

¿SOBRE QUÉ CERTEZA?
EPISTEMOLOGÍA DE GOZNES, ANSIEDAD CARTESIANA
Y META-ESCEPTICISMO

David Pérez Chico

Universidad de Zaragoza
Email: davidpch@unizar.es

“Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia (pues la pureza cristalina de la lógica no era, desde luego, un *resultado de la investigación*: era una exigencia)” (Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §107)

“Me atrevo a todo lo que sea digno de un hombre. Quien a más se atreva, no lo es.” (William Shakespeare, *MacBeth*, I-7)

“¿En qué puedo confiar?” (Wittgenstein, *Sobre la certeza*, §508)

“Lo difícil es encontrar el *principio*. O mejor: es difícil comenzar desde el principio. Sin intentar retroceder más allá” (Wittgenstein, *Sobre la certeza*, §471)

Resumen: Desde muy poco después de su publicación, *Sobre la certeza* de Wittgenstein recibió una más que merecida atención, en primer lugar porque se quiso ver en esa colección de notas una originalísima solución al escepticismo radical cartesiano y, en segundo lugar, porque era tanta dicha originalidad que no solo se alejaba de otras propuestas anti-escépticas, sino también de los trabajos anteriores del propio Wittgenstein, hasta el punto de que en algunos círculos se habla de un “tercer Wittgenstein”. En las últimas dos décadas esta interpretación exclusivamente epistemológica y anti-escéptica ha dado lugar a lo que se conoce como “epistemología de goznes” debido a que defiende que el objetivo principal de *Sobre la certeza* es proponer una teoría de la justificación de nuestras creencias perceptivas a partir de la noción wittgensteiniana de gozne. No entraremos a

Este trabajo se inserta dentro de las actividades pertenecientes a los proyectos “Perspectivas personales. Conceptos y aplicaciones” (RTI2018-098254-B-100. Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. Programa Estatal de I+D+i Orientada a los Retos de la Sociedad. Gobierno de España) y “Comprensión intercultural, pertenencia y valor: aproximaciones wittgensteinianas” (PGC2018-093982-B-100. Ministerio de Economía y Competencia. Gobierno de España)

valorar aquí la corrección exegética de esta teoría, pues la mayoría de los practicantes de esta epistemología reconocen que no pretenden seguir a Wittgenstein al pie de la letra. Claro que tampoco son fieles, por decirlo así, al espíritu de *Sobre la certeza*. Parafraseando a nuestro autor, diremos que su objetivo no es la certeza empírica, sino la certeza detrás de la certeza. En otras palabras: el objetivo de Wittgenstein no es una teoría de la justificación que refute de una vez por todas las dudas escépticas acerca de la verdad de nuestras creencias perceptivas, sino obtener una visión clara de la clase de ansiedad que nos impulsa a buscar más certeza de la que necesitamos. Una ansiedad que Richard Bernstein denominó “ansiedad cartesiana”.

Palabras clave: Wittgenstein, *Sobre la certeza*, ansiedad cartesiana, epistemología de goznes, meta-escepticismo.

Abstract: Very soon after its publication, Wittgenstein's *On Certainty* received a well deserved attention, firstly because commentators saw in that collection of notes a very original solution to the radical Cartesian skepticism, and secondly because it was so original indeed that it moved away not only from other anti-skeptical proposals, but also from the previous works of Wittgenstein himself, to the point that in some circles a "third Wittgenstein" is a real presence. In the last two decades this exclusively epistemological and anti-sceptical reception of *On Certainty* has given rise to what is known as "hinge epistemology" because it defends that the main objective of *On Certainty* is a theory of justification based on the Wittgensteinian notion of the hinge. We will not go into the exegetical correctness of this theory here, since the practitioners of this epistemology themselves acknowledge that they do not intend to follow Wittgenstein to the letter. What we will try to show is that they are not faithful either, so to speak, to *On Certainty*'s spirit. Paraphrasing our author, we will say that his objective is not empirical certainty, but rather the certainty behind certainty. In other words: Wittgenstein's goal is not a theory of justification that refutes once and for all skeptical doubts about, say, our perceptual beliefs, but to obtain a synoptic vision of the kind of anxiety that drives us to look for more certainty than we need. An anxiety that Richard Bernstein called "Cartesian anxiety".

Keywords: Wittgenstein, *On Certainty*, hinge epistemology, cartesian anxiety, meta-skepticism.

1 ¿Sobre qué certeza?

Desde muy poco después de su publicación, *Sobre la certeza* (*SC* en adelante) de Wittgenstein recibió una más que merecida atención, en primer lugar porque se quiso ver en esa colección de notas una originalísima solución al escepticismo radical cartesiano y, en segundo lugar, porque era tanta dicha originalidad que no solo se alejaba de otras propuestas anti-escépticas, sino también de los trabajos anteriores del propio Wittgenstein hasta el punto de que en algunos círculos se habla de un “tercer Wittgenstein”. En las últimas dos décadas esta interpretación exclusivamente epistemológica y anti-escéptica de *SC* ha dado lugar a lo que se conoce como “epistemología de goznes” debido a que defiende que el objetivo

principal de *SC* es una teoría de la justificación a partir de la noción de “gozne” que Wittgenstein introduce en el párrafo 341 de *SC* y vuelve a mencionarlo explícitamente tan solo en dos ocasiones más, en el párrafo 343 y en el párrafo 655.

Es decir, las *preguntas* que hacemos y nuestras *dudas*, descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son –por decirlo de algún modo– los goznes sobre el que giran aquellas (*SC* §341)

Pero no se trata de que no *podamos* investigarlo todo y que, por lo mismo, nos debamos conformar forzosamente con la suposición. Si quiero que la puerta se abra, los goznes deben mantenerse firmes. (*SC* §343)

La proposición matemática ha sido oficialmente sellada, por decirlo de algún modo, con la etiqueta de la incontestabilidad. Es decir: ‘Discutid sobre otras cosas; *ésta* se mantiene bien firme, es el eje en torno del que puede girar vuestra disputa (*SC* §655)

De entrada, no sería extraño que un profano torciera el gesto ante la posibilidad de dar rienda suelta a toda una propuesta epistemológica a partir de una noción que se menciona únicamente en tres ocasiones en todo *SC*. Podría parecer, en efecto, que desde la epistemología de goznes se le está dando carta de naturaleza a lo que para Wittgenstein no es sino, en el mejor de los casos, una buena analogía. No insistiré, sin embargo, en la crítica a esta manera de proceder, pues podría parecer que yo mismo le doy más importancia a la letra que al espíritu, por así decir, de una obra como *SC* que no es sino el resultado de reunir las notas postreras de Wittgenstein. Y es que, aunque Wittgenstein no haga un uso explícito masivo de la noción de gozne, el papel que le reserva es fundamental y está implícito en la mayoría de comentarios acerca de la certeza y de la duda escéptica que podemos encontrar en *SC*. Así, por ejemplo, Wittgenstein nos dice que, a pesar de su apariencia empírica, las proposiciones gozne no son ni hipótesis (*SC*, §402), ni tampoco los resultados de una investigación (*SC*, §138), sino que conforman, por el contrario, “el punto de partida de la creencia” (*SC*, §210) y no son, pese a su apariencia, ni empíricas ni psicológicas, sino que tienen el “carácter de una regla”, desempeñan un papel lógico en el sistema de nuestras creencias empíricas (*SC*, §§136, 494). Se trata de juicios particulares que usamos como principios de juicio (*SC*, §124), porque son tales que en circunstancias normales con respecto a ellas no cabe la duda, y esto constituye la posibilidad de juicio (*SC*, §§308, 419, 493, 670); son convicciones ancladas en todas nuestras preguntas y respuestas (*SC*, §103); son los elementos que dan vida a nuestros argumentos (*SC*, §105). Se sitúan fuera del espacio argumentativo o de las razones, pues son proposiciones sin fundamento de cuya verdad (o falsedad) estrictamente no tiene sentido hablar, pero que en todo caso debemos asumir o dar por supuesta (*SC*, §§210, 253). Se trata de “los fundamentos de todas nuestras operaciones con el pensamiento (y con el lenguaje)” (*SC*, §401), etc.

Es de justicia señalar sin dejarlo para más tarde que los propios integrantes de la epistemología de goznes reconocen que no pretenden seguir a Wittgenstein al pie de la letra (por ejemplo, Wright (2004a) y Coliva (2015)). Lo que me parece es que tampoco son muy fieles, por decirlo así, al espíritu de *SC*. No parecen tener en cuenta, por ejemplo, que el objetivo de *SC* no es la certeza empírica que se puede obtener por medio de una justificación, sino más bien, parafraseando a nuestro autor, la certeza que se encuentra detrás de esta certeza. En otras palabras: el

objetivo de Wittgenstein no es tanto elaborar una teoría de la justificación que refute definitivamente todas las dudas escépticas, pongamos por caso, acerca de nuestras creencias perceptivas, como ofrecer una caracterización de la clase de certeza que realmente cabe esperar de nosotros y cómo eso afecta, o debería afectar, a nuestra comprensión del conocimiento. A mi modo de ver, aunque aquí no lo argumentaré, la obra del segundo Wittgenstein *al completo* puede ser vista como un detalladísimo diagnóstico del estado de ansiedad filosófica que nos empuja en filosofía a buscar más certeza –una certeza incondicionada– de la que es razonable esperar de nosotros y de nuestras prácticas. *SC* sería, entonces, el último hito de esta tarea tan complicada como ingrata.

En los cuadernos de notas y los muchos escritos biográficos que tenemos a nuestra disposición, encontramos que desde muy pronto Wittgenstein tuvo clara la posibilidad de que no tener una certeza absoluta sobre nada fuera compatible con nuestra forma de vida. Por eso, cuando en las *Investigaciones filosóficas* reflexiona sobre el interés que puede tener su filosofía dirá convencido que lo que su filosofía destruye no es lo verdaderamente importante (Wittgenstein 1993, §118). Constantemente, Wittgenstein nos enfrenta a situaciones en las que nos vemos abocados a suspender, aunque solo sea temporalmente, las certezas que tenemos por justificadas de manera absoluta. Se trata, obviamente, de una estrategia para forzar la toma de conciencia por nuestra parte. ¿De qué? Pues de que se trata de *nuestras* certezas. Y subrayo que son nuestras, para indicar que son certezas a nuestra medida, a la medida de nuestra forma de vida y de nuestro interés (Cf. *SC* §470).

Quiere esto decir, insisto, que se trata de unas certezas en realidad inopinadas y aparentemente frágiles, de tal manera que, si las aceptamos, nuestra actitud hacia ellas es una de confianza (o de desconfianza si, pese a todo, sentimos que necesitamos una seguridad mayor o de otra naturaleza. Esta desconfianza está a la base de la ansiedad filosófica que definiremos en breve y es, a la vez, el motor de las disputas en torno a la justificación epistémica). Dando por hecho que el propio Wittgenstein descarta la certeza subjetiva como fuente de autoridad o legitimidad para nuestros juicios y creencias empíricas, la pregunta que queda por responder es esta: ¿de donde proviene esta confianza, la seguridad con la que actuamos y afirmamos las cosas que afirmamos, con la que vivimos, una vez rechazada la posibilidad de que se trate tanto de una seguridad metafísica como de un logro epistémico? Dar respuesta a esta pregunta es, creo, el principal objetivo de *SC*.

La imagen que me formo de este ultimísimo Wittgenstein, insisto, no es tan diferente a la que uno obtiene leyendo las *Investigaciones filosóficas*. Por lo que ya de entrada me aventuro a sugerir que, (i) ni *SC* es un tratado exclusivamente de epistemología; ni (ii) su objetivo principal es refutar las dudas escépticas. Más bien al contrario: (i) las cuestiones epistemológicas indudablemente presentes en *SC* pueden ser vistas como un intento de distinguir entre el tipo de certeza que constituye un logro epistémico –la que se obtiene inferencialmente por medio de razones y en base a determinada evidencia–, y el tipo de certeza no inferencial que en ningún caso es un logro epistémico, sino que está ahí, como nuestra vida, en el trasfondo de todas nuestras prácticas, y no solo de las epistémicas. Y (ii) a pesar de que *SC* logra mitigar el alcance de las dudas escépticas entendiéndolas también a ellas como un logro epistémico, por lo tanto inferencial, por lo tanto necesitado de razones, supone al mismo tiempo reconocimiento de lo que Stanley Cavell llama la “verdad del escepticismo” (Pérez Chico 2020a), a saber: que nuestra certeza más básica en relación con el mundo y los otros no es un logro epistémico, por lo que todo intento de justificar en base a razones esa certeza está abocado al fracaso y por lo tanto a mantener viva la amenaza del escepticismo. Esta dialéctica recurrente y a todas luces perniciosa para la salud filosófica, encuentra su razón de ser en lo que Richard Bernstein llama “ansiedad cartesiana” y que recoge el siguiente dilema: “O

hay algún apoyo para nuestro ser, un fundamento fijo para nuestros conocimientos, o no podremos escapar de las fuerzas de la oscuridad que nos envuelven en la locura, en el caos intelectual y moral” (Bernstein 1991, p. 23)¹. El representacionalismo cartesiano se encuentra en el origen de esta ansiedad, y las respuestas suelen encomendarse a una suerte de evidencialismo factualista basado en la noción de “acuerdo con el mundo de los hechos”.

En *SC* Wittgenstein consigue, por medio de la distinción categorial entre certeza (básica, no inferencial, gramatical o lógica) y conocimiento (cuyo cénit es la certeza inferencial y objetiva), dejar muy claras al menos dos cosas: la primera es que el representacionalismo, el evidencialismo factualista u objetivista, y el acuerdo con el mundo de los hechos pertenecen al ámbito del conocimiento, y nada tienen que ver con la certeza gramatical; y la segunda cosa que aclara es que nuestro conocimiento no es representacional y que la noción de acuerdo con el mundo de los hechos y de evidencia no son incondicionales, sino que dependen de las razones que podamos dar a favor o en contra de una pretensión de conocimiento en cada caso. En la última sección del artículo volveré sobre la importancia que tiene atribuirle esta comprensión alternativa del conocimiento a Wittgenstein para una correcta interpretación de *SC*. Antes, repasaremos el que a mi entender es el principal problema al que se enfrenta la epistemología de goznes; y continuaremos con un repaso a la célebre prueba del mundo externo de Moore. En sendos repasos me dejaré guiar por la hipótesis de que tanto la epistemología de goznes como la prueba de Moore, son respuestas a la ansiedad cartesiana. De ser esto correcto, lo que criticaría con tanto ahínco Wittgenstein a Moore en *SC* no sería la incorrección de su demostración de la existencia del mundo externo, sino la falta de confianza que muestra Moore en la intuición que le lleva a aferrarse con fuerza a la verdad de sus creencias básicas a pesar de no poder presentar ninguna razón que le sirva de apoyo, y que este matiz tenga como consecuencia una actitud de resignación por parte de Moore por no haber sido capaz de ofrecer una justificación de esas certezas y, en concreto, de las que sirven de premisas a su pretendida demostración. Pero entonces, si lo que pretende Wittgenstein no es triunfar allí donde Moore había fracasado (i.e. ofrecer una teoría de la justificación que permita probar la existencia del mundo externo), entonces la hipótesis fundacional de la epistemología de goznes es incorrecta y se hace necesaria una revisión profunda de la lectura de *SC* que a partir de ella se ha acabado imponiendo. Mi propuesta, desarrollado en el cuarto apartado, es que *SC* es la última vuelta de tuerca del intento por parte del segundo Wittgenstein de eliminar la ansiedad cartesiana desde una posición que podríamos denominar meta-escéptica.

2 Epistemología de goznes

Bajo el rótulo “epistemología de goznes” se reúne un conjunto de *teorías sobre la justificación epistémica inspiradas principalmente por la noción de “gozne”* introducida por Wittgenstein en *SC*. Gómez-Alonso y Pérez Chico (2019, p. 300) afirman lo siguiente respecto al origen del vínculo entre *SC* y la epistemología de goznes:

[...]a idea de que *Sobre la certeza* contiene una teoría de la justificación lo suficientemente novedosa y sólida como para proporcionar una respuesta satisfactoria al perenne (y aparentemente irresoluble) problema del *escepticismo filosófico* es casi inmediata a la de su publicación en 1969 [...]

¹ Véase también la formulación original en Bernstein (1983, pp. 16-20).

La *estructura* de la epistemología de goznes actual es, sin embargo, obra casi exclusiva de Crispin Wright, quien determinó sus problemas y fijó el área de sus posibilidades, además de donarle su agudísima sensibilidad al problema escéptico (y a la inteligibilidad del mismo) y la consiguiente desestimación del naturalismo como respuesta al escepticismo (Wright 2004a, p. 50).

Algunos miembros ilustres de la epistemología de goznes además del mencionado Crispin Wright, son Danièle Moyal-Sharrock, Annalisa Coliva y Duncan Pritchard, entre otros. Una de ellos, Coliva, señala que lo que comparten todas sus propuestas es que “sostienen que las justificaciones perceptivas tienen lugar ‘dentro de un sistema’ (SC, §105) de presuposiciones, es decir, de proposiciones que sin pertenecer ellas mismas al proceso de investigación hacen que sea posible dar justificaciones dentro de la investigación” (Coliva 2015, p. 9). Esas “presuposiciones” serían las proposiciones gozne. Es decir, de una manera u otra, las distintas versiones de la epistemología de goznes coincidirían en que los goznes son, o forman parte del, fundamento no justificado de nuestras investigaciones. Siguiendo con los parecidos de familia, Gómez-Alonso y Pérez Chico (2019, p. 293) identifican dos criterios teóricos de demarcación de la epistemología de goznes a partir de los anteriores comentarios de Coliva:

(i) negativamente, [un primer criterio sería] la tesis de que la experiencia *por sí sola* no es suficiente para justificar nuestras creencias perceptivas — lo que definiría a la epistemología wittgensteiniana en contraste con el neo-Mooreanismo de epistemólogos dogmáticos como Pryor y Huemer—; (ii) positivamente, la inclusión de *proposiciones generales* como «Existe un mundo externo», «Nuestras facultades son normalmente fiables» o «No somos víctimas de un engaño perceptivo y cognitivo masivo», en tanto que «condición extra» que permite la justificación de las creencias perceptivas ordinarias y la superación del «parroquialismo cognitivo» (Coliva 2015, p. 4) —lo que, por su parte, permitiría diferenciar a la epistemología de goznes del contextualismo estándar, que se limita a apelar a situaciones empíricas como trasfondo—.”

Y añaden la siguiente precisión:

Se trata, sin embargo, de criterios lo suficientemente laxos (o no-dogmáticos), pues el reconocimiento de la función epistémica que los goznes cumplen es independiente de qué posición se adopte respecto a si ellos mismos poseen o no estatus epistémico, o de cómo se describa qué tipo de objetos son y qué clase de *actitud* exigen, si como objetos cognitivos que demandan conocimiento (o, al menos, justificación) u objetos de fe, si como normas pragmáticas o como compulsiones viscerales. (Gómez-Alonso y Pérez Chico 2019, pp. 293-294)

Efectivamente, además de los parecidos de familia vistos, existen importantes diferencias entre las diferentes aportaciones a la epistemología de goznes, en especial a la hora de caracterizar la naturaleza de los goznes y el papel exacto que desempeñan en las “justificaciones perceptivas”: para unos se trata de presuposiciones en las que tenemos derecho a creer, aunque no por nada cuyo mérito pueda ser atribuible a los sujetos cognoscentes sino, por así decirlo, por

imposición de la racionalidad (Wright 2004a); para otros se trata del fundamento no epistémico o marco de todo nuestro lenguaje y pensamiento (Stroll 1994; Moyal-Sharrock 2004), etc.

Como siempre que en filosofía se plantea algún tipo de fundamento, inmediatamente surge la pregunta por la legitimidad del mismo (¿cómo podemos estar seguros de que no hay nada más básico que el fundamento propuesto?, ¿cómo se justifica la verdad de su contenido proposicional?, etc.). Avrum Stroll (1994) probablemente haya sido el primero en defender que en *SC* Wittgenstein proponía un fundamentalismo *sui generis* o nada ortodoxo para refutar al escepticismo. Stroll se muestra tan convencido de la originalidad de *SC* en este sentido, que afirma que *SC* constituye la contribución más importante a la epistemología desde la *Crítica a la razón pura* de Kant (Stroll 1994, p. 4). Stroll enumera todas las veces que Wittgenstein utiliza la palabra “fundamento” o algún cognado suyo, y resultan ser ciertamente las suficientes como para tener que tomar en consideración una interpretación fundamentalista de *SC*.

Para el fundamentalismo tradicional, la cuestión de cómo sabemos que lo que nos parece indudable e inamovible es realmente así es siempre pertinente porque los fundamentos y lo fundamentado por ellos pertenecen a la misma categoría: ambos son conocidos y por lo tanto deben ser justificados (Stroll 1994, p. 148). ¿Cómo si no podemos estar seguros de que nuestros fundamentos son verdaderos y que no hay nada más fundamental que ellos? La originalidad de la propuesta wittgensteiniana, prosigue Stroll, reside en que propone unos fundamentos que no son conocidos, pero que son previos al conocimiento y sin los cuales no habría conocimiento (Stroll 1994, p. 155). Esos fundamentos serían las proposiciones gozne.

Pascal Engel (2016) denuncia una grave ambigüedad en la caracterización de los goznes wittgensteinianos como fundamentos por parte de los practicantes de la epistemología de goznes. Esta ambigüedad es importante porque en el caso de no resolverse pondría en jaque a todo el proyecto basado en la peculiaridad de las proposiciones goznes que supuestamente las convierte en la herramienta anti-escéptica definitiva. Se trata de que o bien las proposiciones gozne son normas o reglas en un sentido gramatical, o bien se trata de normas epistémicas. En el primero de los casos no tienen nada que ver con la normatividad epistémica: no pueden regular nuestras investigaciones epistémicas dado que no se trata de proposiciones *genuinas* y por lo tanto no responden ni ante la verdad ni ante los estándares evidenciales. En el segundo de los casos forman parte de nuestro conocimiento y su epistemología forma parte de nuestra epistemología ordinaria, por lo que entran en competencia con otras normas epistémicas y habrá que preguntarse qué las diferencia de estas y, sobre todo, cuál de los dos tipos de normas es más fundamental. De todo ello se sigue que, como mínimo, no está tan claro que las proposiciones gozne cumplan tan fácilmente con el papel que les reserva una teoría de la justificación anti-escéptica como la suscrita por la epistemología de goznes.

Un apunte al margen: si nos tomamos la molestia de salirnos de los límites tradicionales de la disputa epistemológica, nos encontramos aquí con un nuevo ejemplo en el que sus intérpretes no se toman con la debida seriedad la seriedad con la que Wittgenstein se toma la filosofía. Es Wittgenstein el primero que se extraña por la anterior ambigüedad y una de las cuestiones que más le ocupa y le preocupa a lo largo de *SC* es precisamente la de cómo compaginar la apariencia empírica de las proposiciones goznes con su peculiar papel lógico o gramatical en nuestras prácticas lingüísticas y epistémicas. Así, por ejemplo, se pregunta: “¿Es el caso que regla y proposición empírica se transformen una en otra?” (*SC* §309). Si a esto le

añadimos, como haré más adelante, la distinción categorial que Wittgenstein establece entre la certeza asociada a los goznes y el conocimiento, no cabe duda de que para Wittgenstein, pesar de lo que termina defendiendo Engel en su artículo, las proposiciones gozne ni son conocidas, y por lo tanto no pertenecen a nuestra “epistemología ordinaria”, ni su función consiste en ejercer de fundamentos en la cadena inferencial que justifique tal o cual creencia particular.

Para ser justo, debo reconocer que Engel no es ajeno a esta distinción pues comenta, acertadamente, que, a pesar de referirnos a ellas como *certezas* primitivas, lo que caracteriza a las proposiciones gozne en la mayoría de los casos es que no pertenecen a la misma categoría que actitudes doxásticas tales como las creencias (con contenido empírico), juicios, convicciones, suposiciones o hipótesis, ni a la de actitudes epistémicas tales como percibir, darse cuenta, conocer (Engel 2019, p. 228). En *SC*, las certezas primitivas se asocian con actitudes tales como presuponer, dar por sentado o atrapar directamente. Y esto es compatible con que el dominio de las certezas primitivas se extienda más allá de los límites de la epistemología que, como nos recuerda Engel, se ocupa de cuestiones tales como la de la justificación, revisión o cancelación de las creencias, la de cuáles son sus fuentes, si hay diferentes grados de creencias, cuál es su relación con la evidencia, cuáles sus relaciones inferenciales, cuándo y cómo se convierten en conocimiento, y cómo pierden ese estatus (Engel 2016, p. 229). Pero si esto es así, se pregunta Engel, ¿cómo pueden las certezas primitivas desempeñar la función gramatical que consiste en ser algo así como presuposiciones generales para nuestro conocimiento, en lugar del papel de fundamentos del conocimiento? (Engel 2019, p. 229)

La epistemología de gozne les atribuye a las proposiciones gozne un estatus *a priori* –estatus poco Wittgensteiniano– que hace que no pueden ser el objeto de una creencia o conocimiento. No obstante, ellas sí pueden ejercer como normas o reglas del juego de lenguaje de la creencia y el conocimiento. Es decir, poseen un carácter normativo. En opinión de Engel esto es claramente problemático pues obliga a esclarecer de qué manera pueden convivir, si es que lo hacen, las proposiciones gozne con las normas epistémicas generales para la creencia y el conocimiento, como por ejemplo la que nos dice que debemos creer aquellas proposiciones que son verdaderas o que están basadas en la evidencia apropiada. Parecería, así pues, que el dominio epistémico esta gobernado por dos sistemas de normas distintos: ¿cuál de los dos sistemas es más básico?, ¿puede realmente haber algo así como una epistemología de goznes? Y si es así, ¿en qué sentido puede ser normativa? (Engel 2019, p. 229).

Con el objetivo de dar respuesta a estos interrogantes, Engel lleva a cabo un análisis de los distintos tipos de normas epistémicas y del papel que desempeñan en nuestras prácticas². Para empezar, se trata de normas relacionadas con la evaluación epistémica de nuestras creencias en términos de la relación de estas con la verdad, el conocimiento o la justificación. Son los principios que gobiernan o determinan qué es creer o conocer algo. Las normas epistémicas, así pues, no son normas de

² Las normas que enumera Engel son de cinco tipos: 1) valores epistémicos tales como la verdad, el conocimiento o la racionalidad; 2) normas de perfil muy alto para la creencia y el conocimiento (i.e. la norma de que tenemos que creer lo que es verdadero); 3) principios generales de la racionalidad, tales como los de la lógica deductiva, la lógica inductiva, de la teoría de la probabilidad, los de la lógica de la revisión de creencias; 4) normas particulares o papeles conceptuales unidos a conceptos (como por ejemplo las conectivas lógicas); 5) reglas metodológicas para la investigación y el descubrimiento científico (estándares tales como la simplicidad, o reglas de apoyo inductivo, o para la aceptación de teorías, reglas heurísticas). A estos cinco tipos de normas más claramente epistémicas, Engel añade una sexta categoría que sería la más parecida a lo que supuestamente serían las proposiciones gozne: 6) paradigmas o marcos en el sentido kuhiano (Engel, 2016, p. 230).

conducta ni reglas para la acción, sino que su misión consiste en gobernar nuestros estados cognitivos (Engel 2019, p. 230). Si son normas, no son meras generalizaciones empíricas acerca de lo que pensamos o conocemos, sino que se erigen como principios que nos dicen lo que, idealmente, debemos creer, o cómo se supone que debemos llevar a cabo una investigación si queremos hacerlo de manera mínimamente racional. Decir de ellas que son normativas es equivalente a decir que todas comparten el rasgo de decirnos qué es correcto creer y cuáles son las condiciones de esta corrección. También son normativas porque circunscriben el espacio en el que es posible ofrecer razones para nuestras creencias (aunque ellas mismas no son razones para creer en algo, sino principios para el juego de dar razones, esto es, para el “espacio de las razones”. Una razón, afirma Engel, es un trozo de evidencia, un hecho que favorece que creamos tal o cual cosa). Las normas epistémicas, además, comparten el siguiente rasgo característico: no solo son principios para la evaluación de nuestras creencias en términos de verdad y racionalidad, sino que ellas mismas pueden ser evaluadas en esos mismos términos (Engel 2019, p. 231).

Aunque sucinta, nuestra presentación del análisis de Engel permite volver a plantear la pregunta crucial para una epistemología erigida sobre la noción de proposiciones gozne: ¿podemos afirmar que las proposiciones gozne desempeñan un papel epistémico fundamental?

Engel (2019, p. 234) divide la epistemología de goznes en tres familias: (1) McGinn, Moyal-Sharrock y Coliva coinciden en que las proposiciones gozne son reglas y por lo tanto son normativas. Se trata más concretamente de reglas gramaticales: un tipo de regla que no describe ningún estado de cosas, sino que por así decirlo constituyen las instrucciones necesarias para lidiar con ellos. Para esta concepción el desafío escéptico simplemente no es tal porque carece de sentido, y esto porque su alcance se limita al espacio de las razones, y las proposiciones gozne se sitúan fuera de los límites de dicho espacio. (2) Autores como Strawson abogan por una lectura naturalista según la cual las proposiciones gozne son la expresión de los procesos naturales que nos convierten en miembros de una comunidad, por lo que ponerlas en duda sería poco menos que anti natural. (3) La tercera lectura es la defendida por C. Wright, para quien las proposiciones gozne no pueden ser justificadas por medio de evidencia favorable, sino que como mucho podemos conferirles un estatus epistémico más débil, uno según el cual tenemos derecho a mantenerlas. El desafío escéptico tendría sentido, pero no podría ser enfrentado en términos evidenciales.

Las tres lecturas aceptan que las proposiciones gozne son en algún sentido normativas y similares a reglas. Un buen término para ellas compatible con las tres lecturas sería el de “normas gramaticales”. Pero para Engel no está claro que sean reglas en el mismo sentido que puede decirse que las normas epistémicas lo son, porque (1) las proposiciones gozne no son *a priori* en el sentido de ser *conocidas* con independencia de nuestra experiencia o verdaderas en virtud de su significado, sino que son proposiciones empíricas que de alguna manera se han consolidado, pero puede darse el caso de que pierdan ese estatus. Y (2) son proposiciones, afirma Engel, muy dependientes del contexto.

Una manera de poner a prueba el supuesto carácter normativo de las “normas gramaticales” consiste en aclarar cuál sería, en tanto normas, su relación con las normas epistémicas Engel propone tres posibilidades (2019, p. 234):

- Las normas gramaticales son idénticas a (o se solapan significativamente con) las normas epistémicas; o,
- las normas gramaticales son distintas a las normas epistémicas, pero son más básicas que estas y las gobiernan; o,

- las normas gramaticales son completamente diferentes y no tienen nada que ver con las normas epistémicas.

Engel encuentra que ninguna de las tres es plausible. La primera posibilidad es implausible porque las normas gramaticales no son proposiciones³, no son epistémicas y se sitúan fuera del espacio de las razones. La tercera es muy poco plausible porque no está claro cómo podrían las normas gramaticales gobernar a las proposiciones epistémicas si son tan diferentes. La segunda opción parece ser la más plausible, pero no es evidente cómo una proposición gozne como por ejemplo que tengo un cuerpo, podría gobernar a todas mis creencias en general. Llegado el caso podría gobernar a mis creencias acerca de mi localización en el espacio o acerca de mi dolor de muelas, pero no está tan claro el sentido en el que las presupongo cuando reflexiono, pongamos por caso, sobre las matemáticas o sobre poesía (Engel 2019, p. 235).

Pero, ¿cómo puede llegar a producirse un conflicto entre ambos tipos de normas si, como venimos diciendo, las normas gramaticales no son epistémicas? Las normas epistémicas nos empujan a buscar la verdad y la evidencia, mientras que las normas gramaticales regulan nuestro uso de las palabras y qué tiene sentido para nosotros, pero no nos guían por ejemplo sobre cómo puedo obtener más creencias a partir de las proposiciones gozne ni cómo puedo justificarlas. ¿Cómo podrían unas normas que no son ni verdaderas ni falsas, que no pueden ser puestas en duda ni evaluadas epistémicamente y que no son racionales, desempeñar el papel de los requisitos racionales que gobiernan nuestras tribulaciones epistémicas? Parece, así pues, que tan solo nos queda la opción de que se trate de dos conjuntos distintos de normas. Aunque, en realidad, hemos cerrado el círculo: las normas no pueden entrar

³ Este es uno de los motivos de discrepancia más importantes entre dos de las defensoras más ilustres de la epistemología de gozne: Danièle Moyal-Sharrock y Annalisa Coliva. Aquí Engel parece dar por buena la interpretación de Moyal-Sharrock, que ha defendido que los goznes wittgensteinianos no son, en el sentido estricto de la palabra, proposiciones (véase, por ejemplo, Sharrock 2004, p. 60). Moyal-Sharrock mantiene que los goznes se articulan en ocasiones en forma de proposiciones solo por motivos heurísticos (Moyal-Sharrock 2004, p. 94). En sentido estricto, los goznes posibilitan el sentido (hacen posible el juego de lenguaje), pero ellos mismos carecen de sentido cuando se articulan como proposiciones (no participan *en* el juego de lenguaje). Moyal-Sharrock no es tan ingenua como para negar que los goznes puedan, de hecho, ser dichos, pero en esos casos, insiste, se trata del *doppelgänger* proposicional y expresivo de un gozne, y no del gozne mismo (Sharrock 2004, p. 97). Es este carácter no proposicional de los goznes el que hace que el fundamentalismo de *SC* sea diferente a cualquier otro.

La interpretación de Moyal-Sharrock se enfrenta a algunos problemas considerables. Uno es, como veremos más adelante, que insista en atribuirle a los goznes un papel eminentemente doxástico. Desde un punto de vista más exegético, y aunque es posible encontrar algún párrafo que apoya la interpretación no proposicional (*SC*, §501), la insistencia en el carácter no proposicional de los goznes no parece coincidir con la concepción más fluida que tiene Wittgenstein de las proposiciones empíricas y las reglas, que es fundamental para entender qué tipo de fundamento o trasfondo o andamiaje, etc. es el que Wittgenstein tiene en mente. De otra manera, tal como Meredith Williams (2019, pp. 259-260) se ha encargado de señalar, nos encontraríamos con que lo que Wittgenstein defendería sería algo así como que las proposiciones gozne conforman una estructura ajena y previa a los juegos de lenguaje y, por lo tanto, previa al significado. Pero nada podría ser menos wittgensteiniano que eso.

Annalisa Coliva es una de las defensoras más activas o originales de la epistemología de goznes y, aunque coincide en otros muchos aspectos con Moyal-Sharrock, se ha mostrado muy crítica con ella por esta caracterización no proposicional e inefable de los goznes. Según Coliva, los goznes tienen contenido proposicional, conllevan una cierta imagen del mundo, pero la función que desempeñan es normativa antes que descriptiva y por eso están exentos de ser evaluados epistemológicamente (véase, por ejemplo, Coliva 2015 *passim*).

en conflicto entre ellas porque dejarían de ser nomas, en otras palabras: uno de los conjuntos tiene que ser más básico que el otro.

A Engel le parece que la única solución consiste en rebajar el nivel de idiosincrasia de las proposiciones gozne y, así, propone que las proposiciones gozne pueden ser conocidas, solo que este conocimiento debe ser entendido en términos externalistas: proposiciones como “tengo dos manos”, “tengo un cuerpo” o “la Tierra ha existido durante mucho tiempo” son creencias, en el sentido doxástico del término, que se justifican por medio de procesos confiables aunque la mayoría del tiempo no somos conscientes de ellas (Engel 2019, pp. 241-242). La aparente confusión se mitigaría si reparásemos en que existen diferentes tipos de proposiciones gozne, y en que algunas de ellas son más claramente epistémicas que otras (Engel 2019, p. 243).

La propuesta de Engel es efectiva como crítica a la epistemología de goznes: las proposiciones gozne no pueden desempeñar el papel que se les asigna en la epistemología de goznes porque su idiosincrasia carece de sentido (o no puede desplegarse) dentro de los límites del dominio puramente epistémico. Pero es insatisfactoria por al menos dos motivos. El primero es que la propuesta de distinguir entre diferentes tipos de proposiciones goznes no brinda realmente una respuesta definitiva al interrogante inicial. Basta con que haya alguna proposición gozne más básica que otras en el sentido de no ser epistémicas para que se pueda trazar una línea que separe categorialmente proposiciones inmunes a la duda – aunque no porque nos hayamos convencido de su verdad por medio de procesos cognitivos o epistémicos de inferencia o de justificación–, y proposiciones empíricas concretas que presuponen la existencia de las primeras. Y, en segundo lugar, Engel pone por delante de cualquier otra consideración la importancia de una epistemología evidencialista y factualista ajena por completo tanto al espíritu como a la letra de *SC*. Y es que, Engel, antes las dificultades a las que debe enfrentarse una epistemología de goznes (en resumidas cuentas: que o bien las proposiciones gozne no son normativas, o lo son de una manera que nos es adecuada para la epistemología) prefiere tratar a los goznes como si fueran “criaturas salvajes” (recuerda en esto a Quine y sus “criaturas de la oscuridad”) que habitan ingobernables fuera de los confines de la morada de la epistemología, y aconseja no tenerlas en cuenta (Engel 2019, p. 246).

3 Ansiedad cartesiana

3.1 La prueba de Moore

Desde el principio de este trabajo he sostenido que la epistemología de goznes se acerca a *SC* desde el punto de vista de la problemática puramente epistémica que aborda Moore, y, por lo tanto, concibe el trabajo de Wittgenstein como una respuesta al *escepticismo global cartesiano*, es decir, como un proyecto cuya tarea es la de otorgar un estatus epistémico positivo a todas nuestras creencias perceptivas particulares. Hemos visto algunas de las dificultades a las que se enfrenta una epistemología erigida sobre la noción wittgensteiniana de gozne. Avancemos ahora ocupándonos de interrogantes más generales, aunque para ello debemos retroceder en el tiempo.

¿Son las proposiciones gozne realmente el antídoto wittgensteiniano contra el escepticismo cartesiano, esto es, son capaces de justificar la verdad de nuestras creencias perceptivas tal como afirma, por ejemplo, Coliva (2015)? ¿Emprende

realmente Wittgenstein en *SC* la búsqueda de una teoría de la justificación? Estos interrogantes han cobrado carta de naturaleza dentro de una tradición que da por bueno que el interés de Wittgenstein por los distintos temas que aborda en *SC* tiene su punto de partida en dos trabajos de G. Moore (Moore 1983a y 1983b) y que, en consecuencia, el objetivo de Wittgenstein en *SC* era triunfar allí donde Moore habría fracasado. Este relato fundacional tiene en parte su origen en la crónica que hace Norman Malcom de sus discusiones con Wittgenstein sobre estos trabajos de Moore (Malcolm 2001, pp. 70–75), pero también en interpretaciones admiradas como la de Avrum Stroll, para quien *SC* la certeza constituía la aportación más importante en el campo de la epistemología desde *La crítica a la razón pura* de Kant (Stroll 1994, p. 4).

Según el relato fundacional, entonces, fue Norman Malcom, antiguo estudiante y con posterioridad amigo de Wittgenstein el que, en el transcurso de sus conversaciones durante una estancia de este en 1949 en los EE.UU., reavivó su interés por algunos trabajos de G. E. Moore en los que este realizaba una decidida defensa de nuestras creencias de sentido común. En Moore (1983a), un trabajo publicado en 1925, Moore se había dado por satisfecho con una defensa dogmática de la visión de sentido común del mundo frente a las tesis idealistas y escépticas. Dicha defensa se limitaba a afirmar la verdad de una serie de proposiciones aparentemente triviales que expresan creencias de sentido común como por ejemplo que la Tierra ha existido durante mucho tiempo antes del nacimiento de cualquiera de nosotros, que tenemos un cuerpo o que ninguno de nosotros se ha alejado mucho de la superficie de la Tierra. La defensa de Moore a la que hace alusión el título del trabajo consiste en hacernos ver la incompatibilidad de las tesis idealistas y escépticas con la verdad de proposiciones como las anteriores que es algo que a Moore le parece incuestionable. Catorce años más tarde, sin embargo, Moore sintió la necesidad de demostrar con mayor rigor la verdad de las proposiciones que expresan creencias de sentido común, en concreto la que afirma la existencia del mundo externo. El resultado de este segundo esfuerzo fue el célebre trabajo Moore (1983b).

La estrategia de Moore en este segundo trabajo requiere, en primer lugar, que quede constatada la existencia de objetos externos como paso previo a la demostración de la existencia del mundo externo. Esta es la razón de que una extensa y laboriosa primera parte de su artículo esté dedicada a definir qué es un objeto externo, o qué quiere decir *strictu sensu* que un objeto sea *externo*. La conclusión a la que llega Moore en esta primera parte de su trabajo es que los objetos externos son “cosas que se dan en el espacio” en el sentido de “cosas fuera de nosotros”, independientes de nuestra mente (Moore 1983b, pp. 141-155). Una vez logrado lo anterior, Moore nos ofrece su conocida demostración:

P1) Esto es una mano y esto es otra.

P2) Las manos son objetos externos de acuerdo con la definición que acabamos de ver.

C) Por lo tanto hay al menos dos objetos externos y esto implica que existe un mundo de objetos externos (Moore 1983b, pp. 155-156).

Moore estaba convencido de que la prueba era rigurosa y concluyente ya que, según él, satisface las siguientes tres condiciones necesarias:

- (1) sus premisas son diferentes de la conclusión;
- (2) él sabe que las premisas son verdaderas (lo contrario le parece absurdo);
y
- (3) la conclusión se sigue de las premisas.

Sin embargo, la demostración no logra su objetivo. Sin necesidad de entrar en mayores detalles, parece bastante claro que Moore no entendió muy bien en qué consiste la duda escéptica que se dirime aquí (la duda detrás de la duda, en expresión de Wittgenstein), y esto se observará en que ofrece una respuesta empírica a una duda metafísica. En otras palabras: Moore no supo ver que “el escéptico defiende la imposibilidad lógica del conocimiento y no apela a ningún hecho empírico” (Ambrose 1942, p. 402).

Si lo pensamos bien, la solución de Moore no difiere mucho, más bien nada, de la que ofreció en Moore 1983a), pues consiste en aferrarse obstinadamente a que sabe con total certeza que lo que agita frente a su supuesta audiencia es una mano y que por lo tanto sabe que existe el mundo externo. Parece, así pues, que Moore sigue, en Moore (1983b), convencido de que conoce cosas cuya verdad no puede justificar, y con ello se alejaría de la tradición que, como por ejemplo en el caso de Kant, mantiene que, si no somos capaces de producir una demostración de la existencia del mundo externo, entonces debemos aceptar su existencia tan solo como un acto de fe.

Según creo, todos nos encontramos en esta extraña posición: *conocemos* muchas cosas con respecto a las cuales *conocemos* además que debemos haber contado con algún tipo de evidencia y sin embargo no sabemos *cómo* las conocemos; esto es, no sabemos de qué evidencia se trataba (Moore 1983a).

Si Moore hubiera añadido: “y por lo tanto, *realmente* no las conocemos, sino que sin saber cómo, nada nos parece más fuera de lugar que dudar de ellas”, seguramente habría obtenido la sincera aprobación de Wittgenstein, pues lo que le atraía de estos artículos de Moore es la idea de que es posible estar seguro de muchas cosas a pesar de que no seamos capaces de justificar la confianza que depositamos en ellas. La diferencia con Moore es que este insiste obstinadamente en convertir esta confianza o seguridad en conocimiento; insiste, pese a todo, en que *sabe* que lo que agita es una mano o que la Tierra ha existido desde mucho antes que él naciera, etc.

Me parece, entonces, que Wittgenstein es mucho más consecuente que Moore en la interpretación de los resultados del intento por parte de este de demostrar la existencia del mundo externo y, a la vez, mucho más tajante al declarar, como veremos más abajo, que nuestras certezas básicas y el conocimiento justificado pertenecen a categorías diferentes. Así que, al contrario que Moore, Wittgenstein no echa en falta nada en el intento de demostración de la existencia del mundo eterno de aquel, pues no es como si la pretensión de conocimiento por parte de Moore pudiera añadir algo así como una seguridad trascendental a sus creencias. Es todo lo contrario: exigir una justificación para sus certezas básicas tendría la consecuencia paradójica de acabar con la seguridad con las que él, y todos, las tenemos por verdaderas, pues con ello las estaría introduciendo dentro del dominio epistemológico en el que la duda sí tiene sentido siempre que no se demuestre lo

contrario. En otras palabras, lo que critica Wittgenstein a Moore con respecto a su pretendida demostración de la existencia del mundo externo, no es que haya fracasado en su intento de demostrarla, sino que haya sucumbido a la ansiedad cartesiana que le empujó a intentarlo, añadiendo Moore (1983b) a lo que ya había dejado dicho en Moore (1983a).

3.2 “¿En qué puedo confiar?”: Certeza gramatical vs. conocimiento

Wittgenstein en *SC*, a diferencia de Moore, y de Engel, y de la epistemología de goznes, acepta las consecuencias de un pensamiento tan antiguo como la filosofía misma, a saber, que ninguna razón epistémica puede convencernos de la verdad de un principio epistémico: “Lo difícil es encontrar el *principio*. O mejor: es difícil comenzar desde el principio. Sin intentar retroceder más allá” (*SC*, §471). Ciertamente, alguien podría replicar que la aparente ambigüedad que envuelve a las anotaciones de Wittgenstein en *SC* denotan que él mismo pudo verse atrapado por la ansiedad cartesiana: en ocasiones da la sensación de que las proposiciones gozne pueden ejercer el papel de razones epistémicas ya que en un sentido indudable son razones para creer en la verdad de determinadas creencias, pero en la mayoría de ocasiones parece claro que no pueden ser epistémicas porque la cadena de razones acaba en ellas (son el principio que buscábamos y no tiene sentido querer ir más allá).

Dije al principio del artículo que no tiene mucho sentido minimizar la importancia de la noción de gozne para el objetivo que se propone Wittgenstein en *SC* a pesar de que tan solo se mencione explícitamente en tres ocasiones. Otra cosa bien distinta es, como también hemos dicho ya, que dicho objetivo sea el que asume la epistemología de goznes. El interés de Wittgenstein por las certezas de Moore no obedecía a su valor anti-escéptico, sino al «papel lógico peculiar» (*SC* § 136) que desempeñan en nuestro sistema de proposiciones empíricas. Encontramos pistas de este importante papel lógico en todo lo que Wittgenstein tiene que decir sobre la duda, sobre la certeza y en cómo ello apunta de manera definitiva a la distinción categorial que Wittgenstein establece entre la certeza lógica o gramatical y la certeza objetiva⁴. El siguiente es un posible itinerario de citas donde esta distinción queda, creo, más o menos clara.

Ya que, cuando Moore dice “Sé que eso es...” me gustaría contestarle: ‘¡Tú no *sabes* nada...!’, por más que no contestaría así a quien dijera lo mismo

⁴ Aquí me topo de frente con uno de los puntos de inflexión en mi lectura de *SC* al que en trabajos anteriores he otorgado la máxima importancia, y aunque esa manera de pensar no ha cambiado esencialmente, me doy cuenta de que mi exégesis no ha sido del todo correcta (Cf. Pérez Chico 2015 y 2020a). Lo fundamental, sin embargo, es que nos quede claro (a pesar de la traducción española, que lo omite) que la certeza gramatical pertenece a “la esencia del juego de lenguaje” (*SC* §370) –es decir, no forma parte del espacio de las razones–, y el conocimiento y la certeza objetiva (junto con el resto de nociones doxásticas) pertenecen al interior del juego de lenguaje. La certeza –entendida, no como categoría mental, sino lógica o gramatical– es categorialmente diferente al conocimiento. El propio Wittgenstein a veces contribuye a oscurecer este importante resultado haciendo un uso poco sistemático de las nociones implicadas. De manera más destacada, hay ocasiones en las que, a pesar de estar refiriéndose a la certeza gramatical, emplea la expresión “Saber” o “Sé...”. Pero en esas ocasiones hay que entender que se refiere a los casos en los que Moore, equivocadamente, afirma saber o conocer la verdad de sus certezas básicas (casos en los que ninguna de las razones que podría dar para justificar una de sus certezas es más segura que dicha certeza). Vid. *SC* §§307, 308, 370.

sin ninguna intención filosófica. Percibo, pues (¿con razón?), que lo que cada uno de ellos quiere decir es diferente (SC §407).

De hecho, ¿no está, en líneas generales, completamente equivocado el uso de la palabra ‘saber’ como término filosófico? Si ‘saber’ tiene este interés, ¿Por qué no ha de tenerlo ‘estar seguro’? Aparentemente, porque sería excesivamente subjetivo. Pero, ¿no es el saber *igualmente* subjetivo? ¿No nos confunde la peculiaridad gramatical de que ‘p’ se siga de ‘sé que p’?

‘Creo saberlo’ no ha de expresar necesariamente un grado menor de certeza. –De acuerdo, pero no queremos expresar ninguna seguridad subjetiva, ni siquiera la mayor de ellas, sino que algunas proposiciones parecen yacer en el fondo de toda pregunta y todo pensamiento (SC §415).

Lo que resulta extraño es que por más que encuentro perfectamente correcto que alguien rechace con la expresión ‘¡Sin sentido!’ el intento de confundirlo con dudas sobre los fundamentos, sin embargo, considero incorrecto que trate de defenderse utilizando, por ejemplo, la palabra ‘Sé’ (SC §498).

Lo que aquí nos resulta extraño es que cuando estoy completamente seguro del uso de las palabras no tengo ninguna duda al respecto, por más que no pueda dar *razones* de mi manera de actuar. Si lo intentara, podría dar miles, pero ninguna tan segura como la que debería fundamentar (SC §307).

Decir, en el sentido de Moore, que un hombre *sabe* algo, que lo que dice es, incondicionalmente, la verdad, me parece falso. Sólo es verdad en la medida en que sea un fundamento sólido de sus juegos de lenguaje (SC § 403).

¿Quiero decir, pues, que la seguridad se encuentra en la esencia del juego de lenguaje? (SC §457)

Pero más correctamente: El hecho de que use la palabra “mano”, y el resto de palabras de mi oración, sin escrúpulos, el hecho de que me encuentre ante el vacío tan pronto como quiera dudar de sus significados, muestra que la ausencia de duda pertenece a la esencia del juego de lenguaje, que la pregunta “¿cómo sé...?” obstaculiza o anula el juego de lenguaje (SC §370).

Quiero decir: no es que el hombre sepa la verdad en ciertos puntos con una seguridad completa. Sino que la completa seguridad sólo se relaciona con su actitud (SC §404).

En SC, Wittgenstein esgrime multitud de ejemplos en los que es patente que la duda universal carece de sentido: se duda por “razones precisas” (SC §§ 458, 372, 24); “una duda que dudara de todo no sería una duda” (Cf. SC §§115, 141, 248, 319, 372, 354, 383, 450, 454, 519, 625). Ciertamente hay casos en los que resulta casi

imposible diferenciar entre la duda que es poco o nada razonable y la duda que es lógicamente imposible (*SC* §454), pero esto no debe despistarnos: la duda solo es razonable si presupone algún tipo de certeza (Cf. *SC* §§115, 354, 519, 626, 391). En otras palabras, la duda tiene un final (*SC* §§204, 196). Así, por ejemplo, en circunstancias normales nadie dudaría de Moore cuando afirma que lo que agita es una de sus manos. Puede parecer que, en tanto juicio perceptivo, podría requerir algún tipo de justificación, pero se trata de un caso tan peculiar que se hace difícil imaginar una duda razonable de acuerdo con lo que podríamos considerar circunstancias normales. Otra cosa es que Moore se haya convencido de que un genio maligno está empeñado en engañarle con respecto a la existencia de sus extremidades superiores, o que de lo que se ha convencido es de que la Tierra comenzó a existir poco antes de que él comenzara su demostración y que por lo tanto para él todo sea una novedad en este momento, o quizás acaba de despertarse de una operación de trasplante de mano y, estando aún bajo los efectos de la anestesia, no tiene claro cuál de las dos manos es la que le han trasplantado, etc. (Cf. *SC* §§23-24)

Sabemos, o al menos he sugerido, que lo que atrae a Wittgenstein de la prueba de Moore es que la confianza que Moore, y todos nosotros, depositamos en proposiciones como “sé que esta es mi mano” y, en general, en todas y cada una de las proposiciones de sentido común –certezas básicas de Moore o proposiciones gozne–, no está justificada y por lo tanto, pese a Moore, no puede ser una forma de conocimiento (básicamente porque la única justificación que puede aducir Moore es su convencimiento personal, que viene a ser tanto como su certeza subjetiva (*SC* §§15, 272, 357, 386, 194)). A la vista está que nuestras prácticas se atienen a una notable y necesaria regularidad, pero ni es el fruto de una seguridad psicológica como a la que se aferra Moore (el conocimiento entendido como un estado mental del que no puedo tener dudas); ni es el fruto de un “súper-orden de súper-conceptos”. Tiene que ver más bien con un trasfondo no fundado (*SC* §253) de convicciones que desempeñan un papel lógico o gramatical: “yacen en el fondo de toda pregunta y de todo pensamiento” (*SC* §415). Así pues, lo que detecta Wittgenstein es que se trata de una seguridad o confianza de naturaleza lógica o gramatical (*SC* §§359-360, 510-511)

A diferencia de esta certeza gramatical, tanto la duda (razonable), ya lo hemos visto, como la certeza (objetiva) son logros epistémicos y como tales requieren razones (*SC* §§482-485, 504). Ambas tienen por objeto creencias empíricas y se corresponden con determinados movimientos en un determinado juego de lenguaje (*SC* §§270, 273). Pero la certeza gramatical no es un nivel superior de conocimiento, no es el estado doxástico más perfecto, no es un logro epistémico fruto de un movimiento en un juego de lenguaje. La certeza gramatical (la “ausencia de duda”) pertenece “a la esencia del juego de lenguaje” (*SC* §370). Puede parecer empírica porque en ocasiones se encarna en las proposiciones gozne, pero lo normal es que únicamente se muestre en nuestros juicios y en nuestros actos (*SC* §§7, 47, 148, 196, 501), es un tipo de seguridad completa que se relaciona con nuestra actitud (*SC* §404), algo animal que está ahí como la vida⁵.

⁵ Se hace necesario volver a citar a Moyal-Sharrock por los parecidos que su lectura de *SC* puede tener con lo dicho en este punto y la necesidad, por lo tanto, de dejar claras las diferencias. También ella defiende que en lo que a lo que estoy llamando certeza gramatical se refiere, se trata de un asunto no tanto cognitivo o intelectual como de actitud. Solo que doxástica. Nuestra autora no caracteriza a la certeza básica como gramatical, sino que ella distingue entre “certeza objetiva” y “certezas objetivas”, siendo las segundas los objetos de la primera. Son los goznes individuales. Por su parte, la certeza objetiva admite dos caracterizaciones: como *categoría* doxástica, y como *actitud* doxástica, aunque en ningún caso puede decirse que sea una certeza inferencial. En tanto categoría doxástica, la certeza objetiva desempeña el papel de fundamento

La certeza gramatical no es, por lo tanto, ni una certeza incondicionada (*SC* §403), ni una certeza epistémica –no es verdadera ni falsa (*SC* §205), no es el resultado de un razonamiento, no es representacional (no depende de un acuerdo con los hechos)–; es inmediata o directa, y a la vez pública, o compartida: por un lado, tenemos que “lejos de establecer o expresar una relación epistémica, los goznes wittgensteinianos son indicadores de un anclaje de la subjetividad en la realidad más íntimo e inmediato que el de una mera vinculación representacional” (Gómez-Alonso y Pérez Chico 2019, p. 299; Cf. *SC* §§379-380, 376-377), y, por otro lado, no es el resultado de una relación individual con los hechos, sino más bien algo que interiorizamos como resultado de un aprendizaje, o adiestramiento quizá sería mejor decir (*SC* §§95, 246, 247, 248), por medio del cual vamos creando un sistema de creencias (*SC* §141), una imagen del mundo que es el punto de partida de nuestras creencias (*SC* §209) y que nos formamos no porque nos hayamos convencido de su corrección, sino que se trata del “trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo lo verdadero y lo falso” (*SC* §94; cf. *SC* §§94, 162, 225, 449).

Lo que tenemos por indudable pertenece a la esencia (a la definición) del juego de lenguaje; y nos parece indudable porque de lo contrario una duda sobre ello podría ser suficiente para llevarse por delante el fondo sobre el que descansan todos nuestros juicios (*SC* §492) y nos obligaría a cambiar muchas de las cosas que constituyen nuestra imagen del mundo (*SC* §§69, 89, 209). Este tipo de duda sobre lo que tenemos por indudable de manera inmediata e íntima, carece de sentido, lo cual quiere decir que se trata de un mal movimiento dentro del juego de lenguaje correspondiente. Sería como querer jugar al ajedrez con las reglas de las damas, por ejemplo, o, más exactamente, la duda en este caso equivaldría a la denuncia de que “un juego [el ajedrez, pongamos por caso] siempre ha sido jugado de una manera equivocada” (*SC* §496). Una duda semejante nos empujaría a revisar lo que tenemos por cierto y por lo tanto equivaldría “a la aniquilación de todo patrón de medida” (*SC* §492). Con otras palabras, nuestras certezas básicas o gramaticales no son evidencias que puedan ser convocadas para sostener la verdad de una creencia empírica o juicio particular, sino que todas ellas, como sistema, dictan lo que cuenta como evidencia. Este es el motivo también de que ninguna razón, ningún logro epistémico sea efectivo contra la duda detrás de la duda, la duda metafísica, la duda más radical de todas las dudas (*SC* §§19-20). Es por ello, entonces, por lo que la eterna disputa entre escépticos radicales y dogmáticos carece de sentido. Tanto a los unos como a los otros habría que reprenderles por jugar mal (*SC* §495), ya sea porque ponen en duda nuestras certezas básicas o gramaticales, o porque intentan justificarlas (esto es, prolongar la cadena inferencial más allá del “principio”) en respuesta a la ansiedad cartesiana provocada por la duda.

Con los goznes no se juega. Wittgenstein insiste una y otra vez en aislar epistémicamente los goznes del orden de las evidencias y de la justificación empírica (Cf. *SC* §§200, 253). Su estatus fundamental no está justificado epistémicamente, sino que obedece a su papel lógico. En el interior de los distintos juegos de lenguaje tiene perfecto sentido pedir razones en apoyo de nuestras pretensiones de conocimiento y dudar de su eficacia. Ahora bien, para que ese juego epistémico pueda darse, los límites del juego deben mantenerse firmes (una firmeza que no es

en nuestro sistema de creencias, siendo las certezas objetivas –los goznes– las reglas gramaticales que hacen posible nuestro pensamiento y se muestran en todo lo que hacemos (Moyal-Sharrock 2004, p. 53). Cuando la consideramos como una actitud doxástica, la certeza objetiva es el equivalente a una confianza primitiva, animal (*Ibid.*, 28), una seguridad dirigida hacia los goznes, que es incompatible con la duda.

Me parece que la intuición que persigue Moyal-Sharrock es acertada, pero le penaliza el peaje epistémico que está más que dispuesta a pagar, lo cual la expone a las críticas de Engel vistas en el texto principal.

granítica, sino como la del lecho de un río)⁶: cualquier juego de lenguaje, y el de pedir y dar razones no es una excepción, “sólo es posible si se confía en algo” (*SC* §509). La duda que refuta Wittgenstein no es, a pesar de la epistemología de goznes, la duda que pueda ser derrotada por medio de razones, sino que se trata de la duda detrás de la duda, la duda metafísica que cuestiona, no la certeza que es un logro epistémico, sino la certeza que está detrás de ella.

4 Metaescepticismo

La defensa de una certeza gramatical como piedra de toque de nuestros juicios y creencias empíricas sitúa a *SC* fuera del sendero de ida y vuelta transitado por la teoría del conocimiento que va desde la duda universal hasta la certeza incondicionada. Es su vaivén interminable de uno a otro extremo el que debería hacernos sospechar de lo espurio de los presupuestos y de los problemas de la teoría del conocimiento. Ya dejábamos entrever con anterioridad que escepticismo y dogmatismo son, en este sentido, las dos caras de la misma moneda. En *SC* Wittgenstein quiere cambiar de divisa. La suya no es, desde luego, una postura escéptica, pero tampoco es dogmática o anti-escéptica. Es, me gustaría decir, una postura metaescéptica.

4.1 Variedades de metaescepticismo

El sentido de metaescepticismo que quiero atribuir aquí a Wittgenstein es uno introducido por George Sotiros Pappas (1978), según el cual la teoría del conocimiento es imposible (Pérez Chico y Sanfélix Vidarte 2019, p. 189). Este sentido de metaescepticismo se sostiene sobre dos condiciones, a saber: (i) la identificación de uno o varios de los presupuestos de la teoría del conocimiento objeto de análisis para someterlos a crítica; y (ii) la asunción más o menos explícita de una comprensión del conocimiento alternativa a la que se atribuye y critica a la teoría del conocimiento en cuestión (Pérez Chico y Sanfélix Vidarte 2019, p. 192). Es preciso aclarar que el metaescepticismo no afirma la imposibilidad de la teoría del conocimiento para concluir que el conocimiento es imposible, sino que la mayoría de variedades de metaescepticismo realizan su crítica “por considerar que los presupuestos de la teoría del conocimiento abocan al escepticismo” (Pérez Chico y Sanfélix Vidarte 2019, p. 196). Comentemos brevemente tres variedades de metaescepticismo.

En primer lugar, tenemos el metaescepticismo neokantiano ejemplificado por Leonard Nelson (1973). La condición que Nelson atribuye y critica a la teoría del conocimiento es que todo conocimiento es mediado, “que toda cognición es un juicio necesitado de justificación” (Pérez Chico y Sanfélix Vidarte 2019, p. 191). La comprensión alternativa del conocimiento que Leonard propone, consiste en postular la existencia de un conocimiento inmediato o de una cognición que no sea judicativa. A Nelson le parece que cualquiera de nosotros puede constatar en su

⁶ Se me ocurre en este punto (aunque también sirve para ilustrar por qué la duda universal carece de sentido) comparar los movimientos dentro del juego de lenguaje y el papel lógico o gramatical que desempeña la certeza gramatical, con las improvisaciones en el Jazz: una improvisación necesariamente parte (y se aleja mucho o poco) de un estándar previo. Es la existencia de este estándar la que hace que la improvisación tenga sentido y pueda ser apreciada y valorada.

experiencia interna que tales cogniciones no judicativas son una evidencia psicológica: para ello basta con considerar cualesquiera de nuestras intuiciones sensorio-perceptivas, pues, tal y como queda constatado en el proceder de las ciencias especiales, son estas intuiciones las que verifican nuestros juicios básicos. De ahí que a la base de la teoría del conocimiento alternativa propuesta por Nelson, se encuentre la psicología (Pérez Chico y Sanfélix Vidarte 2019, p. 191).

La segunda variedad es el metaescepticismo analítico representado por Quine (1962 y 1974). El prejuicio de la teoría del conocimiento que Quine somete a crítica por ser claramente insostenible es el atomismo reduccionista. Y su crítica la lleva a cabo desde una comprensión empirista y holista del conocimiento (Pérez Chico y Sanfélix Vidarte 2019, p. 195).

En último lugar tenemos la variedad terapéutica de metaescepticismo. Existen distintas versiones según sea su radicalidad. La versión más moderada “se limita a constatar la parcialidad o la falta de radicalidad de las cuestiones abordadas por la teoría de conocimiento”, así Ortega (1980) reprocha a la tradición epistemológica “su cientificismo, el haber tomado a la física matemática como paradigma cognitivo” (Pérez Chico y Sanfélix Vidarte 2019, p. 198). La teoría del conocimiento científico no sería, a su entender, una teoría general del conocimiento, sino únicamente del conocimiento científico. A cambio de esta comprensión parcial del conocimiento, Ortega propone ver “cómo el conocimiento se remite a la vida y a la historia” (Pérez Chico y Sanfélix Vidarte 2019, p. 199).

Una forma más extrema de metaescepticismo terapéutico es la que denuncia el carácter ilusorio o insensato de las cuestiones abordadas por la teoría del conocimiento. Uno de sus más conspicuos representantes es el filósofo norteamericano Richard Rorty. El presupuesto claramente criticable que Rorty (1983) identifica como definitorio de la teoría del conocimiento es el representacionalismo fundamentalista. Pero lo que no está tan claro es que Rorty asuma una concepción alternativa del conocimiento a aquella que critica, sino que más bien propone una disolución del problema del conocimiento. Sin embargo, a lo largo y ancho de sus escritos puede rastrearse “una determinada comprensión acerca del conocimiento, que podría calificarse de diferentes modos: como conductista, hermeneuta o pragmatista” con consecuencias para la “comprensión de la verdad, de la justificación, del mismo conocimiento, de su valor [...]” (Pérez Chico y Sanfélix Vidarte 2019, pp. 200-201)

4.2 ¿Es *Sobre la certeza* una obra metaesceptica?

Según el anterior repaso a las variedades de metaescepticismo, Wittgenstein pertenecería a la variedad terapéutica, pues en su caso está tan claro como en el de Rorty, si no más, que lo que le mueve a él es la convicción de que el carácter de los problemas de la teoría del conocimiento, así como de cualquier teoría filosófica, es espurio y por lo tanto sus presupuestos deben ser destruidos. ¿Cuáles son algunos de esos presupuestos? Mencionaremos al menos dos. Uno ampliamente discutido en Wittgenstein (1998) es el del acceso privilegiado a nuestros propios estados de conciencia; y el otro es el leitmotiv de sus observaciones en *SC* y del presente artículo, a saber, la relación entre conocimiento y certeza (Pérez Chico y Sanfélix Vidarte 2019, p. 201).

Ahora bien, tal y como ocurre en el caso de Rorty, la opinión generalizada entre los exegetas de la obra wittgensteiniana es que, más allá de esa crítica o enmienda a la teoría del conocimiento en particular y a las teorías filosóficas en general, no encontramos en su obra ninguna propuesta constructiva o concepción alternativa

del conocimiento al que está presupuesto en las concepciones que ataca. Pérez Chico y Sanfélix Vidarte proponen que, aunque Wittgenstein no quisiera o no tuviera la intención de reemplazar una comprensión del conocimiento por otra, sí aspira a que su filosofía “sirva para que comprendamos el modo como vemos las cosas, entre ellas: [...] el conocimiento” (Pérez Chico y Sanfélix Vidarte 2019, p. 202). Y la certeza, podríamos añadir después de lo visto en los apartados anteriores. Y es que, a partir de su crítica a la relación tradicional entre certeza y conocimiento, son dos los aspectos de la concepción tradicional del conocimiento que Wittgenstein pone como ejemplo de errores decisivos por parte de la filosofía y la epistemología en particular. El primero nos ha ocupado gran parte del artículo: se trata de que el debate epistemológico en torno a la justificación de nuestras pretensiones de conocimiento se ha venido planteado tradicionalmente más allá de los límites del espacio de las razones (la duda universal vs. la certeza incondicionada). El segundo aspecto que Wittgenstein somete a crítica con el afán, esta vez sí, de ofrecer no solo una representación sinóptica, sino de proponer una nueva comprensión del mismo, es el *evidencialismo*, y, por ende, el modelo representacionista del conocimiento y del acceso a la realidad.

La solución al primer aspecto problemático pasa por identificar las causas de ese desplazamiento (la ansiedad cartesiana) y por denunciar las falsas imágenes que nos tradicionalmente nos hemos hecho de la duda y de la certeza. El fruto de una visión mejorada o sinóptica de las respectivas fuentes de estas imágenes nos hace comprender que la ansiedad cartesiana es espuria.

En cuanto al segundo aspecto criticado en *SC*, Wittgenstein identifica, caracteriza y delimita la certeza gramatical, y al hacerlo ofrece también una concepción del conocimiento que resulta ser similar en la superficie a la concepción tradicional, pero muy diferente en el fondo. Similar por cuanto es normativa y evidencialista –busca la certeza objetiva por medio de la justificación (Vid. *SC* §175)–, pero al mismo tiempo cuestiona lo que queremos decir cuando afirmamos “Sé que p...”; propone un origen diferente para lo que cuenta como evidencia; y cambia lo que quiere decir que una proposición esté de acuerdo con los hechos. Cuestiona, en fin, lo que hace que una creencia sea verdadera (o falsa), dejando claro que “el ‘Sé...’ “no [tolera] ningún énfasis metafísico” (*SC* §482).

El uso que hace Moore de “Se que p” es el uso filosófico tradicional influido por la particularidad gramatical de que “p” se siga de “Sé que p” (*SC* §415). Decir que una proposición es verdadera o falsa nos confunde porque nos hace pensar que está o no está de acuerdo con los hechos (*SC* §199), pero la idea misma de “acuerdo” aquí no está nada clara (*SC* §191). En opinión de Wittgenstein, que una proposición esté de acuerdo con “el mundo de los hechos” quiere decir que “todo habla *a favor*” de ella, esto es, que “lo que es una evidencia en este juego de lenguaje habla a favor de [esta] proposición” (*SC* §§203; 198, 200). Y con respecto a la evidencia, muestra que no tiene “sentido alguno decir que consideramos una cosa como evidencia segura porque es verdadera con toda certeza” (*SC* §197), sino que “lo que consideramos como evidencia segura”, “tiene un papel del todo particular en nuestro juego de lenguaje” (*SC* §196). Reconocer que algo cuenta como evidencia depende de que conozcamos el juego de lenguaje en cuestión. Es el conocimiento del juego de lenguaje –esto es, el reconocimiento de lo que cuenta como una buena razón para una pretensión de conocimiento (*SC* §§378, 252)– el que hace que sea posible imaginar cómo podemos saber aquello que afirmamos (*SC* §§18, 483-484).

Lo que se sigue de las críticas wittgensteinianas es una comprensión del conocimiento según la cual la afirmación “Sé que *p*” no expresa una seguridad absoluta e incondicionada (“metafísica”), ni una confianza personal o seguridad

subjetiva, sino la habilidad de quien emite la afirmación para producir razones para lo que afirma.

5 Conclusión

Wittgenstein, en diálogo con los trabajos de Moore, observa con claridad la necesidad de denunciar a toda una corriente de pensamiento sometida a las exigencias de un tipo de ansiedad muy particular: la ansiedad artesiana. Los motivos de esta ansiedad coinciden con la cura que propone Wittgenstein: la confianza que depositamos en nuestros juicios y aserciones *no es epistémica* (no está justificada). Esta denuncia, que es a la vez un gesto de ruptura con la tradición, puede ser interpretado como un acercamiento o incluso alineamiento con las tesis escépticas. Como mínimo parece que acepta una verdad en sus denuncias: que nuestra relación más básica con el mundo y con los otros, no es una de conocimiento (si por tal entendemos la creencia verdadera y justificada, o segura, o en cualquier otra modalidad que exija cerrar la puerta a cualquier amenaza modal por improbable que sea) sino una de seguridad, confianza o certeza gramatical/primitiva/animal. La necesidad de envolver nuestro conocimiento en un manto normativo, sin embargo, nos empuja a recorrer las mismas sendas que han recorrido mil veces dogmáticos y escépticos. En *SC* también incluye respuesta a esta tendencia o impulso con una concepción del conocimiento que cuestiona el evidencialismo y el representacionalismo más ortodoxos. Como quiera que esta ortodoxia es vista por Wittgenstein como la causa de las dudas escépticas, considero que la concepción suscrita por Wittgenstein puede ser calificada como una concepción meta-escéptica.

¿Necesitamos algo más que la seguridad o certeza que se muestra a diario en nuestra concordancia en juicios y que es el resultado de la interiorización por medio del aprendizaje del lenguaje y de la participación en un número creciente de juegos de lenguaje? La exigencia de un tipo de justificación incondicionada de nuestras pretensiones de conocimiento convierte el logro del conocimiento en una tarea inhumana.

REFERENCIAS

- AMBROSE, A. (1942), "Moore's Proof of an External World", en SCHLIPP (ed.) *The Philosophy of G. E. Moore*, (Library of Living Philosophers, Volume IV). La Salle, IL: Open Court, pp. 397-417.
- BERNSTEIN, Richard J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BERNSTEIN, Richard J. (1991). *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*. Madrid: Siglo XXI.
- COLIVA, Annalisa (2015). *Extended Rationality. A Hinge Epistemology*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- COLIVA, Annalisa y MOYAL-SHARROCK, Danièle (eds.) (2016). *Hinge Epistemology*. Leiden-Boston: Brill.
- ENGEL, Pascal (2016). «Epistemic Norms and the Limits of Epistemology». En Annalisa COLIVA y Danièle MOYAL-SHARROCK (eds.): *Hinge Epistemology*, Leiden-Boston: Brill, pp. 156-175.

- GÓMEZ-ALONSO, Modesto (2018). «Wittgenstein y la justificación de las proposiciones gozne». *Estudios filosóficos* 60: pp. 159–182.
- GÓMEZ-ALONSO, Modesto y PÉREZ CHICO, David. (2019). «Epistemología de goznes y escepticismo. Observaciones críticas a la tesis de la racionalidad extendida», *Disputatio* 8, n° 11: pp. 293-325.
- MALCOLM, Norman (2001). *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. Oxford: Clarendon Press.
- MOORE, G. E. (1983a). “A Defense of Common Sense”, en *Philosophical Papers*, Londres: George Allen & Unwin, 1959. [Traducción española de Carlos Solís, “Defensa del sentido común”, en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Barcelona: Orbis, 1983, pp. 49-74].
- MOORE, G. E. (1983b). “Proof of an External World”, en *Philosophical Papers*, Londres: George Allen & Unwin, 1959. [Traducción española de Carlos Solís, “Prueba del mundo exterior”, en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Barcelona: Orbis, 1983, pp. 139-160].
- MORAWETZ, Thomas (1978). *Wittgenstein & Knowledge. The Importance of On Certainty*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- MOYAL-SHARROCK, D. (2004). *Understanding Wittgenstein’s On Certainty*, NY: Palgrave MacMillan.
- NELSON, L. (1978). «The Impossibility of the Theory of Knowledge». En R. CHISHOLM y R. SWARTZ (Eds.), *Empirical knowledge* (pp. 3-20). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1980). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza.
- PAPPAS, G. S. (1978). «Some forms of Epistemological Skepticism» En PAPPAS, G. S. y SWAIN, M. (Eds.), *Essays on Knowledge and Justification* (pp. 309-316). Ithaca & London: Cornell University Press.
- PÉREZ CHICO, David y SANFÉLIX VIDARTE, Vicente (2019). «Metaescepticismo», *Estudios filosóficos*, 60, 187-207.
- PÉREZ CHICO, David (2015). «Wittgenstein, la certeza y nuestras prácticas epistémicas», en D. PÉREZ CHICO y J. V. MAYORAL DE LUCAS (eds.): *Wittgenstein: la superación del escepticismo*, Madrid: Plaza y Valdés, pp. 11-30.
- PÉREZ CHICO, David (2019). «Wittgenstein y el escepticismo: certeza, paradoja y locura», en D. PÉREZ CHICO (ed.): *Wittgenstein y el escepticismo: certeza, paradoja y locura*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 9-21.
- PÉREZ CHICO, David (2020a). «La verdad del escepticismo: Wittgenstein y Cavell sobre la certeza», en Carla CARMONA y Vicente SANFÉLIX (eds.): *Wittgenstein: certeza, límite y animalidad*, Athenaica.
- PÉREZ CHICO, David (2020b). «Wittgenstein y el cientificismo: contra la colonización epistémica de lo importante», en Alejandro TOMASINI (ed.): *Wittgenstein y la ciencia*.
- PRITCHARD, D. (2016). *Epistemic Angst. Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- QUINE, W. V. O. (1962). «Dos dogmas del empirismo». *Desde un punto de vista lógico* (pp. 49-82). Barcelona: Ariel.
- QUINE, W. V. O. (1974). «Naturalización de la epistemología». En *La relatividad ontológica y otros ensayos* (pp. 93-120). Madrid: Tecnos.
- RORTY, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- STROLL, Avrum (1994). *Moore and Wittgenstein on Certainty*, NY, Oxford: Oxford University Press.

- WILLIAMS, Meredith (2010). *Blind Obedience. Paradox and Learning in the later Wittgenstein*, NY: Routledge.
- WILLIAMS, Michael (1991). *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford, UK–Cambridge, USA: Blackwell.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1998). *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2003). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- WRIGHT, Crispin (2004a). «Wittgensteinian Certainties». En Denis MCMANUS (ed.): *Wittgenstein and Scepticism*, London–New York: Routledge, pp. 22–55.
- WRIGHT, Crispin (2004b). «Warrant for Nothing (and Foundations for Free)?» *Proceedings of the Aristotelian Society* (supp. vol.) 78: pp. 167–212.