really a hand' never occurs to him. Nor, on the other hand, does he learn that he knows that this is a hand (OC §374).

Wittgenstein enfatiza que iniciarse de esta manera en los juegos del lenguaje (podríamos decir en el espacio lógico de las razones) no es algo que dependa enteramente de un entorno físico (mito de lo Dado) o de la mente del aprendiz, por sí solo (coherentismo). La presencia de una autoridad, un adulto experimentado, es la clave para entender cómo nos volvemos agentes racionales, autorreflexivos. McDowell hereda esta condición de la segunda naturaleza a partir del pensamiento wittgensteiniano: no venimos a este mundo inicialmente como seres competentes, poseedores de la capacidad de actualizar conceptos. El proceso de adquirir certezas en nuestras prácticas sociales es un proceso de aculturación. McDowell lo denomina "*Bildung*". Wittgenstein lo llama "*Weltbild*":

I did not get my picture of the world by satisfying myself of its correctness; nor do I have it because I am satisfied of its correctness. No: it is the inherited background against which I distinguish between true and false (OC §94).

De esta manera, aprendemos normas al ser introducidos en una imagen del mundo determinada, dominamos técnicas que responden a un trasfondo heredado (OC §95, §156, §167, §209). Nuestras certezas conforman el lienzo invisible de nuestras prácticas normativas: "This ground becomes invisible because the training that leads to the mastery of rules falls into oblivion as soon as this mastery becomes 'second nature'." (Medina, 2002, p. 168).

Antes de finalizar, nos gustaría esclarecer ciertos puntos importantes sobre la animalidad entendida en términos de segunda naturaleza. En primer lugar, pensar el carácter animal de la certeza a partir de delimitaciones normativas de este estilo nos permite diferenciar nuestro aprendizaje del mero sustrato biológico que compartimos con el resto de los animales: "Does a child believe that milk exists? Or does it know that milk exists? Does

a cat know that a mouse exists?” (OC §478). El hecho de que nosotros estemos seguros de ciertas cosas depende enteramente de la imagen del mundo inculcada. Según McDowell, existe una diferencia entre aquello que denominamos mundo y lo que conocemos estrictamente como entorno. Esto último es la actitud biológica y animal por excelencia, es decir, el hecho de desenvolvernó en un ambiente que únicamente implica una sucesión de problemas y oportunidades. El animal no racional no puede distanciarse de los hechos para reflexionar acerca de ellos (McDowell, 1994, p. 116 y ss.). Por eso no podemos realizar el movimiento que proponía Moyal-Sharrock, de reducir la certeza animal de Wittgenstein a una cuestión puramente biológica. Con todo, esto no quiere decir que no desempeñemos ciertas prácticas únicamente a partir de eventos que involucran problemas y oportunidades, como de algún modo insinuaba el coherentismo. Pero esto no es lo único ni lo más constitutivo del hecho de ser animales racionales. Incluso el hecho de movernos de un espacio al otro, a través de la manipulación del lenguaje, no implica ni dualismo ni contradicción (OC §475).

En segundo lugar, el hecho que consideremos nuestras prácticas a partir de la segunda naturaleza permite que incluso aquello que se encuentra implícito posea siempre un carácter conceptual: “Openness to the world is enjoyed by subjects who are essentially agents. What they are open to is not restricted to objects of disinterested contemplation” (McDowell, 2007, p. 369). Todo aquello que hacemos con seguridad, forma parte de lo que se conoce como afrontamiento, es decir, aquellas acciones que desempeñamos en función de lidiar con las demandas del entorno y sus circunstancias (*coping*). En el nivel más profundo, el afrontamiento de nuestras prácticas más básicas ocurre sin deliberación ni actividad reflexiva (*absorbed coping*) y es consecuente con el hecho de actuar “llevados por la corriente” (*acting in flow*) (Heras Escribano, 2014; McDowell, 2013). Podríamos decir que nuestras certezas se constituyen en este nivel no reflexivo. Bajo ningún punto de vista McDowell pretende abandonar la diferencia entre este tipo de conductas y aquellas que sí requieren activamente de que actualicemos nuestras capacidades conceptuales. Pero el hecho de que nos percibamos como animales racionales constituye el nexo entre ambas actividades de manera distinta. El animal racional informa sobre su experiencia en la medida que dicha experiencia lo posiciona en una situación de conocimiento y de actuación intencional. El contenido de nuestras certezas se configura formalmente de manera tal que puede anexarse a actividades que

requieren intervención explícita, es decir, aquellas transacciones cotidianas que realizamos sin cuestionamientos pueden expresarse explícitamente en el lenguaje mediante las proposiciones bisagras. Las certezas no pueden constituirse como la condición de posibilidad del raciocinio si las formas de vida que configura no están preparadas para la actividad de juzgar. Por lo tanto, todo comportamiento implícito contiene ya un contenido conceptual, potencialmente explícito: la acción irreflexiva puede ejemplificar el "Yo hago" solo porque está involucrada por un sujeto que, en otras ocasiones, decide explícitamente qué hacer (McDowell, 2013, p. 55). La segunda naturaleza permite concebir nuestra racionalidad presente en nuestra conciencia sensorial y en nuestros movimientos corporales intencionales, aunque no sean explícitamente autoconscientes. A modo de ejemplo, podemos mencionar el caso de los jugadores de ajedrez¹⁰. De acuerdo a McDowell, el hecho de que jugador de ajedrez experto esté absorto en una partida no equivale a no tener instancia de autoconocimiento, es decir, no está impedido de saber lo que está haciendo. Es cierto que hacer explícita la respuesta a la pregunta "¿Qué está haciendo?" quiebra el flujo de la acción. Pero esto no significa que en el curso de la acción el agente no posea el autoconocimiento. Incluso el hecho de que el agente pueda señalar explícitamente el contenido de una proposición tal como "Moví el caballo en forma de L sobre el tablero" implica que la experiencia ya poseía, de modo implícito, contenido conceptual. Podríamos decir, entonces, que para McDowell las certezas que nos habilitan a participar de un juego como el ajedrez están actuando dentro del marco de una experiencia conceptual.

Estas aclaraciones nos evitan el error de comprender la certeza como algo que está exclusivamente por fuera de lo racional, como algo que solamente pertenece a lo biológico y mucho más importante, como un intento de constituir a los seres racionales a partir de una división metafísica muy poco exitosa a los propósitos pragmáticos de Wittgenstein.

5.5 Consideraciones finales sobre el desafío escéptico según John McDowell

El análisis de la certeza a partir del marco teórico de McDowell nos permite eludir el desafío escéptico de una manera más eficiente y contundente que las propuestas analizadas

¹⁰ Este ejemplo se utiliza para describir y analizar las perspectivas conceptual y fenomenológica sobre la experiencia en relación a la figura del experto, es decir, si un agente que domina una acción (*mastering*) lo hace sin necesidad de computar información a la hora de realizar dicha acción. Por cuestiones de extensión nos circunscribimos únicamente a la explicación que brinda McDowell. Para un análisis más profundo de este debate ver (Dreyfus, 2013; McDowell, 2013)

anteriormente. En *Mente y Mundo*, el autor se enfrenta a la pregunta “How can one know that what one is enjoying at any time is a genuine glimpse of the world, rather than something that merely seems to be that?” (McDowell, 1994, p. 112). Lo que parece de primera mano una pregunta a todas luces abrumadora, en realidad es una pregunta fácilmente desacreditable. Lo que podemos intentar es buscar la manera de hacerle caso omiso a esta angustia ilusoria. La pregunta del escéptico no capta lo esencial del asunto, esto es, el sentido de apertura al mundo, posibilitado por nuestras capacidades racionales. En la medida en que comprendamos la idea de apertura como una captación directa de las cosas, lo único relevante es aquello que podemos evaluar como casos correctos o incorrectos. Fuera de esa competencia no tiene sentido sistematizar respuestas para satisfacer la demanda del escéptico. Dentro de esos márgenes no podemos olvidarnos la estrecha relación entre naturaleza y razón. Elucidar de manera competente el marco normativo es adquirir, parafraseando a Wittgenstein, el camino que conduce a la filosofía al descanso (Íbid. 1994, p. 86).

6. Conclusión

En este trabajo de investigación se buscó analizar el estatus epistémico del concepto de certeza en Wittgenstein. La noción de certeza se diferencia del conocimiento de manera categórica. Wittgenstein propone esta distinción para superar el debate sobre la posibilidad de asegurar la existencia del mundo externo. El conocimiento está vinculado a la posibilidad de brindar razones y responde a cuestiones de índole empírica, mientras que la certeza queda por fuera de esas consideraciones. De esta manera, la certeza se constituye como condición de posibilidad del conocimiento. A modo general, podemos decir que las certezas son principios de acción que nos habilitan a llevar a cabo, posteriormente, los distintos juegos del lenguaje. En la práctica, son todas aquellas normas sociales que aprendemos de manera implícita sin cuestionar su legitimidad. No participan del juego de dar y pedir razones, sino que quedan al margen de la duda. En definitiva, es toda conducta que damos por sentada para poder constituirnos como agentes en el espacio de las razones. En el lenguaje, las certezas se expresan como proposiciones bisagras, es decir, son proposiciones que cumplen un rol lógico y gramatical y constituyen el marco de referencia de nuestros juegos del lenguaje: son indubitables, arracionales y ajenas a la posibilidad de error. El concepto de certeza wittgensteiniana se describe como algo animal, esto es, una acción inmediata que nos permite delimitar el marco de referencia del resto de nuestras conductas. Esta animalidad es un aprendizaje circunscrito a una imagen del mundo (*Weltbild*) heredada de la sociedad en la que crecemos.

Esta caracterización general del modo en que Wittgenstein concibe la certeza ha sido objeto de diversas interpretaciones sobre su estatus epistémico. Aquí nos hemos ocupado de analizar los enfoques fundacionalistas y no fundacionalistas, evaluando dos lecturas paradigmáticas que reúnen los elementos principales de cada postura. Por el lado del fundacionalismo analizamos el fundacionalismo inflexible de Danièle Moyal-Sharrock el cual describe las certezas en términos de creencias no-proposicionales que, a modo de pirámide invertida, habilitan y legitiman el resto de la estructura de nuestro conocimiento siendo ellas mismas inderivables. Aquí la animalidad se traduce como acciones primitivas pertenecientes al ámbito de lo biológico. Por lo tanto, las certezas son inflexibles y enactivas, se muestran en el hacer. El carácter proposicional solamente es aparente y funciona de modo explícito con propósitos exclusivamente heurísticos. Para la lectura anti fundacionalista optamos por

analizar la certeza wittgensteiniana a la luz del naturalismo social de Peter Strawson. Esta postura propone que la certeza no debe entenderse en términos de fundamento sino desde un enfoque relacional. La certeza pertenece a una estructura de red donde las proposiciones bisagras son nódulos temporales de significado. De este modo, las certezas adquieren su fuerza a partir de la articulación de unas con otras en la emergencia de un correlato coherente.

Una revisión de las críticas más comunes en la literatura puso de manifiesto que las interpretaciones analizadas resultaron inviables en ciertos aspectos de su teoría. El fundacionalismo, por su parte, de Moyal-Sharrock no logra explicar de manera eficiente y concluyente cómo se establece la relación entre lo fundante y lo fundado. El hecho de tomar a la certeza como inefable no permite ver cómo algo no proposicional fundamenta el ámbito proposicional. Este aspecto de lo fundante puede entenderse en términos sustanciales o como algo dado, de manera que toda la estructura de conocimiento descansaría sobre elementos que pretenden legitimar el ámbito de lo racional de modo causal. Su lectura resulta, en definitiva, contraria a la propuesta inicial de Wittgenstein. La interpretación no fundacionalista de Strawson, en cambio, se compromete con una lectura más fiel del *corpus* wittgensteiniano, no obstante, resulta insuficiente en lo que respecta a su dimensión normativa. Tomar a las certezas como una red de proposiciones que responden al mayor grado de coherencia dentro del marco social nos hace caer en un relativismo. Se pierde la posibilidad de evaluar a las certezas por fuera del ámbito social en el que están inscritas, reduciéndolas a una simple cuestión de convenciones. Esto, a su vez, nos deja sin la posibilidad de adjudicarle un rol a ciertos aspectos objetivos del mundo que era lo que pretendía superarse a partir del cuestionamiento del escéptico.

Cabe aclarar que las lecturas fundacionalistas y anti fundacionalistas no se limitan a las perspectivas de Strawson y Moyal-Sharrock. La elección de estos autores se vio motivada por el hecho de que sus enfoques reúnen los elementos principales de cada interpretación. En ese sentido podemos decir que resultan ser paradigmáticas de la concepción fundacionalista y no fundacionalista respectivamente. La literatura crítica sobre el concepto wittgensteiniano de certeza es vasta, extensa, y pueden encontrarse en ella diversos matices. Indagar en otras variantes de tales posturas constituye parte de nuestra agenda de investigaciones futuras.

Dadas las dificultades advertidas en las lecturas fundacionalistas y no fundacionalistas analizadas aquí, el aporte de nuestra investigación consistió en ofrecer una alternativa en la línea anti fundacionalista a partir de una aproximación normativista. Por ello, acudimos a las nociones de empirismo mínimo y segunda naturaleza, presentes en la filosofía de John McDowell. Según nuestra hipótesis principal, este enfoque es superior de las dificultades mencionadas en las lecturas anteriores. Concebir a las certezas a partir del empirismo mínimo recupera de manera eficiente la relación entre las certezas y el conocimiento, sin caer en el mito de lo dado. Las certezas son acciones que se constituyen por medio del ejercicio de las capacidades conceptuales de los agentes humanos, es decir, en el espacio lógico de las razones. No caen por fuera de la competencia racional, sino que, al ser condición de posibilidad de nuestras razones, estructuran todo el ámbito de lo pensable. Esto es posible porque las certezas nos constituyen como agentes racionales al ser parte de una segunda naturaleza. El término “animal” utilizado por Wittgenstein para describir la certeza puede equipararse a esta segunda naturaleza. Ambas nociones se entienden como la capacidad de entrenarnos en las prácticas sociales hasta alcanzar la condición de agentes racionales, auto regulados. Aquellas proposiciones empíricas impregnadas de racionalidad adoptan, gracias a la segunda naturaleza, un carácter normativo. Esto nos permite actuar de acuerdo a reglas.

Al igual que los marcos teóricos de Danièle Moyal-Sharrock y Peter Strawson han resultado poco satisfactorios para la perpetua encarnación de la voz del escéptico en Wittgenstein, la aproximación sugerida en este trabajo a partir de los conceptos de John McDowell podría presentar dificultades en consonancia con las pretensiones del escepticismo. Sin embargo, creemos que el hecho de haber superado las objeciones de las lecturas paradigmáticas habla del valor conceptual de esta perspectiva y a su vez nos permite avanzar hacia otras cuestiones de la obra de Wittgenstein cuyo tratamiento se presenta como una tarea filosóficamente enriquecedora. En definitiva, el estudio y/o reflexión sobre la obra de Wittgenstein es un acercamiento continuo a la duda como el gran mecanismo heurístico por medio del cual la filosofía se asoma a las grandes preguntas que atraviesan desde siempre la vida humana.

7. Bibliografía

- Adams, E. M. (1998). On the possibility of a unified world view. In L. E. Hahn (Ed.), *The Philosophy of P. F. Strawson* (pp. 69–85). Chicago and Lasalle, Illinois: Open Court.
- Ariso, J. M. (2012). ¿Tiene sentido hablar de un “tercer Wittgenstein” posterior a 1946? *Logos. Anales Del Seminario de Metafísica*, 45, 223–242.
- Badiola, S. (2004). La naturalización de la estrategia trascendental desde la metafísica descriptiva strawsoniana. *Logos. Anales Del Seminario de Metafísica*, 37, 317–336.
- Cardona, C. A. (2011). ¿Es Wittgenstein un fundacionalista? *Ideas Y Valores*, 60, 73–95. Retrieved from <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36748/38702>
- Carnap, R. (1950). Empiricism, Semantics and Ontology. *Revue Internationale de Philosophie*, 4, 20–40.
- Chica Pérez, V. H. (2009). Metafísica descriptiva y análisis conceptual en el pensamiento de P. F. Strawson. *Estudios Filosóficos*, 39, 243–265.
- Conant, J. (2000). Elucidation and nonsense in Frege and early Wittgenstein. In A. Crary & R. J. Read (Eds.), *The New Wittgenstein* (pp. 174–217). London & New York: Routledge.
- Dancy, J. (1993). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- DeVries, W. (2016). Wilfrid Sellars. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016).
- Dreyfus, H. (2013). The Myth of the pervasiveness of the Mind. In *Mind, Reason and Being-in-the-world. The McDowell–Dreyfus Debate* (pp. 15–40). London & New York: Routledge.
- Gibson, R. F. (1996). McDowell’s Direct Realism and Platonic Naturalism. *Philosophical Issues*, 7, 275–281.
- Heras Escribano, M. (2014). Razón y experiencia: El debate McDowell-Dreyfus. *Análisis Filosófico*, 34, 203–227.
- Hume, D. (1992). *Tratado de la naturaleza humana* (2nd ed.). Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2007). Response to Dreyfus. *Inquiry*, 50, 366–370. <https://doi.org/10.1080/00201740701489351>
- McDowell, J. (2009a). Avoiding the Myth of the Given. In *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars* (pp. 256–272). Cambridge: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009b). Experiencing the world. In J. McDowell (Ed.), *The engaged intellect. Philosophical essays* (pp. 243–256). Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2013). The myth of the mind as detached. In J. K. Schear (Ed.), *Mind, Reason and Being-in-the-world. The McDowell–Dreyfus Debate* (pp. 41–58). London & New York: Routledge.
- Medina, J. (2002). *The unity of Wittgenstein’s philosophy. Necessity, intelligibility and normativity*. Albany: SUNY.
- Moore, G. E. (1972). *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Moyal-Sharrock, D. (2004). *Understanding Wittgenstein’s On Certainty*. London: Palgrave

- Macmillan.
- Moyal-Sharrock, D. (2005). Unravelling Certainty. In D. Moyal-Sharrock & W. H. Brenner (Eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty* (pp. 76–99). London: Palgrave Macmillan.
- Moyal-Sharrock, D. (2015). Wittgenstein on Forms of Life, Patterns of Life, and Ways of Living. *Nordic Wittgenstein Review*, 21–42. Retrieved from <https://www.nordicwittgensteinreview.com/article/view/3362>
- Muñoz Sánchez, M. T. (2013). Wittgenstein, McDowell y el reto escéptico. *Revista de Filosofía*, 38, 7–34.
- Murphy, P. (2018). Coherentism in Epistemology. In *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://www.iep.utm.edu/>
- Olsson, E. (2017). Coherentist Theories of Epistemic Justification. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/justep-coherence/>
- Orłowicz, A. (2017). *Wittgenstein on Scepticism: An interpretation of Wittgenstein's On Certainty*. Victoria University of Wellington.
- Ornelas Bernal, J. (2004). Conservando el realismo. Sobre los supuestos metafísicos de John McDowell. *Ideas Y Valores*, 124, 35–49.
- Pritchard, D. (2005). Wittgenstein's On Certainty and contemporary anti-scepticism. In D. Moyal-Sharrock & W. H. Brenner (Eds.), *Investigating On Certainty: Essays on Wittgenstein's Last Work* (pp. 189–224). London: Palgrave Macmillan.
- Quine, W. V. (1969). Epistemology Naturalized. In *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- Risberg, E. J. (2007). "John McDowell" - *On Quietism, Nonconceptual Content, and Semantics*. University of Oslo.
- Rubenstein, E. M. (2018). Wilfrid Sellars: Philosophy of Mind. In *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://www.iep.utm.edu/sellars/>
- Salvatore, N. C. (2018). Wittgenstein: Epistemology. In *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://www.iep.utm.edu/>
- Santibáñez Yáñez, C. (2011). Certeza animal: ¿Un tercer Wittgenstein? *Atenea*, 504, 177–190.
- Scotto, C. (2012). El lenguaje de la certeza como límite. *Nombres: Revista de Filosofía*, 23–36. Retrieved from <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2047>
- Sellars, W. (1963). Empiricism and the Philosophy of Mind. In *Science, Perception and Reality* (pp. 127–196). London: Routledge & Kegan Paul.
- Skidelsky, L. (2003). Análisis filosófico: Strawson entre Wittgenstein y Quine. *Diánoia*, 48, 29–60.
- Strawson, P. (1985). *Skepticism and Naturalism: some varieties*. London: Methuen.
- Strawson, P. (1997). *Análisis y Metafísica*. Barcelona: Paidós.
- Stroll, A. (1994). *Moore and Wittgenstein on Certainty*. New York: Oxford University Press.
- Stroud, B. (1979). The Significance of Scepticism. In P. Bieri, R. Horstmann, & L. Krüger (Eds.), *Transcendental Arguments and Science. Synthese Library (Studies in Epistemology, Logic, Methodology, and Philosophy of Science)*. Dordrecht: Springer.
- Tejedor Palau, M. A. (1996). La crítica de Wittgenstein al escepticismo: Moore y "Sobre la certeza." *Logos. Anales Del Seminario de Metafísica*, 30, 287–298.

<https://doi.org/doi.org/10.5209/ASEM.17937>

- Williams, M. (2005). Why Wittgenstein isn't a foundationalist? In D. Moyal-Sharrock & W. H. Brenner (Eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty* (pp. 47–58). London: Palgrave Macmillan.
- Wittgenstein, L. (1967). *Zettel*. (G. H. von Wright & G. E. M. Anscombe, Eds.). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. (G. E. . Anscombe & G. . von Wright, Eds.). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1978). *Remarks on the Foundations of Mathematics*. (G. H. von Wright & G. E. M. Anscombe, Eds.). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: ALTAYA.
- Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.