

## WITTGENTEIN Y EL PRINCIPIO DE UNIFORMIDAD DE LA NATURALEZA

Modesto Manuel Gómez Alonso

Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 11/09/2021

Aceptado: 06/12/2021

**Resumen.** En *Sobre la certeza* existen numerosas ocasiones en las que Wittgenstein invita a los lectores a la categorización de objetos imaginarios. Dichos objetos no sólo son hipotéticos. Se trata, además, de objetos y de acontecimientos sin precedentes. Esto puede llevar a pensar que al considerar casos que contarían como irregularidades naturales, Wittgenstein se está enfrentando a una forma radical de escepticismo que pone en cuestión la uniformidad de la naturaleza, y que, en consecuencia, hace que el valor de verdad de proposiciones acerca de objetos físicos actuales quede a merced de eventos futuros. Podría pensarse que bastaría con hacer del principio de uniformidad de la naturaleza una proposición-gozne constitutiva de la racionalidad epistémica inductiva (tal como se presupone que hizo el propio Wittgenstein) para que la amenaza del escepticismo humeano quedase cortada de raíz. El propósito de este artículo es el de arrojar dudas sobre la concepción constitutivista de las certezas de Wittgenstein. Por una parte, se recusará la tesis de que los compromisos-gozne son capaces de salvar la distancia que media entre el área de lo epistemológicamente básico y nuestras prácticas ordinarias. En segundo lugar, se defenderá una concepción regulativa del principio de uniformidad. Dicha concepción presupone un modelo no-epistémico y no-cognitivo de la noción de racionalidad.

**Palabras clave:** Constitutivismo; Epistemología de goznes; Escepticismo humeano; Ideas regulativas; I. Kant; Primacía de la práctica.

## WITTGENSTEIN AND THE PRINCIPLE OF THE UNIFORMITY OF NATURE

**Abstract.** In *On Certainty*, Wittgenstein often invites his readers to categorize imaginary objects. Those objects are not only hypothetical. They are unprecedented or unheard-of objects. This may suggest that when considering cases that would count as complete irregularities of nature, Wittgenstein is dealing with a radical form of philosophical scepticism—one which casts doubts on the uniformity of nature, and which, in so doing, it makes the truth value of propositions about current physical objects hostage of future events. It might be thought that the challenge of Humean scepticism might be nipped in the bud only if one claims—as Wittgenstein allegedly did—that the principle of the uniformity of nature is a hinge-commitment, being thus constitutive of inductive epistemic rationality. This article aims at challenging the constitutivist view of Wittgensteinian certainties. On the one hand, the claim that hinges bridge the gap between the area of the epistemologically basic and quotidian practices will be contested. On the other hand, it will be argued that the belief in the uniformity of nature is a principle which guides inquiry into nature. As such, it presupposes a noncognitive, nonepistemic account of the notion of rationality.

**Keywords:** Constitutivism; Hinge Epistemology; Humean Skepticism; I. Kant; Primacy of the Practical; Regulative Ideas.

## 1. Empirismo y escepticismo

Wittgenstein escribe en el párrafo 513 de *Sobre la certeza*:

¿Y si algo *verdaderamente insólito* (*wirklich Unerhörtes; really unheard-of*) sucediese? Si, por ejemplo, viese casas gradualmente evaporándose sin causa aparente alguna; si el ganado en los campos se sostuviese cabeza abajo y riese y hablase palabras comprensibles; o si los árboles se transformasen paulatinamente en hombres y los hombres en árboles. En tales supuestos, ¿habría tenido razón al decir previamente a que todo esto pasase “Sé que esto es una casa”, etc., o simplemente “Esto es una casa”? (Wittgenstein 1969/2004, § 513)

Es frecuente que los filósofos inviten a sus lectores a considerar situaciones y objetos imaginarios con el fin de inducir ‘intuiciones’ que bien arrojen luz sobre el significado y la flexibilidad de nuestros conceptos u ofrezcan respuestas a preguntas filosóficas referidas a relaciones de necesidad. Tales situaciones no sólo son imaginarias en el sentido de ser hipotéticas, sino que en la mayor parte de los casos se trata de escenarios que, aunque metafísica o lógicamente posibles, no pueden existir *en un momento dado* bien por *razones físicas o tecnológicas*. Lo que significa que son imaginarias en referencia a condiciones muy localizadas. Ejemplos de esta clase de preguntas son: (i) Si se escribiese una fuga para un sintetizador cuya nota más baja se hallase por encima del umbral humano de audición, ¿se trataría de una obra musical? (Davies 2003, p. 11). (ii) Si fuese técnicamente posible preservar criogenizado un cuerpo humano y restaurarlo a la vida en un futuro remoto, ¿el individuo en cuestión habría estado vivo o muerto durante el período de congelación? (Scarre 2007, p. 9). (iii) Si estuviésemos en condiciones de conectar el cerebro de Pedro al cuerpo de Pablo de modo que se preservasen la personalidad y los recuerdos del primero, ¿diríamos de tal individuo que es Pedro, que es Pablo, o que se trata de una nueva persona? (Noonan 2003, p. 4).

Como ya he señalado, un rasgo importante de los casos anteriores es que se refieren a situaciones insólitas o inauditas. Un segundo rasgo característico de estas cuestiones es la *falta de acuerdo* entre las respuestas que suscitan e incluso la *reticencia* que acompaña a nuestra respuesta individual, con independencia de cuál sea. Es como si cuando nos enfrentásemos a estos escenarios, y tal como Austin y Cavell enfatizan, no supiésemos qué decir y las palabras nos fallasen. Lo que, a su vez, parece indicar que los poderes descriptivos de nuestro lenguaje natural actual son *limitados*, que nuestros sistemas de categorización de la realidad obedecen en gran medida a factores contextuales tales como la *prominencia ecológica y cultural* de objetos específicos, y que las ‘guerras de palabras’ acerca de la extensión o la restricción de conceptos y acerca de la re-categorización de áreas específicas de la realidad se decidiesen más en virtud de consideraciones pragmáticas o ideológicas que puramente lógicas.

Sin embargo, sería (o, tal vez, parecería ser) un error intentar arrojar luz sobre el problema que Wittgenstein plantea en el texto citado arriba —problema que ocupa el papel central de las notas que componen la segunda parte de *Sobre la certeza*— apelando a la clase de cuestiones que acabamos de considerar; pese a que también resulte indudable que compartan rasgos de parentesco, tales como la incertidumbre que generan o la referencia no a lo que ha sucedido, sino a lo que podría llegar a suceder (no al pasado, sino al futuro).

Por lo pronto, las situaciones que Wittgenstein considera no se encuentran técnica o físicamente circunscritas; tratándose, por el contrario, de posibilidades que, por todo lo que sabemos, podrían actualizarse en el momento *presente*, y, *a fortiori*, en cualquier momento y con independencia de factores locales y contextuales. Wittgenstein no nos pide, por lo tanto, que nos situemos imaginativamente en un contexto hipotético que no es el nuestro y que

afrontemos una cuestión propia de ese contexto con nuestro repertorio categorial presente y desde una perspectiva local y muy limitada. Lo insólito, para Wittgenstein, es algo *modalmente próximo*, que podría suceder aquí y ahora, y en cualquier circunstancia; algo que, por lo que parece, y porque no exigiría explicaciones especiales en caso de producirse, pertenecería, pese a la ausencia de instanciaciones pretéritas e incluso a su improbabilidad, al ámbito de lo *normal* (entendido como lo *natural*) y de lo esperable.

Los ejemplos que menciona Wittgenstein ilustran, por tanto, una *irregularidad repentina de la naturaleza* (cf. Wittgenstein 1969/2004, §619, § 647); lo que los sitúa en la proximidad de casos extraordinarios de trastorno de la naturaleza como el del jilguero que cita a Virginia Woolf que menciona Austin en “A Plea for Excuses” (Austin 1957, p. 8) o el del teléfono que súbitamente se transforma en una maceta que sirvió de ocasión a Ayer para plantear cuestiones similares a las de Wittgenstein, y a proporcionar respuestas vacilantes a las mismas (Ayer 1946-1947, p. 171). Al fin y al cabo, ante dicha transformación podríamos pensar que se trata de una ilusión, o, tal vez, que lo que era ilusoria era la percepción anterior del teléfono, o, tal vez, y dado que la experiencia *no prescribe* nada acerca de lo que sea o no posible en la naturaleza, que la alteración es real, y, por tanto, que ambas impresiones —la pasada y la presente— son igualmente verídicas (y no hay conflicto entre ellas).

Pero, además, lo insólito es, tal como el texto de 513 subraya explícitamente, lo *verdaderamente* insólito. Y eventos verdaderamente insólitos serían, para Wittgenstein, aquellos que nos colocasen en una posición tal que ya no pudiésemos “proseguir con el viejo juego de lenguaje” y que nos expulsasen “de la seguridad (*del mismo*)” (Wittgenstein 1969/2004, § 617); es decir, se trataría de sucesos que, al menos a primera vista, ni podrían ser *acomodados* dentro de nuestra visión general del mundo ni, en consecuencia, se limitarían a demandar revisiones conceptuales parciales —*lo que pondrían en cuestión sería la totalidad de nuestro sistema conceptual y judicativo*.

Esta última descripción dejaría, además, clara la enorme diferencia entre las perspectivas con las que Ayer y Wittgenstein se enfrentan al mismo grupo de situaciones imaginarias —mientras el interés del primero es el de realizar predicciones psicológicas acerca de cuál sería nuestra reacción ante dichos eventos, Wittgenstein toma en consideración lo que la distinción humeana entre cuestiones lógicas y cuestiones de hecho que Ayer presupone le impide a éste último tan siquiera tematizar: sus consecuencias para la *estructura de nuestra lógica*; lógica que, de acuerdo con la noción kantiana que Wittgenstein asume, no es un mero armazón inferencial abstraible del hecho de que los juicios digan algo acerca del mundo empírico. Lo que significa, por supuesto, que la investigación de Wittgenstein es trascendental, y no empírica; lógica, y no acerca de usos lingüísticos particulares y condiciones eco-culturales específicas; gramatical, y no respecto a un orden (o ausencia de orden) de la experiencia aislado de cuestiones acerca de la posibilidad misma de la justificación epistémica y del estatus normativo de las declaraciones cognitivas cotidianas. El problema empírico del desacuerdo de las respuestas es, por tanto, reemplazado por Wittgenstein por la cuestión del colapso completo del mundo y del lenguaje.

Lo que de aquí se deduce es que, por lo que parece, Wittgenstein se enfrenta a un *dilema* acuciante, característico de concepciones fenomenistas y empiristas de la naturaleza y del conocimiento. Si, por una parte, la tesis de que no existen conexiones necesarias entre eventos —tesis que Wittgenstein parece refrendar por el mero hecho de plantear la posibilidad de fracturas radicales dentro de la experiencia, y que concuerda con su reticencia a admitir relaciones causales— implica la aceptación de la normalidad normativa de lo insólito; por otro lado, las consecuencias *escépticas* de dicha concepción son devastadoras, pues la justificación de declaraciones cognitivas tan cotidianas como “Esto es una mesa” quedaría reja de un futuro abierto y sin regulación alguna que deja indeterminado *ad infinitum* el valor epistémico de las creencias empíricas y que las transforma en hipótesis que jamás podrán ser definitivamente

confirmadas. Dependientes de ese futuro incierto y basadas en evidencias pretéritas de valencia epistémica nula, nuestras creencias cotidianas carecerían de justificación, y los juegos de lenguaje epistémicos de dar y pedir razones sobre nuestros juicios perceptivos ni tan siquiera serían posibles.

Esta situación ha llevado a algunos intérpretes a señalar que con la consideración de situaciones imaginarias Wittgenstein plantea un *problema escéptico* de factura humeana —el del estatus epistémico del principio de *uniformidad de la naturaleza* dada la ausencia de *experiencia* de conexiones necesarias entre eventos— cuya significatividad presupone por parte de quien lo introduce una metafísica implícita de carácter fenomenista, y que la función de las proposiciones-gozne de *Sobre la certeza* (o, al menos, la función que cumplen algunas de ellas) es la de *medios* que permitirían la solución de este tipo de escepticismo, y, por ello, la sustitución del empirismo que genera el problema por una concepción *constitutivista* y trascendental de la regularidad de la experiencia que impediría su aparición. De acuerdo con este punto de vista, los goznes prevendrían la posibilidad de una fractura en el orden de la experiencia, arrancando a la naturaleza una promesa de regularidad y buena conducta.

El objeto de este artículo es el de mostrar que la imagen anterior —la de un problema escéptico que demanda una respuesta filosófica, directa o indirecta— no se corresponde con el procedimiento de Wittgenstein, cuyo fin no es el de solucionar el problema, sino el de arrojar dudas sobre su sentido y poner en entredicho los presupuestos sobre los que se sostiene su aparente inteligibilidad: el purismo epistemológico (término con el que denomino a la presuposición de un área epistemológicamente básica conformada por *objetos cognitivos dados*), una noción metafísica de la naturaleza análoga a la noción metafísica del cuerpo humano sobre la que se sostiene la disputa acerca del conocimiento de otras mentes, y una concepción exclusivamente cognitiva (y pasiva) de nuestra relación con el mundo hacia la que gravitamos naturalmente al hacer filosofía.

En la sección 2, exploraré dos versiones de la interpretación epistémica y anti-escéptica de las consideraciones de Wittgenstein acerca del orden de la naturaleza—la versión negativa que John Cook propone en su artículo seminal “The Metaphysics of Wittgenstein’s *On Certainty*” (1985), y la positiva que se encuentra en el punto 1 del capítulo cinco de *Extended Rationality* (2015) de Annalisa Coliva—, sometiéndolas a crítica. Para hacerlo, constataré las similitudes de trasfondo que el escepticismo humeano respecto al orden de la naturaleza y el escepticismo sobre las otras mentes comparten, y me valdré del modo que Wittgenstein tiene de abordar (terapéuticamente) el segundo problema para arrojar luz sobre lo que *realmente hace* en *Sobre la certeza* en relación con el primero. En la sección 3, elucidaré la función que los ejemplos de situaciones imaginarias cumplen en *Sobre la certeza*. Lo que defenderé es que su consideración tiene como objeto hacernos conscientes de las dimensiones regulativa y práctica de la experiencia humana, y, en consecuencia, del *carácter no-cognitivo pero racional* de nuestra *confianza fundamental* en la inteligibilidad y, por tanto, en el orden de los fenómenos naturales.

## 2. El escepticismo humeano y su solución wittgensteiniana

En “The Metaphysics of Wittgenstein’s *On Certainty*”, John Cook sostiene que en sus últimas notas Wittgenstein intenta dar solución a “dos clases muy diferentes de escepticismo” (Cook 1985, p. 86), a las que el intérprete denomina, respectivamente, *escepticismo popular* y *escepticismo filosófico*.

Con ‘escepticismo popular’ Cook se refiere a un escepticismo puramente *empírico*, que se limitaría a señalar que ninguna proposición se encuentra lógicamente excluida de duda y posee *a priori* un estatus epistémico, es decir, que incluso juicios empíricos con la aparente marca de la incorregibilidad deben su posición epistémica a las *circunstancias que rodean al*

*juicio*. De acuerdo con Cook, Wittgenstein habría tratado de dar ejemplos de proposiciones sobre las que el error no fuese lógicamente posible, y, por lo tanto, que poseyesen el estatus de *certezas empíricas* con independencia de las circunstancias. Cook se encarga de construir escenarios donde un error sobre cada ejemplo de gozne wittgensteiniano fuese perfectamente inteligible a nivel cotidiano (sin recurrir a escenarios escépticos filosóficos), mostrando así que no hay goznes en el sentido de ‘proposiciones empíricas exentas de duda independientemente de los contextos en los que se afirman’.

No me detendré en esta crítica. Baste decir que es muy problemático que Cook acierte en su blanco cuando es el propio Wittgenstein quien admite que la incorregibilidad de las ‘certezas de Moore’ se explica en función de “ciertas circunstancias” (Wittgenstein 1969/2004, § 155) y quien, precediendo a Cook, imagina situaciones corrientes en las que “(u)no podría equivocarse incluso acerca de que aquí hay una mano” (Wittgenstein 1969/2004, § 25) o sobre “Acabo de comer” (Wittgenstein 1969/2004, § 659). Lo que esto indica es que Cook malinterpretó los goznes wittgensteinianos, confundiéndolos con las certezas empíricas de Moore.

Más relevante es lo que Cook tiene que decir acerca de la otra clase de escepticismo a la que Wittgenstein parece estar respondiendo en *Sobre la certeza* —el escepticismo filosófico. Éste no es otra cosa que el escepticismo humeano acerca de la regularidad de la naturaleza, y, por supuesto, acerca de la inteligibilidad de la misma. El núcleo de la crítica de Cook a Wittgenstein consiste en señalar que este tipo de escepticismo únicamente es inteligible en el contexto de una *concepción metafísica de la naturaleza* que reemplaza la naturaleza *vivida* de la práctica ordinaria por un *objeto cognitivo* del que, en virtud de argumentos escépticos artificiales (*cf.* Cook 1969, pp. 118-128), nos encontramos escindidos, y que, epistémicamente reduccionista, limita el área de lo *epistemológicamente básico* (es decir, de las ‘sentencias protocolarias’ que no se basan en presuposiciones cuestionables) a *fenómenos discretos* de cuya regularidad secuencial o conjunción no se sigue conexión necesaria alguna. Lo que, a su vez, deslegitima la validez de nuestras inferencias acerca del orden entre fenómenos. Por eso, Cook tilda de “pesadillas metafísicas” (Cook 1985, p. 101) a las situaciones de fractura de la experiencia que Wittgenstein considera: porque, al igual que la posibilidad de que los seres humanos sean autómatas o zombis es el resultado de escindir mediante el ejercicio escéptico *conducta y mente* (lo interno y lo externo) y de concebir el cuerpo humano como un objeto más en un mundo de objetos, la posibilidad de una ruptura en el curso de la naturaleza sólo adquiere sentido contra un trasfondo filosófico concreto. Las situaciones imaginarias de Wittgenstein son pesadillas metafísicas en la medida en que se trata de pesadillas que únicamente la metafísica fenomenista hace concebibles.

Podría decirse que la acusación que Cook levanta contra Wittgenstein consta de tres aspectos.

Por una parte, los escenarios escépticos que preocupan a Wittgenstein sacarían a la luz la metafísica gris que permea *Sobre la certeza* y que, como Cook trataría de demostrar en una obra posterior —*Wittgenstein’s Metaphysics* (1994)— sería el principio unificador de toda su producción filosófica: una metafísica fenomenista de corte berkeleyano y humeano que el joven Wittgenstein habría heredado de Schopenhauer (*cf.* Cook 1985, p. 113).<sup>1</sup> Esta tesis

---

<sup>1</sup> Por supuesto, Cook yerra al clasificar a Schopenhauer como un filósofo fenomenista que defendió tesis similares a las de Berkeley y Hume. Acierta, sin embargo, al insistir en la huella profundísima que su encuentro temprano con el pensamiento de Schopenhauer dejó en la totalidad de la producción de Wittgenstein. La impronta que Schopenhauer podría haber dejado en *Sobre la certeza* es kantiana, o incluso, tal vez, post-kantiana; al menos en el sentido de que dos de los hilos conductores de la filosofía inmediatamente posterior a Kant son (i) la recusación de sus dualidades, específicamente, de la *dualidad entre fenómenos y cosa en sí*, y (ii) el proyecto de recuperación del *mundo vivido* que el representacionismo teórico de Kant había de algún modo relegado. Ambos aspectos son decisivos en *Sobre la certeza*, y en la segunda etapa filosófica de Wittgenstein en general.

exigiría la reevaluación drástica del significado y de la posición histórica de la filosofía de Wittgenstein; reevaluación que rendiría conclusiones muy negativas. Lo que resulta curioso es que es el mismo autor de “Human Beings” (1969), que en dicho artículo mostraba cómo Wittgenstein ponía en entredicho los presupuestos metodológicos básicos a partir de los que se construía el problema filosófico del escepticismo de las otras mentes y que, por lo tanto, erosionaba terapéuticamente el terreno común a todos los partícipes en la controversia, quien acusa a Wittgenstein con comprometerse con esos mismos presupuestos.

Además, Cook señala que una vez se acepta el carácter genuino del escepticismo humeano (y los presupuestos metafísicos que éste contiene) *una solución al mismo es imposible*. Por solución se entendería la posibilidad de reconstruir y de validar a partir del área austera de lo epistemológicamente básico nuestra concepción ordinaria del mundo. Resulta obvio que la *confianza* en la regularidad y uniformidad de la naturaleza es consustancial a dicha concepción. Al fin y al cabo, si en nuestras prácticas ordinarias guardásemos recelos escépticos de tipo humeano actuaríamos como si la naturaleza estuviese bajo sospecha y pudiese sorprendernos en cualquier momento —si es que la acción bajo tales condiciones es tan siquiera imaginable. En cualquier caso, la inviabilidad de transformar dicha *confianza primitiva* en *confianza racional*, y de otorgarle valor epistémico, haría que el proyecto anti-escéptico de Wittgenstein fuese, además de metafísico, quimérico.

Finalmente, Cook también sugiere que el encuadre *lógico* que Wittgenstein confiere al problema, además de ser difícilmente conciliable con el dogma empirista de la exclusividad de verdades de razón y verdades de hecho, acentúa la *intensidad* de la cuestión escéptica (que pasa así a ser una verdadera paradoja escéptica) sin por ello mejorar la expectativa de su solución. Un empirista clásico como Ayer parece poder convivir mejor con las conclusiones escépticas de su posición en la medida en que son las propias de un escepticismo *mitigado*, que no afecta a la estructura lógica. Tal como ya he mencionado, esto no sucedería en el caso del Wittgenstein de Cook, con su concepción kantiana de la lógica.

Pienso, en cualquier caso, que la evaluación de las posibles respuestas que Wittgenstein proporcionó al problema escéptico del orden de la experiencia debe estar precedida por la elucidación de ese problema, que, a mi entender, contiene *tres problemas diferenciables y diferentes*, que en muchas ocasiones se entremezclan y confunden.

En primer lugar, está la *cuestión epistemológica* (en un sentido observacional del término) de si tenemos experiencia de leyes empíricas *particulares*, es decir, de si las conexiones causales entre fenómenos concretos son objeto de conocimiento directo y de observación, y de si tenemos derecho a proyectar las regularidades que hemos percibido en el pasado *hacia el futuro*, buscando legitimar mediante el principio de inducción nuestra confianza en que las conjunciones *específicas* que observamos se repetirán. Aquí el problema es el de si está en nuestro poder proporcionar *ejemplos* de conexiones causales y de relaciones *determinadas* por el principio de causalidad.

En segundo lugar, se encuentra la pregunta acerca de la *validez general* del *principio de uniformidad de la naturaleza*, o lo que es igual, la cuestión acerca de si esta creencia fundamental se encuentra o no justificada, de si es *racional* o *arbitraria*, de si se trata, por una parte, bien de un objeto de *aceptación condicional* y de *presuposición heurística* que no implica el compromiso del sujeto con su verdad y cuyo estatus es análogo al de directrices del tipo ‘Si tu meta es actuar racionalmente, debes creer en que la naturaleza está ordenada’; bien, tal como sugeriría Duncan Pritchard, de un objeto de fe a-racional; o de una compulsión visceral; o, por el contrario, de si se trata de una directriz de la racionalidad misma, o porque sea un principio *constitutivo* de la experiencia (tal como defiende Annalisa Coliva; más en un momento) o porque se trate de un principio *orientador* y *regulativo* de la práctica.

Finalmente, se encuentra la *cuestión metafísica* sobre si *en sí misma* la naturaleza es la conjunción accidental de eventos u objetos lógica y ontológicamente discretos (atómicos), y

de si los enunciados modales, más que potencialidades y poderes reales, expresan posibilidades no localizadas como las propuestas por Lewis.

Lo primero que es necesario señalar respecto al análisis precedente es que, de forma paradigmática, Hume vinculó el primer y el segundo problema, presuponiendo que el concepto de causa —para ser inteligible— exige la existencia y la observación de regularidades causales particulares (la existencia de leyes empíricas), y, por lo tanto, que, *porque el único medio para conferir validez al principio general de causalidad sería anclándolo en ‘sentencias protocolarias’, y la experiencia no nos proporciona conocimiento de relaciones causales particulares*, dicho principio carece de justificación. Algo que equivale a una explicación deflacionaria y naturalista de esa presuposición fundamental. Lo que tenemos que preguntarnos entonces es si también Wittgenstein suscribió una *concepción naturalista* del principio de uniformidad.

Lo segundo que deberíamos subrayar es que Cook no se limita a defender que Wittgenstein, en concordancia con Hume, combina las cuestiones acerca del estatus epistémico del principio de causalidad y acerca de la determinación de leyes causales empíricas; sino que va un paso más allá, dando por supuesto que el escepticismo empírico de Wittgenstein presupondría una metafísica atomista de la naturaleza. Curiosamente, lo que las ‘guerras humeanas’ de las últimas décadas nos han enseñado es que, porque no es legítimo (de acuerdo con la propia metodología escéptica) proyectar ontológicamente nuestras limitaciones epistémicas, ni de nuestra incapacidad para proporcionar ejemplos de relaciones causales garantizadas se sigue que éstas no existan ni es necesario (ni siquiera legítimo) suscribir un atomismo ontológico para ser empirista y humeano.

Atribuyendo a Wittgenstein una metafísica gris, Cook, además de imputarle inferencias inválidas que únicamente parecen atribuibles al intérprete, ignora pasajes como el parágrafo 613 de *Sobre la certeza*, donde Wittgenstein escribe: “Nada me sorprendería más que el hecho de que el agua que pongo a hervir se helase en el hornillo. Sin embargo, presupondría que se debe a un factor que desconozco, y quizás dejaría para los físicos la tarea de juzgar sobre esto” (Wittgenstein 1969/2004, § 613).

Lo que el texto anterior, entre otros muchos, muestra es: (i) que, para Wittgenstein, el reconocimiento de la posibilidad de situaciones insólitas y de que ciertos eventos del futuro no sean semejantes a los pasados no conlleva la tesis de que la naturaleza da saltos o de que sea *por principio* ininteligible; por el contrario, fracturas así demandarían explicaciones particulares cuya búsqueda, a su vez, presupondría un orden natural como *principio de orientación* (y aunque se trate de un orden que sólo sea *parcialmente* cognoscible); y (ii) que el trastorno de las regularidades empíricas podría *acomodarse* dentro de nuestra visión del mundo, refiriéndose dicho escenario, por tanto, a fenómenos susceptibles de inteligibilidad y que, por ello, ponen en entredicho la sugerencia expuesta arriba de que, de acuerdo con Wittgenstein, nuestro marco judicativo último pueda depender de hechos. Tal acomodación implica la posibilidad *de iure* de proporcionar una explicación de y de conferir un orden a la fractura de la experiencia, se trate de una explicación *ad hoc* en el supuesto de un fenómeno anormal aislado, o de una explicación general ante una colección de hechos sorprendentes que “nos privase de la *seguridad* del juego” (Wittgenstein 1969/2004, § 617). Esta explicación general no supondría, por supuesto, un retorno a lo acostumbrado. Pero sí pondría de manifiesto la idea directriz de la *unidad de la experiencia*, unidad que la propia inteligibilidad de contextos desde nuestra perspectiva excepcionales o apenas imaginables presupone; y permitiría relocalizar las situaciones imaginarias de Wittgenstein dentro del área lógicamente asumible de los *escenarios localizados* a los que nos referimos en el arranque mismo de este texto.

Únicamente contra el trasfondo de lo familiar puede una explicación excepcional hacer inteligible e *integrar* un fenómeno opuesto a nuestra experiencia pretérita. Por eso, los dogmas de la normalidad de las situaciones imaginadas por Wittgenstein y de su imposible

acomodación dentro de nuestro sistema conceptual se desmoronan. Que los hechos nos obliguen a renunciar al viejo juego no significa que también nos obliguen a dejar de jugar.

La cuestión más relevante es, sin embargo, la que se refiere a la suposición humeana de que, para ser válido, el principio general de uniformidad de la naturaleza *debe basarse* en la observación de leyes empíricas, y a su atribución al Wittgenstein de *Sobre la certeza*.

Al fin y al cabo, esta atribución cuenta con cierta verosimilitud en la medida en que no cabe duda de que, coincidiendo con Hume, Wittgenstein insiste (Wittgenstein 1969/2004, §§ 130, 133-35, 240, 275) en que la experiencia no nos ayuda a establecer conexiones necesarias. Lo único que la experiencia puede hacer es proporcionarnos una *conjunción constante* de fenómenos. Lo que significa, para cualquier caso concreto que consideremos, que, en base a lo que se presenta pasivamente en la experiencia, nunca tendremos la seguridad de que realmente se trate de una ejemplificación de la relación causal —por no decir que, limitadas al pasado (Wittgenstein 1969/2004, § 275), tales conjunciones ni pueden proyectarse *como necesidades* hacia el futuro ni, en consecuencia, pueden expresarse más que como *hipótesis* susceptibles de recusación—. La consecuencia es que incluso aunque el humo siempre siga al fuego o aunque el agua nunca se haya congelado al fuego, no podemos inferir *con seguridad* ni que el fuego sea causa del humo ni que —por mucho en que, tal como hemos visto que Wittgenstein hace en 613, insistamos en que debe existir una explicación desconocida para tal evento en caso de producirse— el agua no pueda, dadas las circunstancias correctas para ello, congelarse al fuego.

Sin embargo, del hecho de que el principio de uniformidad de la naturaleza no pueda justificarse inductivamente no se sigue ni que sea arbitrario ni que carezca de justificación alguna. Wittgenstein menciona explícitamente este principio en el párrafo 315, incluyéndolo entre las presuposiciones semánticas sustantivas que actúan como principios de investigación y juicio (como una *proposición-gozne*, por tanto). Lo que el principio nos dice es que la experiencia, para ser tal, *debe* adecuarse a leyes causales, de modo que para que haya conciencia empírica *es necesario presuponer que existe una razón suficiente para todo evento*. Lo que, sin embargo, no nos permite es la determinación de relaciones causales particulares, siendo *como principio* compatible tanto con el que el humo sea causa del fuego como con que el fuego sea causa del humo. Por lo tanto, y aunque sea verdad que la experiencia no es posible sin asumir el principio general de causalidad, éste es tan *indeterminado* que no podemos tener la seguridad para ningún caso específico de si se aplica. El error de Cook (y también de Hume) habría consistido en pensar que de la contingencia de las determinaciones sujetas a ley se sigue la contingencia de la ley.

Lo que esto significa es que, para Wittgenstein, el concepto de causalidad es *general y constitutivo* de la experiencia, y, en consecuencia, que *contra lo que piensa Hume*, ni requiere la garantía de regularidades causales específicas ni depende de éstas para tratarse de una noción inteligible. Por supuesto, esto es algo que cabría esperar de un autor de inspiración kantiana, que conoce y emplea los resultados de la Segunda Analogía. Y es también algo que aleja definitivamente a *Sobre la certeza* de la zona de influencia del escepticismo y del empirismo humeanos. El mérito de la aproximación de Coliva consiste, precisamente, en haber identificado el problema que afronta Wittgenstein como una cuestión acerca del *estatus epistémico* de un principio fundacional y el de haberla aislado de consideraciones y escenarios empíricos, circunscribiéndola al ámbito del marco o trasfondo judicativos y del escepticismo radical referido al mismo.

Con su propuesta de la tesis de la *racionalidad extendida*, el objeto de Coliva es el de mostrar que una respuesta exitosa al reto escéptico al que, en sus múltiples variantes, Wittgenstein se enfrenta, es filosóficamente posible. Esto supone, en primer lugar, entender el escepticismo radical en referencia a aquellas proposiciones generalísimas tales como “Existe un mundo externo”, “Mis órganos sensoriales son en general fiables”, “Existe un pasado”, “Existen otras mentes” o “El futuro continuará siendo de un modo u otro determinado por el

pasado”, que Coliva identifica con los principios de la racionalidad epistémica básica, o, lo que es igual, con los goznes wittgensteinianos (Coliva 2015, p. 129). Supone también, de acuerdo con Coliva, la concesión al escéptico de que los goznes son metafísicamente vulnerables, es decir, de que, porque desde un punto de vista trascendente podrían ser falsos, los goznes no pueden ser objetos de conocimiento en mayúscula —de *conocimiento seguro o invulnerable*. El propósito de Coliva es, por lo tanto, el de proporcionar, de acuerdo con sus propias palabras, una respuesta *indirecta* al escepticismo (Coliva 2015, p. 11). Una respuesta indirecta se caracterizaría por (i) coincidir con el escéptico en la tesis de que los goznes *no pueden ser* epistémicamente justificados o garantizados; y (ii) en bloquear las “consecuencias devastadoras” (Coliva 2015, p. 127) que el escéptico saca de esa tesis (que la creencia en los goznes es arbitraria), mediante el procedimiento de mostrar que se trata de *principios constitutivos de la racionalidad epistémica misma*. Por eso, Coliva también caracteriza su respuesta indirecta como *respuesta escéptica al escepticismo*.

En textos anteriores he argumentado (AUTOR) que la descripción que Coliva proporciona de su teoría no es suficientemente adecuada, entre otras cosas, porque su afirmación de que los goznes no son susceptibles de justificación epistémica, además de estar excesivamente motivada por su deseo de distinguir su propuesta de la de Crispin Wright, no se corresponde con los hechos: mostrar que los goznes son requisitos de la racionalidad misma es una forma de justificarlos; de hecho se corresponde exactamente con la forma que emplea Wright para concluir que nuestra creencia en ellos es legítima. No voy, sin embargo, a incidir sobre este punto.

Lo que sí quiero hacer es subrayar tres aspectos del argumento.

*Primero*. El argumento posee un blanco *directo* —el del pirrónico que apela al tropo de arbitrariedad para concluir que, precisamente por tratarse de principios fundacionales que no se basan en razones, los goznes constituyen presuposiciones tan poco legítimas como la presuposición de principios opuestos—, y un blanco *indirecto* —las posiciones fideístas que consideran que los goznes son objetos de fe irracional, y las tesis quasi-fideístas popularizadas por Duncan Pritchard de acuerdo a las cuales los goznes son objeto de actitudes a-rationales—. Según Coliva, la aceptación de que nuestras prácticas epistémicas ordinarias son racionales implica inmediatamente la aceptación de la racionalidad de las condiciones que las hacen posibles.

*En segundo lugar*. El argumento de Coliva podrá, tal vez, tratarse de una respuesta indirecta; pero lo que es indudable es que es una *respuesta kantiana*. En, al menos, dos sentidos: (i) porque se trata de una *deducción trascendental* que a partir de lo dado en la experiencia hace explícito y justifica el marco sin el cual ni siquiera habría objetos de experiencia; y (ii) porque de hecho considera los goznes como principios que otorgan *objetividad* a la experiencia, y, consecuentemente, como *categorías constitutivas* de la misma. Los objetos de experiencia se dan como objetos *densos e intelectualizados*, en relaciones de sucesión, precedencia o simultaneidad respecto a otros objetos. Del mismo modo, no se dan como eventos aislados o fortuitos, sino dentro un entramado causal que tratamos de determinar caso a caso.

*En tercer lugar*. La tesis de la racionalidad extendida es una *teoría de la justificación perceptiva*, que defiende que los goznes hacen posible que nuestros juicios perceptivos particulares se encuentren justificados (Coliva 2015, p. 9), o, lo que es igual, que concibe los goznes como *activadores o habilitadores* epistémicos de la experiencia. Las apariencias, por sí solas, ni son indicativas ni poseen valencia epistémica alguna. La función de los goznes es la de conferirle valor justificativo, es decir, valor de uso y de circulación, a los fenómenos.

Me parece evidente, por lo anterior, que Coliva emplea sin molestarse mucho en distinguirlas *dos nociones de objetividad*, que se corresponden, respectivamente, con el papel que cumplen los goznes en cuanto *entramado* o *esquema* que es condición de posibilidad de objetos de experiencia, y con su función de posibilitadores de nuestras *prácticas cognitivas* y,

específicamente, de tratarse de los elementos que otorgan a la experiencia un peso justificador del que por sí sola carece. Es este último aspecto el que me interesa destacar, por su importancia para arrojar luz sobre lo que Coliva parece querer decir acerca del principio de causalidad y de la creencia en las otras mentes, presuposiciones a las que extiende la tesis de la racionalidad extendida.

Lo que Coliva sugiere es que únicamente contra el trasfondo de la creencia en el principio general de causalidad puede la sucesión regular de dos fenómenos servir de base justificativa para la atribución de una *relación causal* a los mismos. Sin dicha condición epistémica extra, y al igual que una apariencia por sí sola no es capaz de justificar una creencia perceptiva, la sucesión regular no poseería valor indicativo alguno que apuntase a una determinación o aplicación empírica del principio causal. En otras palabras: para Coliva, nuestros juicios causales particulares, aunque por definición *falibles*, adquieren justificación y mayor probabilidad de verdad cuando la acumulación inductiva de ejemplos idénticos se apoya en un sistema de presuposiciones generales que incluye la creencia en la uniformidad de la naturaleza. De este modo, Coliva puede reconciliar con elegancia la intuición wittgensteiniana de que las conjunciones pasadas (incluso las más sólidas) pueden ser empíricamente recusadas, y el hecho de que los juicios causales concretos, pese a la posibilidad de error, se encuentran objetivamente justificados; tratándose de *opiniones epistémicamente legítimas* que, pese a no alcanzar el grado de certezas, podrían basarse en *razones* lo suficientemente sólidas como para *determinar* la balanza de la mente judicativa hacia el asentimiento.

Por supuesto, el mismo modelo se aplicaría a nuestros juicios particulares respecto a la atribución de estados mentales como intencionalidad, expectación, deseo, angustia, etc., en base a la *conducta* del individuo: ésta última poseería valor indicativo y remitiría a un ámbito (el de lo mental) que la conducta por sí sola indetermina, justificando nuestras atribuciones psicológicas, en la medida en que damos por supuesta la existencia de otras mentes.

Desde una perspectiva wittgensteiniana, los problemas de esta concepción resultan obvios.

Por una parte, los goznes quedan reducidos a *principios de inferencia* que bien permiten el paso de un hecho epistemológicamente básico (la conducta) a un hecho problemático (su acompañamiento mental) o bien hacen posible la transición entre la conjunción regular de fenómenos (que es lo dado en la experiencia) y la conexión causal entre ellos, algo que no es otra cosa que la *promoción metafísica* de dicha conjunción. En ambos casos, se trata de conectar fenómenos (o clases de relaciones entre fenómenos) que son *lógicamente* diversos, y, por tanto, que se encuentran externa y accidentalmente vinculados. Además, la base de esas inferencias sigue siendo la misma área austera que imponen el empirista y el escéptico.

Por otro lado, la relación que establece Coliva es puramente cognitiva e inferencial, de modo que nuestros juicios causales y nuestras atribuciones psicológicas no pasan de ser más que *opiniones justificadas*. El problema es que esta descripción choca frontalmente con la concepción de Wittgenstein, quien señala explícitamente, en lo que se refiere al problema de lo mental, que “(m)i actitud hacia él es la actitud hacia un alma. No soy de la *opinión* de que tenga alma” (Wittgenstein 1953/2001, p. 178), y se niega a describir como *hipótesis* declaraciones empíricas que para Coliva no podrían pasar de ser más que *opiniones altamente probables* (cf. Wittgenstein 1969/2004, § 60). Para Wittgenstein, por ejemplo, no es una mera hipótesis que atribuyamos intencionalidad a una acción cuando estamos en posesión de todas las circunstancias e historia que la rodean —y que la hacen transparente (cf. Wittgenstein 1980/2006, § 45). Igual que no sería meramente hipotética la conexión causal entre dos eventos una vez comprendemos el vínculo entre ellos, es decir, una vez el mecanismo que los conecta está a la vista y su vinculación pasa a ser *inteligible*. De hecho, es a situaciones de este tipo a las que el párrafo 510, que menciona casos en los que “tomamos posesión directa de algo”

sin que pensemos “ni en el pasado ni en el futuro” ni consideremos su “verificación” (Wittgenstein 1969/2004, § 510), parece referirse.

Sin embargo, el problema fundamental radica en que Coliva interpreta la creencia en la inteligibilidad y el orden de la naturaleza como si se tratase de una creencia que se limitase a gobernar las leyes de aparición de fenómenos en la experiencia, es decir, el orden de lo recibido, y no que nos exigiese ir más allá de lo dado, buscando un *porqué* de la regularidad; y, por ello, en que interpreta las conexiones causales —*que son conexiones necesarias*— como si bastase la regularidad para hacer transparente su necesidad, de modo que sea la regularidad de la conjunción de fenómenos la que explique el pequeño signo de necesidad de los juicios causales, y no ese signo, que *representa la inteligibilidad de la sucesión regular que no se da en la sucesión regular misma*, el que deba explicar tanto esa regularidad como los casos (posibles) en los que ésta se quebrase.

El problema de la concepción de Coliva es, por tanto, su *constitutivismo*. No justificamos nuestros juicios causales acumulando regularidades como si fuesen razones. Lo hacemos proporcionando la *razón* por la que dos fenómenos se suceden regularmente; interrogando a la naturaleza para sacar de ella una respuesta que el orden de la experiencia sugiere, pero no contiene.

### 3. La racionalidad como facultad no-cognitiva

Regresemos al párrafo 613, y al ejemplo de situación insólita allí mencionado —el del agua que, puesta al fuego, en vez de hervir, se congela. Lo que me interesa subrayar ahora es la actitud de Wittgenstein, quien dice que delegaría en el físico la *tarea* de explicar *por qué* algo tan desacostumbrado ha sucedido. ¿Tarea? ¿Qué la impone? Nada que se dé como objeto de experiencia o como constitutivo de la misma. ¿Tarea? *Si es tarea es acción en referencia a un fin. Y si hay un fin todavía por realizarse, ese fin guía la práctica y trasciende la experiencia; pues la experiencia es el ámbito de lo dado y de lo pasivo, de lo que, porque se impone, carece de inteligibilidad, y de lo que, también porque se impone, no instituye demandas.*

De acuerdo con esta perspectiva, las situaciones imaginarias son preguntas que la naturaleza nos hace, o, mejor dicho, describen circunstancias donde se hace especialmente visible la *demanda* que la racionalidad presenta al investigador —la de *conferir inteligibilidad a los fenómenos* que se presentan en la experiencia.

La idea de la unidad e inteligibilidad de la naturaleza, la creencia fundamental en su orden y uniformidad tienen como función, por tanto, la institución de *demandas o mandatos* que gobiernan la investigación; cumplen el papel de *metas* o de *ideales* que confieren sentido al esfuerzo cognitivo por realizarlos, yendo más allá de lo dado de la experiencia. Dichos principios regulativos ni pueden ser principios constitutivos que remiten a hechos trascendentales ni generalizaciones hipotéticas sostenidas en evidencias. Lo constitutivo *determina objetivamente* el asentimiento. Las hipótesis impelen, también objetivamente, el juicio en una dirección específica. Pero los principios regulativos, que ni son hipotéticos ni categóricos (no se trata de principios cognitivos), instituyen determinaciones no-cognitivas, *prácticas y éticas*; y como tales no son reificables (tal como hizo, por ejemplo, Leibniz, al transformarlos en verdades necesarias que imponían a la experiencia una carga intencional cuyas consecuencias son la transformación del investigador en autómatas racionales que se relaciona cognitivamente con una realidad cuya estructura teleológica se impone como dada, y la negación de experiencia del mundo allí donde el mundo no se hace presente teleológicamente).

Sin embargo, la concepción regulativa del principio de uniformidad se enfrenta a dos problemas. El primero, hermenéutico, presupone un encuadre kantiano, y se plantea como la cuestión de si un mismo principio —el principio de causalidad— puede ser al tiempo

constitutivo de la experiencia y regulativo respecto a la práctica. El segundo, más general, se refiere a la racionalidad de los principios regulativos, principios que, al no apoyarse en hechos, trascendentales o empíricos, no son susceptibles ni de justificación evidencial ni de deducción trascendental.

Sobre el primer problema, basta recordar que, en su función constitutiva, el principio de causalidad es un principio generalísimo e indeterminado, que conforma un marco general que incluye *cualquier posible objeto de experiencia*, y, por ello, que hace posible *en abstracto* la recepción de objetos epistémicos; pero que, al tratarse de una forma del principio de razón suficiente, exige *su realización* respecto a eventos particulares. Se trata de un principio que, por una parte, hace posible que haya experiencia, pero que, además, permite que ésta pueda ser *pensada* en concreto. En el primer sentido, recoge un hecho trascendental, y se trata de un principio tanto constitutivo como *formal* (de acuerdo con la noción kantiana de una *lógica trascendental*). En el segundo, marca una directriz hacia el *pensamiento real*, que consiste en la *determinación* (que no es mera asociación o conjunción) de situaciones y objetos concretos. Es la propia indeterminación del principio en su función constitutiva la que deja espacio a su uso como *principio regulativo de determinabilidad*. Lo importante es cobrar consciencia de los dos aspectos del mismo principio sin conceder, como hace Coliva, una función real a un principio formal. Eso no pasa de ser más que otro ejemplo de ‘ilusión trascendental’, es decir, de reificación leibniziana de los principios de la agencia y de la investigación, que se proyectan a la naturaleza como ‘hechos’ que aprehendemos únicamente en virtud de la afectividad de nuestra conciencia.

Respecto al segundo problema, podría parecer natural pensar que, en la medida en que nos referimos a ‘creencias’ a las que no sostienen hechos, estamos obligados a clasificar los *imperativos prácticos* de Wittgenstein de acuerdo con dos únicas alternativas: o bien se trata de *ficciones con un papel heurístico*, es decir, de directrices *condicionales* que nos indican cómo debemos pensar la realidad para lograr ciertos objetivos (“Actúa *como si* el mundo fuese inteligible”); o son *creencias a-racionales*, presupuestos que implican un salto de fe.

Este *dilema* ha sido empleado por Duncan Pritchard con el fin de, una vez conscientes de que una directriz condicional no exige *asentimiento* (o, lo que igual, que implica una actitud a la que Pritchard (2016, p. 82) denomina ‘agnosticismo’), y de que dicha concepción es incompatible con la *profundidad a la que dichas creencias fundamentales operan*, dejar la opción a-racional como única alternativa. En mi opinión, una respuesta así es una *capitulación* completa al escepticismo. Si los goznes únicamente son objetos de fe, entonces son arbitrarios; que es precisamente la conclusión del escéptico.

Sin embargo, esto supone ignorar una opción alternativa, que impediría un dilema cuyas dos posibilidades son igualmente insatisfactorias. No sólo se trata de una opción de la que Wittgenstein tuvo conocimiento; sino de una opción de la que, como he mostrado en otra ocasión (AUTOR), la propia terminología de *Sobre la certeza* es deudora. El principio de inteligibilidad de la naturaleza no es objeto ni de conocimiento ni de justificación epistémica; pero eso no significa que nuestra confianza en él no sea una *confianza racional*, dado que ni la racionalidad es una facultad cognitiva que nos proporcione acceso epistémico a los objetos de la metafísica ni la ausencia de justificación y de conocimiento es un fracaso con el que tengamos que aprender a acomodarnos cuando las funciones orientativa, práctica y agencial que desempeñan las demandas de la racionalidad (y que configuran el aspecto exclusivamente *humano* incluso de la epistemología) son incompatibles con relaciones de conocimiento y de representación. Por supuesto, me refiero a la opción kantiana.

Morris Engel (1970) planteó el problema de cómo es posible que, pese a las numerosísimas coincidencias textuales entre Wittgenstein y Kant y a que el primero describió la tendencia natural a la metafísica y la ilusión que sus ‘objetos’ ejercen en términos reminiscentes de la dialéctica de la razón pura, Wittgenstein no proporcionase, a diferencia de

Kant, una explicación a partir de las *formas del juicio* y del proceso argumentativo mismo de la *inevitabilidad* de la tendencia a la metafísica (cuya raíz se encuentra, para Kant, en la propia estructura de la racionalidad). Lo que podríamos responder es, por una parte, que esa explicación (y en términos similares a los de Kant) se encuentra en las reflexiones de *Sobre la certeza* acerca de la posibilidad de la actividad científica, y, por otro lado, y con mayor importancia, que *Sobre la certeza* también recupera los aspectos *positivos* que el propio Kant (en el Canon de la Razón Pura) reconoce en la dialéctica racional hacia lo incondicionado. Los objetos de la metafísica, una vez se denuncia y evita su reificación y su interpretación como objetos cognitivos (y a la razón como una facultad cuya función es también cognitiva), y se los concibe como *principios reguladores*, encuentran un lugar natural en la arquitectura de las prácticas de investigación. Nuestra confianza en la unidad de la naturaleza es racional porque es una confianza que se asienta en la naturaleza unitaria y sistemática de la racionalidad misma. Como sugeriría Crispin Wright, nuestro compromiso con los goznes expresa nuestro compromiso con la racionalidad. A lo que añadiríamos que también expresa nuestro compromiso con nosotros mismos, en cuanto que agentes humanos autónomos, y no ‘objetos de representación’.

No debería resultar extraña la enorme distancia que separa a Ayer de Wittgenstein en sus respectivas maneras de afrontar situaciones imaginarias. Wittgenstein rehúsa hacer las predicciones psicológicas a las que el primero limita su investigación. Dicha limitación es inevitable, pues Ayer no dispone ni de más naturaleza que la naturaleza pasiva de la experiencia verificable, ni de principios regulativos, ni de una concepción correcta del principio de causalidad, ni de sentido de la agencia y de la autonomía, es decir, de lo humano. Wittgenstein, por el contrario, concibe la ciencia como una práctica esencialmente humana. Para actuar, y, por tanto, para actuar científicamente, son precisos ideales y expectativas, fines y metas, cultura y ética, espera y esperanza.

Me resulta difícil imaginar un ejemplo mejor de cómo una reflexión puramente filosófica levanta también acta de acusación contra ‘la oscuridad de estos tiempos’.

## Bibliografía

- Austin, J. (1957). A Plea for Excuses. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57, pp. 1-30. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/57.1.1>
- Ayer, A.J. (1946-1947). Phenomenalism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 47, pp. 163-196. [10.1093/aristotelian/47.1.163](https://doi.org/10.1093/aristotelian/47.1.163)
- Coliva, A. (2015). *Extended Rationality. A Hinge Epistemology*. Palgrave Macmillan. Doi: 10.1057/9781137501899.
- Cook, J.W. (1969). Human Beings. En: Winch, P. (ed.) *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*. Routledge & Kegan Paul, pp. 37-72. <https://doi.org/10.4324/9781315823256>
- Cook, J.W. (1985). The Metaphysics of Wittgenstein's *On Certainty*. *Philosophical Investigations*, 8(2), pp. 81-119. Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.1985.tb00137.x>.
- Cook, J.W. (1994). *Wittgenstein's Metaphysics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511895364>
- Davies, S. (2003). *Themes in the Philosophy of Music*. Oxford University Press. [10.1093/mind/113.452.747](https://doi.org/10.1093/mind/113.452.747)
- Morris Engel, S. (1970). Wittgenstein and Kant. *Philosophy and Phenomenological Research*, 30(4), pp. 483-513. Doi: 10.2307/2105631.
- Noonan, H. 2003. *Personal Identity*. London-New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315107240>
- Pritchard, D. (2016). *Epistemic Angst. Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton University Press. Doi: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-6045.2018>.

Scarre, G. (2007). *Death*. Acumen Publishing Limited.  
<https://doi.org/10.1017/UPO9781844653874>

Wittgenstein, L. (1953/2001). *Philosophical Investigations*. Blackwell.  
[10.2307/2217461](https://doi.org/10.2307/2217461)

Wittgenstein, L. (1969/2004). *On Certainty*. Blackwell. Doi: 10.2307/2217581.

Wittgenstein, L. (1980/2006). *Culture and Value*. Blackwell.  
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.1982.tb00022.x>