

HUME Y EL *TRACTATUS* SOBRE “CAUSA/EFEECTO”, “YO” Y “ES/DEBE”

HUME AND THE TRACTATUS ON “CAUSE/EFFECT”, “I” AND “IS/UGHT”

Alejandro Tomasini Bassols

DOI: 10.26754/ojs_arif/arif.202125804

RESUMEN

A primera vista, la historia de la filosofía es una fuente inagotable de sorpresas. Parecería que estamos permanentemente hundidos en procesos de re-descubrimiento de pensadores, de constantes reinterpretaciones de sus sistemas y tesis, de discordancias entre filósofos que pensábamos que eran afines y, viceversa, de convergencias de puntos de vista entre filósofos que considerábamos totalmente ajenos uno del otro o, inclusive, radicalmente opuestos entre sí. En este ensayo me propongo hacer ver que hay tres tópicos filosóficos en relación con los cuales Hume y Wittgenstein defienden básicamente la misma posición. Los temas que tengo en mente son la relación causa/efecto, la naturaleza del “yo” y la cuestión del “es/debe”, esto es, lo que pasó a la historia como la ‘Guillotina de Hume’.

PALABRAS CLAVE: Hume, Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, causa/efecto, es/debe, naturaleza del yo.

ABSTRACT

At first glance, the history of philosophy is an inexhaustible source of surprises. It would seem that we are permanently immersed in processes of re-discovery of thinkers, of constant reinterpretations of their systems and theses, of disagreements between philosophers we thought were related and, vice versa, of convergences of views between philosophers we considered totally alien to each other or, even, radically opposed to each other. In this essay I intend to show that there are three philosophical topics in relation to which Hume and Wittgenstein defend basically the same position. The topics I have in mind are the cause/effect relation, the nature of the ‘I’, and the question of ‘is/ought’, i.e., what went down in history as ‘Hume’s Guillotine’.

KEYWORDS: Hume, Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, cause/effect, is/ought, the nature of the self.

Recibido: 08/07/2021. Aceptado: 20/07/2021

Análisis. Revista de investigación filosófica, vol. 8, n.º 2 (2021): 267-294

ISSNe: 2386-8066

Copyright: Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo una licencia de uso y distribución “Creative Commons Reconocimiento No-Comercial Sin-Obra-Derivada 4.0 Internacional” (CC BY NC ND 4.0)

1. INTRODUCCIÓN

A primera vista, la historia de la filosofía es una fuente inagotable de sorpresas. Parecería que estamos permanentemente hundidos en procesos de re-descubrimiento de pensadores, de constantes reinterpretaciones de sus sistemas y tesis, de discordancias entre filósofos que pensábamos que eran afines y, viceversa, de convergencias de puntos de vista entre filósofos que considerábamos totalmente ajenos uno del otro o, inclusive, radicalmente opuestos entre sí. Un caso que ejemplifica esto último es, me parece, el conformado por David Hume y Ludwig Wittgenstein. Antes de abordar mi tema y para evitar toda clase de malentendidos será conveniente aclarar desde ahora que del Wittgenstein que hablo es única y exclusivamente del autor del *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ahora bien, el acercamiento y la convergencia entre dos filósofos tan disímiles como lo son Hume y Wittgenstein, tan alejados entre sí en el tiempo, con enfoques, perspectivas y objetivos filosóficos tan distintos, pueden resultar sorprendentes pero, como trataré de hacer ver, no por ello dejan de ser reales. En este ensayo me propongo hacer ver que hay **tres** tópicos filosóficos en relación con los cuales Hume y Wittgenstein defienden básicamente la misma posición. Por otra parte, sin embargo, tengo que señalar *ab initio* que el acercamiento y la convergencia que se pueden discernir entre ellos son prácticamente tangenciales y no pueden ser llevados demasiado lejos por la sencilla razón de que llegan a la posición común por vías totalmente diferentes. Nuestra labor, por consiguiente, consistirá en mostrar cómo se da la coincidencia entre ellos y qué lecciones podemos extraer de dicha confluencia. Los temas que tengo en mente son la relación causa/efecto, la naturaleza del “yo” y la cuestión del “es/debe”, esto es, lo que pasó a la historia como la ‘Guillotina de Hume’.

Por razones obvias no sabemos qué habría pensado Hume de Wittgenstein, pero sí tenemos algún indicio de qué pensaba Wittgenstein de Hume. El filósofo británico, K. Britton, quien fuera alumno de Wittgenstein en Cambridge a principios de los años 30 del siglo pasado, da un simple pero ilustrativo testimonio de ello, muy probablemente lo único que se sepa al respecto. Cuenta que en una conversación que tuvo con él Wittgenstein le dijo que:

Respecto a Hume y Kant, era muy bueno para mí que los leyera porque yo todavía no tenía la experiencia en el pensar filosófico que él tenía: pero que él no podría sentarse y leer a Hume —sabía demasiado acerca del tema de los escritos de Hume para no encontrar en él otra cosa que una tortura.¹

¹ Britton (1978, p. 61).

Esta simple cita podría inducir a pensar que todo intento de acercamiento entre Hume y Wittgenstein está de entrada destinado al fracaso, pero pienso que sería precipitado argumentar de ese modo. Una forma de contrarrestar un argumento como este consistiría en señalar que si bien no hay ninguna conexión directa entre Hume y Wittgenstein, sí la hay indirecta. Por ejemplo, Bertrand Russell es, por una parte, el heredero y continuador del empirismo británico y, por la otra, es sin duda alguna el filósofo más presente en el *Tractatus*, más que G. Frege, más que G. E. Moore, más que A. Schopenhauer. Independientemente de ello, yo pienso que se puede elaborar una reconstrucción de sus respectivos puntos de vista de manera que naturalmente aflore el paralelismo filosófico puntual ya señalado entre los dos pensadores de los cuales nos ocuparemos. Procederé entonces del siguiente modo: haré una muy breve introducción en el caso de cada tema, presentaré (en este orden) las posiciones de Hume y de Wittgenstein y concluiré cada sección con una breve síntesis de lo discutido en cada apartado. Terminaré con una apreciación global de la posición común.

2. OBSERVACIONES PRELIMINARES SOBRE “CAUSA”

Aunque la noción de causa es de uso común y, yo diría, indispensable en el aparato conceptual del hablante normal, hubo de todos modos que esperar hasta la *Metafísica* de Aristóteles para que se convirtiera en objeto de estudio sistemático por parte de los filósofos. El Estagirita, como es bien sabido, desarrolló una teoría muy compleja de las causas, puesto que distingue cuatro clases de causas, *viz.*, material, formal, eficiente y final. Dado que las dos primeras clases de causas se inscriben en el marco de la filosofía aristotélica, con el debilitamiento del aristotelismo dichas clases de causas fueron perdiendo vigencia al grado de extinguirse. Nadie habla en la actualidad de, *e.g.*, causas formales para aludir a las definiciones en términos de género y diferencia específica por medio de las cuales atrapamos las “esencias” de las sustancias ni se habla de la materia como de una “causa”. No pasa lo mismo, sin embargo, con las causas eficientes y finales. Desde la perspectiva de Aristóteles, se trata de causas de naturaleza diferente. Esto, por ejemplo, es algo que Hume explícitamente rechaza. Dice:

Primero, podemos aprender de la anterior doctrina que todas las causas son de la misma clase y que en particular no hay ninguna fundamentación para la distinción que en ocasiones hacemos entre causas eficientes y causas **sine que non**; o entre causas eficientes y formales, materiales y, notoriamente, causas finales.²

² Hume (1981, Libro I, Parte III, p. 171).

La alusión a Aristóteles es demasiado obvia como para no entender la crítica de Hume, independientemente de si éste tiene razón o no. Lo que Hume tajantemente rechaza es la idea de diferentes **clases de causas**. Para él, las causas son homogéneas y de todas las especies de causas que Aristóteles reconoce él sólo admite como “legítima” la clase de causas que llamamos ‘eficientes’. Es esta última el objeto de crítica por parte de Hume. Normalmente, la idea de causa eficiente acarrea consigo la idea de “producción” de algo (un evento, una cosa) y es eso precisamente lo que Hume va a cuestionar y lo que intentará desterrar de una vez por todas.

En la literatura sobre el tema, Hume es a menudo descrito como alguien que despiadadamente habría destruido el concepto común de causa, inadvertidamente introduciendo quizá un elemento de escepticismo en nuestros esfuerzos por adquirir conocimiento acerca del mundo externo, puesto que frecuentemente el conocimiento empírico toma cuerpo en explicaciones de orden causal. Lo curioso es que si bien todo mundo se expresa en términos laudatorios sobre la supuestamente muy exitosa labor crítica de Hume,³ ello no pasa de ser un elogio puramente verbal, como lo pone de manifiesto el hecho de que los filósofos vuelven a usar sin recato alguno la noción pre-humana de causa si es eso lo que ellos requieren. Un ejemplo de ello lo tenemos en D. Davidson, quien en diversos artículos sobre acciones, razones, relaciones causales, etc., se sirve tranquilamente de la noción que se suponía que Hume había inhabilitado.⁴ Que para ello, como en el caso de Davidson, se opte por una ontología de eventos o que se adopte la ontología usual de cosas, es para nuestros propósitos irrelevante. Todo esto hace pensar que o bien el punto de vista de Hume es realmente muy difícil de rebatir o bien es obviamente inaceptable y entonces *de facto* nadie le hace caso. En mi opinión, el pensamiento de Hume ha sido muy a menudo distorsionado. Intentaré ahora reconstruir fielmente su posición tratando de hacerla si no convincente, sí al menos comprensible.

³ Es el caso de, *e.g.*, Bertrand Russell quien dice de Hume que “representa en cierto sentido un punto terminal: en su dirección es imposible ir más adelante”. Véase Russell (1975, p. 634).

⁴ Véanse, por ejemplo, los artículos “Actions, Reasons, and Causes” o “Causal Relations” en Davidson (1980).

3. HUME

Pienso que si realmente se quiere aprehender el pensamiento de Hume algo que se debe a toda costa evitar es presentarlo de manera descontextualizada, reduciendo su posición a unas cuantas tesis. Para empezar, lo que hay que hacer es tener claras la motivación y la orientación general de su pensamiento. Las tesis de Hume tienen un trasfondo, él se sirve de un determinado aparato conceptual y recurre a una cierta metodología. En relación con esto último quizá lo primero que se debería tener presente es el impacto de la obra de I. Newton tanto en el mundo de las ciencias empíricas como en el mundo de la filosofía. Tanto para Hume como para muchos otros pensadores, Newton era simplemente irrefutable, por lo que lo que había que hacer era imitarlo. La idea, por lo tanto, era introducir en la “ciencia de la naturaleza humana” el “método experimental” que tantos buenos resultados había permitido obtener en la física. Y esto significaba, entre otras cosas, combatir todo lo que fueran fuerzas ocultas, poderes no matematizables, entidades de existencia dudosa y así sucesivamente. Y eso es precisamente como Hume se propone proceder. Es, pues, comprensible que en el sistema de Hume no haya nada más fundamental que lo empíricamente comprobable, es decir, lo dado en la experiencia inmediata. De ahí que el marco general en el que se inscribe todo lo que Hume tendrá que decir será su teoría de la mente. En relación con esta, la tesis fundamental es simplemente que todo lo que pasa por ella, es decir, todas las “percepciones de la mente” son o **impresiones** o **ideas**, siendo las segundas literalmente copias más o menos diluidas de las primeras. Las impresiones son básicamente las impresiones sensoriales, los datos de los sentidos, aquello que conocemos directamente en la experiencia. Otro elemento importante en las explicaciones humeanas es su asociacionismo. De acuerdo con este, la mente humana trabaja asociando o poniendo en contacto impresiones con ideas e ideas entre sí. Por ejemplo, veo el sol y pienso en la playa, es decir, asocio la impresión de sol con la idea de playa. Estas asociaciones son automáticas, esto es, no media entre un “*ítem*” y otro ninguna clase de deliberación o razonamiento. Por último, está el “método” de Hume. ¿Cómo procede éste? Hume hace dos cosas: efectúa ciertos análisis epistemológicos de corte introspectivo, es decir, hace el análisis de **su** experiencia (*i.e.*, sus análisis son siempre en primera persona) y redondea su argumentación efectuando alguna clase de análisis conceptual.

Entre las “relaciones filosóficas” que Hume menciona al inicio de la Parte III del Libro I del *Tratado de la Naturaleza Humana*, está la causación. Ésta es un cierto poder por medio del cual una cosa produce otra, siendo una la causa y la otra el

efecto.⁵ Ahora bien ¿cómo es que llegamos a la noción de “relación causa/efecto”? El primer punto es que, sea lo que sea, se trata de una relación empírica y por lo tanto, dicha noción no tiene su origen en nuestras ideas. Tiene que emerger, por lo tanto, en conexión con las impresiones. Cuando razonamos sobre la realidad nos topamos con que ciertos objetos “causan” otros, pero ¿qué es realmente lo que vemos en casos así? Vemos que un objeto **es precedido** por otro, pero no sólo vemos eso: vemos también que los objetos son **contiguos**, es decir, no hay objetos entre ellos. Esto es importante, porque deja en claro que lo que la relación “causa/efecto” no puede ser acción a distancia. Hume señala que un tercer rasgo de la relación causal es la prioridad en el tiempo de la causa sobre el efecto. Sería absurdo, después de todo, que el efecto se produjera **antes** de lo que lo causa! Ahora bien, podemos imaginar que dos objetos son sistemáticamente contiguos, pero eso por sí solo no autorizaría a postular una relación tan *sui generis* como la de “causa/efecto”. Lo que estaría faltando en este cuadro sería precisamente, de acuerdo con Hume, la idea de **conexión necesaria**. Hume llega a estos “resultados” observando lo que podríamos llamar una ‘situación causal’. O sea, él en primer lugar pretende estar **describiendo** fielmente lo que sucede en su campo visual pero, como veremos, sobre la base de esa “descripción” lo que él efectúa es más bien un **análisis conceptual**. En todo caso, como parte de su **análisis epistemológico** Hume concluye que la idea de causación, esto es, la idea de “producción de un objeto a partir de otro”, es simplemente gratuita. No es posible descubrir entre la causa y el efecto ninguna vinculación misteriosa. Esa idea es algo que la mente añade. ¿Por qué? Básicamente, por la regularidad con que se nos aparecen las causas y los efectos. Es la **conjunción regular o sistemática** lo que nos hace pensar que se da una relación de eficiencia o productividad entre los objetos que llamamos ‘causas’ y los objetos que llamamos ‘efectos’. En otras palabras, por más que fijemos nuestra atención en una situación causal, que abramos nuestros ojos y nos concentremos en el caso, no lograremos discernir otra cosa que lo que ya mencionamos, esto es, contigüidad espacio-temporal, prioridad en el tiempo de las causas sobre los efectos y que sistemáticamente vemos que si aparece lo que llamamos ‘causa’ aparece también lo que llamamos ‘efecto’, esto es, que se da una conjunción constante entre ellos. Es a partir de todo eso que nosotros literalmente inventamos la idea de conexión necesaria

⁵ Hay un detalle interesante que no estará de más señalar, a saber, que Hume trabaja con las nociones de relación “causa/efecto”, de causa y de causación, pero no usa en lo absoluto la noción de causalidad.

entre causa y efecto, pero eso no pasa de ser un mero espejismo epistemológico. La conexión causal es un invento de la mente humana.

Evidentemente, si la idea de conexión causal tiene un carácter mitológico, lo más probable es que nos haga incurrir en errores, tanto de razonamiento como factuales. Primero, nos inducirá a pensar que es en virtud de ciertos “poderes” ocultos que determinados objetos “causan” otros; y, en segundo lugar, nos lleva a construir hipótesis temerarias que nos hacen transitar de lo conocido a lo desconocido. O sea, sobre la base de lo que hasta ahora hemos observado nos sentimos tentados a decir lo que pasará la próxima vez que aparezca el objeto que llamamos ‘causa’: nosotros inferimos que forzosamente se dará también el objeto que llamamos ‘efecto’. Pero aquí se plantea un problema: no hay la menor garantía de que porque sucedió algo en el pasado habrá también de acontecer en el futuro. Por otra parte, por más que examinemos un objeto no podremos descubrir, por así decirlo, escondido dentro de él, al objeto causado. El análisis de la experiencia, el “método experimental”, no avala semejante tesis. Ahora bien, si no es de la experiencia directa que extraemos la noción de relación causal, entonces ¿de dónde la sacamos? De acuerdo con Hume, lo más que puede decirse es que es por la **costumbre**, esto es, como él mismo dice, por la repetición de percepciones semejantes, que la mente, por así decirlo, extrapola sus datos, la imaginación interviene y el resultado es la postulación de una relación irreal entre objetos.

Hume con toda razón encuentra inquietante la proyección hacia el futuro de la relación causal, porque siempre que hagamos inferencias de esa clase estaremos pasando de lo conocido a lo desconocido y no hay nada que garantice dicha transición. Es relativamente claro que del hecho de que hasta el día de hoy haya sido el caso que siempre que se produjo A se produjo también B no podemos inferir con **certeza** de que si mañana se da A entonces también se dará B. ¿Sobre qué bases hacemos transiciones de esa clase? Hume parece pensar que lo que está involucrado es algo así como un principio de regularidad de la naturaleza, pero ¿qué validez puede tener un principio así? Dicho principio no es empírico, sino metafísico. Ahora bien, el principio de regularidad de la naturaleza no es más que una forma de presentar un principio más fundamental, a saber, el principio de inducción. Y lo que Hume objeta es no sólo que la interpretación usual de la noción de causación es ilegítima, sino que el principio de inducción no transmite certeza. Siempre será (lógicamente) posible, después de un millón de casos en los que A causó B, que en el siguiente caso se dé A y no se dé B. Hume infiere que es completamente injustificado hablar de conocimiento en todos los casos de inferencia del pasado hacia el futuro.

Esta es, a grandes rasgos, la posición de Hume en relación con la noción de relación causal. Independientemente del hecho de que su planteamiento sea profundamente contra-intuitivo, que esté lleno de aseveraciones que son todo menos evidentes y que inevitablemente desemboque en el escepticismo, no cabe duda de que Hume detecta un punto débil en los razonamientos y creencias comunes en los que se usa la noción de causa. Como veremos, por una vía completamente distinta Wittgenstein llega a lo que es más o menos la misma conclusión.

4. EL *TRACTATUS*

Es difícil percibir empatías y paralelismos entre dos filósofos tan disímiles como lo son Hume y Wittgenstein, por lo que no deja de ser sorprendente en relación con el tema general de la relación “causa/efecto” que después de todo digan prácticamente lo mismo. Dadas las inmensas diferencias en los estilos literarios de los filósofos en cuestión, confieso que me resulta difícil encontrar una sola formulación de Hume que Wittgenstein hubiera podido hacer suya, pero la inversa ciertamente no vale; hay por lo menos una par de pronunciamientos en el *Tractatus* que Hume no sólo no habría tenido empacho alguno en aceptar, sino que probablemente los hubiera hecho suyos con entusiasmo. Antes de hacer señalamientos concretos de coincidencias filosóficas, veamos primero qué es lo que se sostiene en el *Tractatus*.

El enfoque de Wittgenstein es radicalmente distinto del de Hume. Éste es un epistemólogo, pero para Wittgenstein la teoría del conocimiento es si no una rama espuria de la filosofía, sí simplemente redundante. Dicho sea de paso, nótese que lo que Wittgenstein señala se aplica por igual a Hume que a Russell. Afirma:

La teoría del conocimiento es filosofía de la psicología.⁶

El marco general en el que se ubica lo que Wittgenstein tiene que decir sobre la relación “causa/efecto” es radicalmente distinto y lo constituye en primer lugar la lógica de Frege y Russell y, más específicamente, la concepción lógica del lenguaje y la concepción lógica de la realidad delineadas en el *Tractatus* o, dicho de la manera más general posible, el atomismo lógico. Dado que cualquier lenguaje posible se compone en última instancia de un sinnúmero de oraciones elementales y que el mundo se compone de un sinnúmero de hechos simples, resulta imposible defender

⁶ Wittgenstein (1978, 4.1121.)

la idea de que puede haber conexiones necesarias entre oraciones o entre hechos. Aquí el conflicto es un choque con un principio como “todo evento (cosa, hecho) tiene una causa”, el cual implica que si se da la causa **se tiene que dar el efecto** y que si nosotros conocemos el efecto, podemos en principio **saber** qué lo causó. Pero eso precisamente es lo que la filosofía del atomismo lógico, tanto lingüístico como ontológico, rechaza. Entre las proposiciones elementales no hay vínculos de ninguna índole y sólo si los hubiera podríamos hablar de inferencia válida. De ahí que Wittgenstein se sienta justificado en sostener que

La creencia en el nexo causal es mera superstición.⁷

Como puede apreciarse, en este punto la coincidencia con Hume es total. Es más, parecería que lo que Hume quería sostener obtiene su justificación última y su formulación perfecta en el *Tractatus*.

Tal vez por ser mucho más directo, lo cierto es que Wittgenstein es más claro que Hume. Wittgenstein distingue entre explicaciones causales particulares y el principio general de causación, lo que él llama la ‘ley de causalidad’, algo así como “Todo evento tiene una causa” o “Todo lo que existe tiene una causa”. En este punto, la explicación de Wittgenstein es totalmente diferente de la de Hume. Para éste, la “ley de causalidad” es una tesis metafísica, y por ende falsa, que no sólo es indemostrable sino que es además contraintuitiva. La posición de Wittgenstein es diferente. De acuerdo con él, la “ley de causalidad” tiene un carácter prescriptivo no factual, sino lingüístico. A mí me parece que lo que Wittgenstein llama ‘ley de causalidad’ es básicamente lo que se conoce como ‘principio de razón suficiente’, de acuerdo con el cual todo tiene una explicación y en general se entiende por ‘explicación’ explicación causal. Un principio así no es él mismo un principio “factual” sino lingüístico, puesto que no versa sobre los hechos de la realidad. Más bien, lo que hace es enunciar la forma como nosotros, los hablantes, construimos oraciones cuando queremos explicar algo. Por eso dice Wittgenstein que

La ley de causalidad no es una ley, sino la forma de una ley.⁸

Pero ¿cuál es el *status* de un principio así en el marco de una concepción que reduce el lenguaje a un conglomerado de oraciones elementales? Principios como ese y otros que se podrían mencionar

⁷ Wittgenstein, (1978, 5.1361 [b]).

⁸ Wittgenstein, (1978, 6.32).

son intuiciones **a priori** concernientes a las formas posibles que podrían revestir las proposiciones de la ciencia.⁹

Y en cierto sentido hasta aquí llega la explicación de Wittgenstein, porque si preguntamos cómo es que podemos tener “intuiciones *a priori*” sobre la forma de construir cierta clase de proposiciones, su respuesta sería que eso es ya un asunto de investigación empírica y que por lo tanto ya no le compete. O sea, contrariamente a lo que Hume se esfuerza por hacer, Wittgenstein no ofrece ninguna clase de explicación ni de reconstrucción o de génesis de nuestros conceptos ni de los principios normativos del lenguaje.

Al igual que a Hume, a Wittgenstein le resulta imposible no hacer mención a la inducción. Hume alude a ella bajo la forma de un “principio metafísico”; Wittgenstein lo hace explícitamente. Ambos pensadores coinciden plenamente en que parte del interés de una explicación causal es que en principio permite hacer predicciones, pero para poder extender la explicación causal al futuro se requiere usar el principio de inducción y el problema con dicho principio es que no genera conocimiento sino meras aseveraciones más o menos probables. Hay un sentido en el que esto es correcto: los razonamientos por inducción no tienen carácter demostrativo. Es por eso que, de acuerdo con Wittgenstein,

Es una hipótesis que el sol saldrá mañana; y eso significa que no **sabemos** si saldrá.¹⁰

Si hay un fenómeno que al día de hoy desde que el planeta se formó nunca ha fallado en producirse es precisamente que el sol sale todos los días por el oriente y se oculta por el occidente, pero ni en esas circunstancias estamos en posición de afirmar que habrá un mañana. La crítica humeana del razonamiento inductivo inclusive cuando no se sabe de un solo caso en el que la “hipótesis” de que se trate haya tenido contraejemplos es que el razonamiento se funda en un principio que no es él mismo más que hipotético. Un razonamiento fundado en hipótesis no puede proporcionar **certeza**. Wittgenstein explica la situación de un modo ligeramente diferente. Para él,

el procedimiento de inducción consiste en aceptar como verdadera la ley **más simple** que pueda conciliarse con nuestras experiencias.¹¹

⁹ Wittgenstein, (1978, 6.34).

¹⁰ Wittgenstein, (1978, 6.36311).

¹¹ Wittgenstein, (1978, 6.363)

El problema con esto es que la justificación de dicho procedimiento, de acuerdo con Wittgenstein, sólo puede ser de carácter subjetivo:

Este procedimiento, sin embargo, no tiene ninguna justificación lógica, sino sólo una psicológica.¹²

Lo que Wittgenstein está afirmando entonces es que, de manera espontánea, natural, el sujeto hablante procede argumentativamente de ese modo, es decir, es así como amplía su rango de “conocimiento”, aunque naturalmente lo más que logra es aproximarse paulatinamente a la verdad. Los argumentos por inducción o fundados en ella conciernen a los hechos del mundo y en relación con el mundo no hay “conocimiento” en un sentido filosófico estricto. O sea, si es lógicamente posible equivocarse, entonces no podemos hablar de conocimiento. Este requerimiento, como intentaré hacer ver, es tan fuerte que en realidad constituye una deformación del concepto normal de conocimiento. Examinemos entonces críticamente la posición compartida de Hume y Wittgenstein.

5. DEBILIDADES DE LA POSICIÓN COMÚN

Si juzgamos la posición común de Hume y Wittgenstein por su desenlace, se sigue automáticamente que ambos están equivocados y ello por una simple razón: hacen imposible el conocimiento humano y muy especialmente el conocimiento científico. ¿Cómo es que sus argumentaciones, aparentemente límpidas, desembocan en lo que obviamente es un fracaso? A primera vista es relativamente fácil rastrear el origen del problema: ambos aceptan la definición tripartita de ‘conocer’. El problema es que dicha definición implica que no se puede hablar de conocimiento si existe la **posibilidad lógica** de que se produzca un error. Wittgenstein expresa la idea como sigue:

La conexión entre el conocimiento y lo que se conoce es de necesidad lógica.

La sentencia ciertamente amerita un mínimo de aclaración, porque su sentido es todo menos transparente. Quizá antes de considerar el caso del conocimiento, deberíamos aplicar lo que Wittgenstein afirma a otros casos. Tendríamos entonces que:

¹² Wittgenstein, (1978, 6.3631).

- a) la conexión entre la creencia y lo creído es de necesidad lógica
- b) la conexión entre el deseo y lo deseado es de necesidad lógica
- c) la conexión entre el recuerdo y lo recordado es de necesidad lógica.

Todo indica que lo que Wittgenstein está diciendo es casi una trivialidad. De acuerdo con la explicación del *Tractatus*, lo que él afirma se puede parafrasear como sigue: conocimiento es algo que alguien tiene. Lo que pasa cuando alguien conoce algo es que se posiciona en la modalidad de conocimiento en relación con la proposición p que sirve para expresarlo, puesto que cualquier conocimiento tiene que poder ser enunciable y por lo tanto tiene que revestir una forma proposicional. Podemos entonces representar lo que decimos mediante el siguiente esquema:

$A \rightarrow$ Relación de Conocimiento \rightarrow con ' p ' y ' p ' dice que p .

O sea, para que podamos decir que A sabe que p es el caso, p tiene que ser el sentido de ' p '. Sólo así la relación entre el conocimiento y lo conocido sería "interna". Podría no ser así, puesto que ' p ' podría ser falsa y entonces ' p ' estaría apuntando a un hecho diferente del que enuncia. Tendríamos entonces que:

$A \rightarrow$ Relación (fallida) de Conocimiento porque ' p ' dice q .

O sea, es cuando nos equivocamos que no se da ninguna "relación interna" entre el (supuesto) conocimiento y lo que se conoce. De ahí que si existe la **posibilidad lógica** de que uno afirme que p es el caso y que no lo sea, entonces no se da la relación interna entre el supuesto conocimiento y lo conocido. Siempre que hablemos de conocimiento, lo que decimos conocer **tiene** que ser el caso, pero ¿cómo vamos a hablar de conocimiento si el hecho que verificaría nuestra creencia todavía no se da, todavía no existe? Las inducciones, por sólidas que sean, no garantizan que lo que se dice conocer vaya a ser efectivamente el caso. Cualquier inducción puede fallar. Por lo tanto, en cualquier afirmación obtenida inductivamente puede darse el caso de que ' p ' diga q y, por consiguiente, que no se dé la "relación interna" que se requiere entre el conocimiento y lo conocido. Eso restringe excesivamente la aplicabilidad del concepto de conocimiento, puesto que entonces prácticamente sólo en relación con el pasado podríamos en principio estar totalmente seguros de que sabemos algo. El problema con lo que Wittgenstein afirma, por lo tanto, es que si bien es cierto que en múltiples ocasiones podemos hablar de conocimiento sólo si podemos confirmar o verificar la verdad de la creencia que tenemos o de la proposición que hacemos nuestra, también lo es el que los verbos 'saber' y 'conocer' tienen otros usos en los que esa condición no entra en juego. Por ejemplo, podemos estar seguros de que alguien sabe sumar

inclusive si ocasionalmente comete un pequeño error. Sin duda muchas más cosas se pueden decir sobre el tema de la naturaleza del conocimiento, pero no intentaré siquiera ahondar en esta intrincada cuestión ya que ello haría que nos desviáramos demasiado de nuestro actual tema. Me limitaré a señalar que si bien en el texto de Hume no podríamos encontrar reflexiones de esta naturaleza, de todos modos se podrían construir al menos algunos pensamientos muy similares.

Es claro, por otra parte, que una vez consignada la coincidencia de Hume con Wittgenstein en relación con la noción de causa y lo que de ella se deriva, los pensamientos de los filósofos automáticamente se separan y se mueven en direcciones completamente distintas. Por ejemplo, la posición global de Hume inevitablemente adquiere tintes escépticos, aunque en verdad es difícil determinar si es del todo coherente en ello, puesto que él sigue adelante desarrollando toda su teoría de las pasiones como si su escepticismo nada más concerniera a ciertas clases de creencias factuales y al conocimiento científico. El caso de Wittgenstein es menos claro porque, por una parte, él explícitamente niega que podamos hablar de conocimiento cuando nos referimos a los fenómenos o sucesos del mundo pero, por la otra, también explícitamente descarta el escepticismo como una posición filosófica no sólo viable, sino significativa. Dice:

El escepticismo **no** es irrefutable, sino que obviamente es un sinsentido, pues pretende dudar allí donde no se puede dudar.¹³

En otras palabras, él no se ve a sí mismo como defendiendo explícitamente una posición escéptica, pero otras cosas que dice parecen comprometerlo con algo parecido al escepticismo. El problema es que, si bien Wittgenstein no es un escéptico por cuanto admite que podemos conocer significados de nombres y por ende sentidos de oraciones, de todos modos el “conocimiento” está restringido al mundo y las experiencias del sujeto-hablante. En relación con todo lo que rebasa el ámbito del conocimiento del sujeto y sus estados ya no se puede hablar de conocimiento en sentido estricto. Esto está relacionado con el solipsismo defendido en el *Tractatus*, pero es un tema que por el momento no abordaré. Quisiera, no obstante, concluir señalando que dado que Wittgenstein en el *Tractatus* explícitamente se desentiende por completo de la teoría del conocimiento, no hay razones para pensar que, de haberlo considerado, no habría aceptado el análisis humeano de la relación “causa/efecto”.

¹³ Wittgenstein, (1978, 6.51 [a]).

6. EL “YO” Y LA IDENTIDAD PERSONAL

Hay dos temas lógicamente independientes pero íntimamente vinculados y que son de importancia filosófica fundamental, a saber, el tema de la identificación de lo que se supone que es la referencia del pronombre personal ‘yo’ y el tema de la identidad personal. Aunque ambos han llamado la atención y han sido abordados por muy variados filósofos, es comprensible que se asocie el primero de los temas mencionados con R. Descartes y el segundo con J. Locke. Obviamente, ambos temas están vinculados de un sinnúmero de modos. Vale la pena señalar, por otra parte, que los temas en cuestión han ido evolucionando con el tiempo y se van planteando de manera distinta en función de muy diversos factores. Uno de los graves problemas que plantea el “yo”, al que Descartes identificó de manera abstracta como una “sustancia pensante”, es que por múltiples y obvias razones es imposible identificarlo con el cuerpo. Al no poder decir nada concreto sobre dicho objeto, se planteaba entre otras cosas el problema de cómo estar seguros de que dicha sustancia efectivamente seguía siendo la misma a lo largo del tiempo. Locke introdujo entonces la temática de la “identidad personal”, que es la discusión tendiente a encontrar los fundamentos del auto-conocimiento. Esto es interesante, porque mucho tiempo después Wittgenstein introduciría la noción de “criterios de identidad”, dando a entender que la cuestión de la identidad personal es un problema legítimo sólo cuando se plantea en tercera persona y no, como Locke lo suponía, en primera persona.

Tanto en el *Treatise* como en el *Tractatus* encontramos argumentos originales que, una vez más, llevan a Hume y a Wittgenstein a coincidir en un único punto, si bien crucial. De nuevo, las justificaciones son completamente diferentes en cada caso, por razones obvias. Sin duda el punto de vista desarrollado en el *Tractatus* es más completo que el de Hume, como veremos, pero pienso que puede asegurarse que ambos pensadores coinciden tanto en los puntos de vista que defienden como en el hecho de que ambos parecen estar irremisiblemente equivocados.

7. CUERPO, MENTE E IDENTIDAD

El texto de Hume en el que éste enfrenta los temas del “yo” y de la identidad personal es simplemente espléndido y, aunque quedan cabos sin atar, la argumentación de Hume es contundente. Éste tiene dos objetivos fundamentales: primero, argumentar en contra de la idea de una sustancia pensante, de un ego cartesiano y, segundo, hacer ver que la idea de identidad personal, esto es, identidad corporal e identidad mental, es espuria. En verdad, poco faltó para

que Hume le pusiera nombre y apellido a los filósofos con quienes pretende polemizar, los cuales sin embargo son fácilmente identificables. Se trata, como ya dije, de Descartes y de Locke. Contra el primero, Hume argumenta simplemente que es absolutamente falso que la experiencia muestre que hay algo dentro de nosotros que sea una sustancia pensante. Lo que la introspección y el análisis filosófico revelan es que cada vez que, por así decirlo, observamos lo que pasa dentro de nosotros en lo que caemos es en pensamientos, sensaciones, imágenes, etc., **particulares**, pero nunca en una sustancia que las tiene. Dice Hume:

En cuanto a mí, cuando entro de la manera más íntima en lo que llamo **yo mismo**, siempre caigo en una u otra percepción particular, de calor o de frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. No puedo nunca atraparme a **mí mismo** sin una percepción y no puedo nunca observar alguna cosa sino la percepción.¹⁴

Y luego, en alusión directa a Descartes, afirma:

Si hay alguien que tras reflexionar seriamente y sin prejuicios, piensa que tiene una noción diferente de **sí mismo**, tengo que confesar que no puedo seguir razonando con él. Todo lo que le concedo es que él puede por igual tener razón y que somos esencialmente diferentes en relación con ese particular.¹⁵

En otras palabras: asumiendo como un hecho establecido que no tenemos ninguna impresión de **uno mismo**, esto es, de un “yo” que sea diferente de los estados mentales particulares que **tiene**, el tema está cerrado. Yo pienso que en este punto es imposible no concederle totalmente la razón a Hume. El intento por demostrar la existencia de un “yo” de manera enteramente *a priori* me parece, por razones en las que no entraré, totalmente desencaminada. De ahí que si la idea de un “sujeto pensante”, un “sujeto metafísico”, un “sujeto de experiencias”, etc., vuelve a ser puesta en el tapiz de las discusiones, ello tendría que hacerse sobre una plataforma argumentativa nueva en la que el análisis de la experiencia inmediata no sea relevante. Esto precisamente es, pienso yo, lo que se logra con el *Tractatus*

El tema de la identidad de las personas es entendido por Hume como compuesto por dos problemáticas lógicamente independientes una de la otra. Está, por una parte, la identidad del cuerpo y, por la otra, la identidad de la mente. Los argumentos en contra de la idea de que hay tal cosa como identidad corporal

¹⁴ “Of personal identity”, en Hume (1981, sec. VI, Parte IV, Libro I, p. 252)

¹⁵ Hume, *loc. cit.*

son fortísimos y, creo yo, definitivos. El problema es entonces el siguiente: ¿cómo explicar, dado que los cuerpos se modifican permanentemente, que seguimos irresponsablemente hablando de ellos como si fueran los mismos a lo largo del tiempo? La explicación de Hume, naturalmente, viene una vez más en los términos de su léxico y de su perspectiva empirista y asociacionista. Lo que él sostiene es que dada la naturaleza de los cambios y las condiciones en que se producen, la mente encuentra más práctico seguir hablando de “lo mismo” aunque estrictamente hablando ya no nos las estemos viendo con “los mismos” objetos. Lo que sucede es que la imaginación interviene y genera una especie de ilusión que induce a que sigamos hablando como si no se hubiera producido ningún cambio. ¿Cómo entonces son los cambios de los objetos que tienen estos efectos tan sorprendentes en nosotros? Hume señala los siguientes:

- a) las modificaciones son prácticamente imposibles de detectar. Si una persona pierde un cabello al acostarse o al bañarse, el cambio es real pero tan insignificante que no sólo no lo tomamos en cuenta, sino que ni siquiera lo notamos.
- b) Las alteraciones pueden ser proporcionalmente tan mínimas que simplemente no les concedemos la menor importancia. Por ejemplo, si se extraen veinte litros de agua del océano, todos diremos que el océano sigue siendo el mismo aunque tenga veinte litros menos, pero es que veinte litros menos es proporcionalmente tan poco que optamos por seguir hablando del océano como si fuera exactamente el mismo, aunque lógicamente hablando ya no lo sea.
- c) Los cambios operados en los cuerpos son a menudo graduales e imperceptibles. Por ejemplo, decimos de Juanito cuando tiene 80 años que es la misma persona que Juanito cuando tenía 2 años porque la transición que llevó de una edad a la otra fue prácticamente imperceptible para todos. Nadie se vuelve viejo de un día para otro y por lo tanto no notamos los cambios que de todos modos se dan.
- d) Los fines de los objetos no se modifican porque éstos sufran cambios. Por ejemplo, se le pueden cambiar las llantas a un automóvil, pero no decimos que tenemos otro automóvil. Decimos que es “el mismo”, aunque tenga llantas nuevas. El argumento es perfectamente extendible a las personas.
- e) No hay cambios en la función natural del “objeto” aunque éste esté modificándose permanentemente. Por ejemplo, hablamos del Nilo o del Volga o del Amazonas como siendo todo el tiempo los mismos ríos, aunque sus aguas permanentemente son completamente diferentes.

- f) Confundimos a menudo identidad numérica con identidad específica. Supongamos que alguien toca el claxon de su auto en repetidas ocasiones a intervalos de 5 minutos. Los sonidos del claxon son numéricamente diferentes, pero todos diremos que el sonido es el mismo.¹⁶

La conclusión se sigue por sí sola: sencillamente no hay un solo objeto que sea todo tiempo “el mismo” y eso vale por igual para nuestro cuerpo. Con esto Hume cree tener ya la mitad de la respuesta. Falta la cuestión de la mismidad de la mente.

Habiendo rechazado la idea de una sustancia pensante, Hume tiene todavía que dar cuenta de la identidad de la mente, lo cual en su vocabulario equivale más o menos a hablar de la “identidad de las percepciones” y que nosotros podríamos presentar como la “unidad de los estados mentales”. Su tesis es simplemente que una persona (o, quizá más apropiadamente) la mente de una persona no es otra cosa que una colección de estados mentales. No hay tal cosa como “la mente”. La unidad de la mente es una ficción más. De nuevo, la explicación de cómo se produce el fenómeno de unificación de estados mentales es completamente de carácter mentalista. En el caso de la identidad de la mente la imaginación opera sobre la base de la semejanza de las percepciones y las asociaciones que entre éstas se dan. Obviamente, en este caso la contigüidad es irrelevante. La unidad de la mente es un producto de la imaginación y la memoria. Gracias a la memoria, que trabaja a base de asociaciones de ideas, se puede realzar la semejanza y entonces la imaginación inventa la identidad mental. Siguiendo a Locke, Hume señala la memoria como la fuente de la idea de identidad, si bien una fuente parcial o incompleta, puesto que obviamente no nos acordamos de todo lo que hemos vivido, de todas nuestras percepciones. Es gracias a la imaginación que extendemos los datos de la memoria. Sin embargo el problema persiste: ¿cómo se produce la unidad de los estados mentales de modo que conformen **una** mente? Lo único que Hume dice es que el análisis epistemológico no apunta a ninguna cualidad especial en virtud de la cual se constituye el cúmulo unificado de estados mentales. Y con esto llegamos a los límites de la explicación humeana.

¹⁶ Véase Hume (1981, pp. 253-58).

8. ESTADOS PSICOLÓGICOS Y EL SUJETO METAFÍSICO: EL TRACTATUS

Como podremos apreciar en un momento, lo que Wittgenstein tiene que decir sobre la vida mental es quizá ligeramente más aclaratorio que lo que Hume sostiene, pero es básicamente lo mismo. En cambio, el punto de vista del *Tractatus* sobre el “yo filosófico” es mucho más esclarecedor que lo que Hume tiene que decir al respecto. A final de cuentas, la posición de Hume se reduce a señalar que no hay experiencia alguna de un sujeto metido dentro de nuestro cuerpo y que por lo tanto no hay nada más que decir. Con Wittgenstein el panorama cambia radicalmente.

Empecemos con las aclaraciones tractarianas concernientes a los estados mentales. La estrategia de Wittgenstein consiste en servirse de la noción russelliana de actitud proposicional. De qué estado mental o psicológico se trate es algo que será indicado por la expresión empleada. Tenemos entonces el siguiente cuadro:

Yo creo que $p \rightarrow$ creencia
 Yo pienso que $p \rightarrow$ pensamiento
 Yo recuerdo que $p \rightarrow$ recuerdo, y así sucesivamente.

Lo interesante del planteamiento de Wittgenstein es que en todos los casos es una y la misma proposición la que es empleada, a saber ‘ p ’. Lo que cambia es precisamente la actitud (proposicional): en algunas ocasiones me posiciono frente a la proposición ‘ p ’ desde la perspectiva del pensar, en otras desde la perspectiva del creer y así indefinidamente. O sea, cuando creo, pienso, recuerdo, imagino, anhelo, etc., que **p** es el caso, creo, pienso, recuerdo, etc., **lo mismo**, o sea, p . Esto autoriza a Wittgenstein a sostener que

Pero es claro, sin embargo, que ‘**A** cree que **p**’, ‘**A** piensa **p**’, ‘**A** dice **p**’, son de la forma “‘**p**’ dice **p**’. Y aquí se trata no de la coordinación de un hecho con un objeto, sino de la coordinación de hechos a través de la coordinación de sus objetos.¹⁷

La posición que Wittgenstein quiere defender es relativamente clara. En concordancia con la Teoría Pictórica, resulta evidente que conocer el sentido de una oración ‘ p ’ cualquiera presupone el conocimiento de los significados de sus nombres. Dado que el significado de un nombre es el objeto nombrado, conocer

¹⁷ Wittgenstein (1978, 5.542).

el significado es conocer el objeto. Este conocimiento se da en la experiencia inmediata y es muy parecido, aunque no idéntico, a lo que Russell denominó ‘conocimiento directo’ (*knowledge by acquaintance*). Pero ¿qué es o en qué consiste la actitud proposicional misma de pensar o creer o imaginar? Wittgenstein no dice nada al respecto en el *Tractatus*, pero sí da una indicación en una carta a Russell escrita desde el campo de prisioneros en Monte Cassino en donde estaba recluido. Dice lo siguiente:

“... Pero un **Gedanke** es un **Tatsache**: ¿qué son sus constituyentes y componentes y cuál es la relación de éstos con los del **Tatsache** representado?” Yo no sé **qué** sean los componentes de un pensamiento, pero sé **que** éste tiene que tener componentes tales que correspondan a las palabras del Lenguaje. De nuevo, la clase de relación de los componentes del pensamiento y del hecho retratado es irrelevante. Sería asunto de la psicología encontrarla.¹⁸

En tanto que filósofo que se interesa por la lógica del discurso, lo único que Wittgenstein puede decir que sea enteramente *a priori* es que así como elaboramos retratos de hechos por medio de palabras, reglas semánticas, etc., así también tiene que haber una especie de lenguaje mental en el que construimos oraciones mentales que correspondan a los signos proposicionales usuales y con los cuales se puede establecer una relación 1-1, esto es, la misma relación que con los objetos componentes de los hechos simples. Así entendidos los estados psicológicos, la mente para el Wittgenstein del *Tractatus* no puede ser otra cosa que lo que Hume sostuvo, a saber, una colección de alguna manera ordenada y coordinada de estados psicológicos particulares. En este punto hay ciertamente acuerdo entre los dos pensadores. El tema en relación con el cual hay una diferencia radical es el tema del sujeto en un sentido filosófico.

Si bien el *Tractatus*, hay que reconocerlo, mantiene implícitamente una concepción dualista, de corte cartesiano en lo que concierne a la irreducibilidad de lo mental y lo físico, y ello en ambos sentidos, ni mucho menos defiende la idea de un ego de tipo cartesiano. Sin dar lugar a ambigüedades de ninguna índole, se nos dice:

No hay tal cosa como el sujeto pensante y que tiene representaciones.¹⁹

¹⁸ “Appendix III. Extracts from Wittgenstein’s Letters to Russell, 1912-20” en Wittgenstein (1979, p. 130)

¹⁹ Wittgenstein (1978, 5.631 [a]).

Ahora bien, que no haya una sustancia pensante como la postulada por Descartes no quiere decir ni implica que no haya otro sentido en el que podamos hablar de un sujeto, de un “yo”. En este punto es imprescindible citar a Wittgenstein *in extenso*. Dice:

Hay realmente un sentido en el que se puede hablar en filosofía de un Yo de un modo no psicológico.

Es porque “el mundo es mi mundo” que el yo hace su aparición en la filosofía.

El Yo filosófico no es el ser humano, ni el cuerpo humano ni tampoco el alma humana, de la cual se ocupa la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite del mundo, no una parte de él.²⁰

Ahora bien, para entender debidamente lo que Wittgenstein está afirmando tenemos que recoger lo que él tiene que decir en relación con el solipsismo. Como ya he argumentado en otra parte,²¹ el enfoque más útil para leer el sistema del *Tractatus* es verlo como construido sobre dos grandes plataformas o perspectivas: la plataforma lógica y la perspectiva de la primera persona. Sobre esta base el solipsismo defendido por Wittgenstein se vuelve comprensible. En relación con la cuestión del solipsismo, lo que es relevante para nosotros es simplemente la idea de que con lo que el “yo” (de cada quien) se topa es con el mundo, pero los límites entre el “yo” y el mundo se establecen lingüísticamente. Veamos rápidamente el pasaje relevante. Dice Wittgenstein:

Pues lo que el solipsismo **quiere decir** es totalmente correcto, sólo que no se puede **decir**, sino que se muestra.

Que el mundo es **mi** mundo se muestra en que los límites **del** lenguaje (del lenguaje que sólo yo comprendo) denotan los límites de **mi** mundo.²²

Parecería obvio que lo que Wittgenstein tiene en mente es ante todo el cuerpo, el “yo” corpóreo, puesto que no tiene mayor sentido hablar de los límites del “yo” mental. Wittgenstein no reconocería como un problema genuino la cuestión de si puedo confundir mis dolores o mis pensamientos con los de otros. El problema, por lo tanto, son los límites del cuerpo. ¿Hasta dónde llego? Intentemos aclarar este punto.

²⁰ Wittgenstein (1978, 5.641).

²¹ Véase Tomasini (2017).

²² Wittgenstein (1978, 5.62 [b] [c]).

Yo entro en contacto con hechos del mundo. Por ejemplo, veo que hay una silla de color negro frente a mí, un libro de pasta amarilla a mi lado, etc. Esos objetos son al mismo tiempo reales **y** como yo los percibo:

Aquí se ve cómo el solipsismo, estrictamente desarrollado, coincide con el realismo puro. El Yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad en coordinación con él.²³

Pero entonces ¿en dónde empieza y en dónde termina **mi** mundo si esos objetos son simultáneamente reales e independientes de mí y de **mis** objetos de percepción? La respuesta es que **mi** mundo termina allí donde mi voluntad, que se ejerce sobre mi cuerpo, deja de ser operante. O sea, es cuando ya los objetos no se someten a mi voluntad que llego a los límites de **mi** mundo. Esto puede parecer una trivialidad pero no lo es, por una razón: después de todo, es lógicamente posible que estuviéramos constituidos de modo tal que tuviéramos no uno, sino dos cuerpos. ¿Cómo en ese caso determinaríamos qué es parte de nuestro yo y qué no lo es? La respuesta sería que ello dependería de qué obedece a mi voluntad y qué no lo hace. En este mundo nosotros descubrimos que tenemos **un** cuerpo y aunque de hecho mi cuerpo se deslinda de todo lo demás, los límites los marca el horizonte cubierto por **mi** voluntad. El punto crucial, sin embargo, es que los límites del reino de mi voluntad quedan marcados lingüísticamente. Puedo **decir** que si quiero correr, corro, si quiero bebo agua, bebo, si quiero intentar comer con la mano izquierda lo intento, cuando quiero decir algo de la boca de este cuerpo que me obedece salen las palabras que yo quiero que salgan, etc. Por consiguiente, todo aquello que cae bajo la jurisdicción de mi voluntad pertenece a **mi** persona. Mi “yo”, por lo tanto, está determinado **lingüísticamente**, no metafísica o físicamente. Si lo único que contara fueran los cuerpos, las voluntades y los hechos, entonces todos los animales tendrían su correspondiente “yo”, pero eso no es así precisamente porque el lenguaje es relevante y los animales carecen de un lenguaje (sobre todo tal como éste es concebido en la Teoría Pictórica). Mi “yo”, por lo tanto, queda delimitado lingüísticamente. Así, Wittgenstein suplanta el “yo” cartesiano por un “yo” lingüístico. Así es concebido el “yo filosófico”: hay algo que es **mi** mundo que es con lo que yo me identifico.

Wittgenstein da por supuesta la unidad del cuerpo con los estados mentales, pero no explica dicha unidad. Cómo mi estado mental de pensar que estoy en la Ciudad de México en la época del coronavirus se conecta con mi estado cerebral

²³ Wittgenstein (1978, 5.64)

correspondiente es un tema en el que el *Tractatus* no entra, lo cual es en alguna medida comprensible.

En resumen: en lo que a la mente concierne, Hume y Wittgenstein coinciden plenamente y me atrevo a sugerir que Hume muy probablemente no habría elevado objeciones en contra de la concepción wittgensteiniana. Ambos adolecen de la misma falla, a saber, no poder explicar la unidad de la persona, aunque habría que decir que la posición de Hume es quizá más desesperada todavía debido a las desastrosas consecuencias de su idealismo. No intentaré, sin embargo, desarrollar esta faceta del tema.

Aunque es evidente que por sus radicalmente distintos puntos de partida y métodos de tratamiento de problemas Hume y Wittgenstein pueden ser vistos hasta como adversarios, de todos modos coinciden en puntos estratégicos y el tema del “yo” y sus estados es un buen ejemplo de ello. Ambos defienden más o menos la misma versión de lo que podríamos llamar la ‘teoría cúmulo de la mente’. Para ambos, en efecto, no hay una entidad que sea “la mente” sino una multitud de estados mentales particulares ordenados por lo menos temporalmente. Hume sostiene, incoherentemente quizás, que se trata de estados ordenados causalmente, cuando él fue el primer filósofo importante en desacreditar por completo la relación “causa/efecto”. Wittgenstein no sostiene nada al respecto, porque para él investigar la relación entre estados psicológicos y estados físicos sería realizar una investigación empírica y, por lo tanto, ello no forma parte de sus labores. La verdad es, sin embargo que, dado que *prima facie* tanto como Hume como el Wittgenstein del *Tractatus* son dualistas, ninguno de los dos estaría en principio capacitado para dar cuenta de lo que no es más que un pseudo-problema y para cuya resolución definitiva habría que esperar la aparición del así llamado ‘segundo Wittgenstein’.

9. LA CUESTIÓN DEL “ES/DEBE”: VALORES Y PRINCIPIOS

La cuestión de la relación entre las aseveraciones de orden factual y los pronunciamientos axiológicos ha representado desde siempre un dolor de cabeza para quienes se ocupan del tema. Quizá el primero en plantear explícitamente la problemática haya sido Platón, quien termina su diálogo *Eutifrón* planteando el siguiente reto: ¿es lo bueno bueno **porque** Dios lo quiere o Dios quiere lo bueno porque **es bueno**? Desde entonces las discusiones sobre las relaciones entre valores y cosas, reglas morales y hechos, cualidades estéticas y hechos, gustos y estados cerebrales, principios y personas o instituciones, etc., no han dejado de

pulular. De hecho, la relación entre el “ser” y el “deber ser” está en el centro de los grandes debates de ética, estética, religión y política, es decir, es relación con todos los ámbitos en los que se pueda trazar o reconocer la distinción entre lo factual (lo científico incluido) y lo normativo. Como era de esperarse, tanto Hume como Wittgenstein tienen algo importante que decir en relación con esta importante cuestión. Y, una vez más, encontramos una sorprendente coincidencia en algunos puntos esenciales del debate. Intentemos poner esto en claro.

10. LA GUILLOTINA DE HUME

Es en el Libro III del *Treatise*, reservado para la discusión ética, en donde Hume hace una declaración que pasó a la historia, que ha dado mucho de qué hablar y que de alguna manera, a pesar de no ser otra cosa que una observación muy simple, se convirtió en una especie de pilar de la racionalidad en el terreno de la ética. El párrafo es célebre y ciertamente vale la pena reproducirlo. Dice Hume:

No puedo contenerme y añadir a estos razonamientos una observación que quizá adjudicársele alguna importancia. En todo sistema de moralidad con el que yo hasta ahora me he topado he notado siempre que el autor procede durante algún tiempo en el modo usual de razonar y establece el ser de un Dios o hace observaciones concernientes a los asuntos humanos, cuando de pronto me sorprende al encontrar que en lugar de la cópulas usuales de proposiciones, **es**, y **no es**, no me encuentro con ninguna proposición que no esté conectada con un **debería** o un **no debería**. Este cambio es imperceptible pero es, no obstante, de la mayor consecuencia. Porque dado que este **debería** o **no debería** expresa alguna relación o afirmación, es necesario que se le haya observado y explicado y, al mismo tiempo, que se diera alguna razón por lo que parece totalmente inconcebible cómo esta nueva relación puede ser una deducción a partir de otras que son enteramente diferentes de ella.²⁴

Lo que Hume en su estilo un tanto rebuscado está diciendo es bastante claro y se puede presentar de manera sucinta como sigue: de enunciados de hecho no se pueden deducir enunciados de deber. Es muy importante entender que lo que Hume hace es una observación de **lógica**. Él no dice nada acerca de las relaciones entre propiedades factuales y propiedades morales o estéticas. Por ello, sería un

²⁴ Hume (1981, “Of Morals”, Book III, p. 469). Para una revisión muy amplia y detallada del párrafo de Hume y de multitud de problemas a los que ha dado lugar, véase el texto ya clásico editado por Hudson (1969).

error total confundir la “Guillotina” de Hume, que es un señalamiento de validez o invalidez argumentativa, con la “Falacia Naturalista”, así bautizada por G. E. Moore en su famoso libro *Principia Ethica* y que consiste en pretender definir propiedades morales y estéticas (lo bueno, lo hermoso, lo respetable, lo que se debe hacer, etc.) por medio de propiedades naturales o factuales (psicológicas, sociales, culturales, histórica y demás). Sin duda alguna, Hume percibió algo importante y denunció una falacia en la que a menudo se incurre, tanto en filosofía como en la vida cotidiana. En más de una ocasión hemos oído que una madre le dice a su hijo algo como “Es tu padre y tienes que obedecerlo”. Podría darse el caso de que todos estuviéramos de acuerdo en que el hijo en cuestión debe obedecer a su padre, pero lo que Hume señala es que así como está el argumento de la madre es incorrecto: falta la premisa: *Los hijos deben obedecer a sus padres*. Lo que sucede, naturalmente, es que en la inmensa mayoría de las veces los hablantes simplemente **dan por supuesta** la premisa moral faltante y pasan directamente a la conclusión “práctica”. Estrictamente hablando, sin embargo, razonamientos así son lógicamente incorrectos.

Sin duda alguna el señalamiento de Hume es pertinente y de importantes implicaciones, pero creo que podrían hacerse al respecto un par de observaciones que podrían resultar interesantes, una de carácter histórico y otra temático. La primera ya ha sido hecha en diversas ocasiones y es que se ha acusado a Hume de ser el primero en violar su propia regla. El tema es intrincado y no entraremos en él aquí y ahora, pero dada su teoría de las pasiones (Libro II del *Treatise*) es altamente probable que esa acusación sea acertada. Más importante me parece, sin embargo, lo que sería la segunda observación. La crítica que se le puede hacer a Hume es que si bien él acertó en su denuncia de la no deducción de enunciados de valor a partir de enunciados de hecho, él no aclaró en lo más mínimo qué relación vale entre hechos y valores, hechos y deberes, etc. La relación es mucho más compleja de lo que el párrafo de Hume lleva a pensar, porque si bien es cierto que no podemos **deducir** enunciados evaluativos o de deber a partir de enunciados de hecho, es igualmente innegable que toda **justificación** que queramos ofrecer de afirmaciones de deber o axiológicas **tienen** que hacerse en términos de **hechos**, es decir, tienen que quedar respaldadas por hechos. No hay otra forma de justificar nuestros pronunciamientos morales, estéticos o religiosos. Ejemplifiquemos la situación. Sin duda es inválido afirmar que:

- 1) Juan es hijo de María
Por lo tanto
- 2) Juan debe obedecer a María

En cambio es perfectamente correcto afirmar que Luis es un **buen hijo porque** obedece a María (su madre). No hay nada que objetar a una afirmación así. Lo que esto muestra es que la relación “hechos/valores” o “hechos/deberes” no es tan simple como lo hace pensar la Guillotina de Hume. Ello, sin embargo, no podría en lo absoluto servir como una base para restarle méritos a la muy perspicaz observación humeana que, como cuando fue formulada, sigue inamovible.

11. WITTGENSTEIN SOBRE DEBERES Y VALORES

A diferencia de lo que pasa con muchos pensadores que se ocupan de estos temas, Wittgenstein no cae en ninguna clase de moralismos ni siente la necesidad de predicar nada, en un sentido o en otro. La razón, sin embargo, es clara: dado que todo lo social, lo histórico, lo factual cae fuera del universo tractariano, el único ámbito en donde puede aparecer la dimensión moral es en lo que podríamos llamar la ‘vida interna del sujeto’. Las reglas morales en tanto que reglas de convivencia, reglas de conducta socialmente convenientes, etc., constituyen un tema irrelevante para la reflexión filosófica tractariana. El punto de vista de Wittgenstein queda claramente expuesto como sigue:

El primer pensamiento ante la enunciación de una ley ética de la forma ‘Debes ...’ es: ¿y qué si no lo hago? Sin embargo, es claro que la ética no tiene nada que ver con el castigo o el premio en el sentido usual. De ahí que la cuestión respecto a las **consecuencias** de una acción tenga que ser irrelevante. – Por lo menos, estas consecuencias no pueden ser acontecimientos. Pues tiene que haber algo correcto en el planteamiento de la pregunta. Desde luego que tiene que haber un premio ético y un castigo ético de alguna clase, pero éstos deben hallarse en la acción misma.

(Y también esto es claro: el premio tiene que ser algo agradable y el castigo algo desagradable).²⁵

El tema de las relaciones entre hechos y valores o hechos y deberes, por lo tanto, se circunscribe estrictamente al ámbito de la conciencia moral, al premio con que nos recompensa y al castigo que nuestra propia conciencia moral nos impone. Ahora bien, aunque sea en un terreno más restringido, de todos modos la Guillotina de Hume se aplica. Desde el punto de vista del *Tractatus*, por lo tanto, no hay absolutamente nada que objetar al *dictum* humeano. Lo que en cambio Wittgenstein sí recupera es la relación inversa: yo **justifico** o **explico** mi decisión

²⁵ Wittgenstein (1978, 6.422)

moral apuntando a hechos, puesto que obviamente es la única forma de hacerlo. Así, más que contradecir lo que Hume sostiene, lo que Wittgenstein estaría haciendo sería completar su posición.

Obviamente, con lo anterior no se agota lo que Wittgenstein tiene que decir en el *Tractatus* sobre el tema general del lenguaje prescriptivo y evaluativo. Como sabemos, la teoría lógica del lenguaje, esto es, la Teoría Pictórica, enuncia las condiciones que debe satisfacer todo sistema de signos que pretenda ser un lenguaje elaborado con miras a **describir** la realidad. Ahora bien, no hay un lenguaje posible que sea simplemente eso, esto es, un lenguaje puramente factual. Cualquier lenguaje real requiere de un usuario,²⁶ pero éste no se limita a describir hechos: también se posiciona frente a ellos y, por lo tanto, también expresa sus gustos, preferencias, animadversiones y demás. Obviamente, nada de lo que el sujeto hablante exprese por medio de oraciones que no tienen como objetivo describir hechos es verdadero o falso y en ese sentido, pero sólo en él, sus oraciones no son retratos de hechos y sus proposiciones son en última instancia “absurdas”. Todas las expresiones evaluativas, prescriptivas, normativas, etc., sólo sirven para dar expresión a algo. Son desde luego oraciones del lenguaje natural pero no sirven para enunciar hechos sino, precisamente, para poner en palabras **lo que no se puede decir mediante el lenguaje factual estándar**, esto es, el lenguaje que cumple con lo estipulado por la Teoría Pictórica. Pero ¿qué es lo que expresa o se pretende expresar mediante el lenguaje en sus funciones no descriptivas? Tiene que tratarse de algo relacionado de una u otra manera con los hechos. Eso que no se puede **decir** pero que **se expresa** es el sentido de la vida, pero como en el *Tractatus* sólo se habla de quien se expresa en primera persona a lo que cada quien da expresión es al sentido de **su vida**. Dicho sentido, obviamente, varía de sujeto hablante en sujeto hablante. Las oraciones de la ética no pueden tener una aplicación factual, pues cuando se pretende emplearlas como si sirvieran para enunciar hechos lo que se hace es rebasar los límites de la significatividad factual y, por lo tanto, emitir absurdos. Es por eso que, como bien lo enuncia Wittgenstein:

Es claro que la ética no puede formularse.

La ética es trascendental.

(Ética y estética son una y la misma cosa).²⁷

²⁶ El *Tractatus* acepta incondicionalmente la idea de un lenguaje privado, puesto que toda la discusión se centra en la primera persona.

²⁷ Wittgenstein (1978, 6.421).

Una oración, un pensamiento es “trascendental” si no tiene ninguna traducción al lenguaje en sus funciones descriptivas, es decir, si pertenece a otra esfera de significatividad. Lo bueno y lo malo en ética tienen que ver no con el elogio o el reproche por parte de otros por haber actuado en concordancia o en discordancia con reglas de conducta compartidas en una comunidad, sino con el visto bueno o el repudio de nuestra propia conciencia moral. Cuando mi acción es tal que contribuyó a darle a mi vida el sentido que yo quería darle, entonces estoy contento y esa es mi recompensa moral. Las decisiones morales correctas son las que me hacen **feliz** en un sentido no factual (psicológico, por ejemplo) sino, una vez más, trascendental. El hombre bueno es el hombre feliz pero no porque los hechos le sonrían, porque sus congéneres le aplaudan, porque sea muy exitoso socialmente, sino porque no tiene nada que reprocharse, porque está contento consigo mismo y porque le imprime a su vida el perfil que él quiere que ésta tenga. Es porque actuó en concordancia con los dictados de **su** conciencia que hizo lo que **debía** hacer.

La verdad es que en el marco de la filosofía del *Tractatus* los planteamientos tradicionales pierden sentido. Wittgenstein diagnostica perfectamente bien el error señalado por Hume: la falacia del “es/debe” consiste en pasar de oraciones que lógicamente tienen un sentido a oraciones que lógicamente no lo tienen. No hay deducción posible en casos así, que son los casos en los que se pasa de aseveraciones de contenido factual a aseveraciones de carácter expresivo. El problema, claro está, es que la distinción entre oraciones de carácter factual y oraciones de carácter expresivo se traza desde la perspectiva de la lógica del lenguaje, pero desde el punto de vista de su estructura y composición gramatical son de la misma clase y está regidas por una y la misma gramática escolar. Esta dualidad es lo que está en el origen de múltiples confusiones en filosofía.

12. CONSIDERACIONES FINALES

Sería absurdo negar que los objetivos, los enfoques y los estilos filosóficos de Hume y de Wittgenstein son palpablemente diferentes pero ello no obsta para que, en la medida en que ambos eran grandes pensadores, siempre fuera una posibilidad abierta el que abogaran por posiciones semejantes en relación con diversos tópicos filosóficos. En este ensayo traté de hacer ver que sus respectivas intuiciones referentes a los temas de la relación causa/efecto, el “yo” y la identidad personal y la relación entre enunciados de valor y enunciados de hecho, son prácticamente las mismas, si bien sus respectivos desarrollos son muy

diferentes. La coincidencia es meramente puntual y sin duda hay involucradas falacias o fallas achacables a uno y no al otro. Por ejemplo, es altamente dudoso que la posición general de Hume sea siquiera lógicamente coherente. En efecto, después de haber desacreditado en forma insistente y con poderosos argumentos la idea de causación, Hume tranquilamente se sirve de ella a diestra y siniestra. Por ejemplo, la “unificación” de la mente se logra, según él, gracias a conexiones causales entre impresiones e ideas, sólo que esa noción de causación que él utiliza es precisamente la que previamente había desechado. Como ya dije, pienso que en última instancia ambos fallan en dar cuenta del conocimiento humano. A mi modo de ver es claro que, con la posible excepción del caso de la Guillotina de Hume, que es a final de cuentas una observación acertada concerniente a la lógica del lenguaje, lo que se sostiene sobre la relación causa/efecto y el “yo” tanto en el *Treatise* como en el *Tractatus* quedará completamente desbaratado en la obra del Wittgenstein posterior a 1929. Ahora bien, los detalles de eso que sin duda sería una incontrovertible refutación de Hume y del joven Wittgenstein por parte del Wittgenstein maduro conformarían un excelente material de investigación y debate filosóficos, una material desafortunadamente imposible de incorporar en este ensayo.

Alejandro Tomasini Bassols
UNAM
altoba52@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- BRITTON, K. (1978): “Portrait of a Philosopher” en K. T. Fann (ed.) *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*. New Jersey: Humanities Press.
- DAVIDSON, D. (1981): *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press.
- HUDSON, W. D. (1969): *The Is/Ought Question*, Londres: The Macmillan Press
- HUME, D. (1981): *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
- RUSSELL, B. (1975): *History of Western Philosophy*, Londres: Allen and Unwin.
- TOMASINI, A. (2017): *Explicando el Tractatus. Una Introducción a la Primera Filosofía de Wittgenstein*, México: Herder.
- WITTGENSTEIN, L. (1978): *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- WITTGENSTEIN, L. (1979): *Notebooks 1914-1916* (Oxford: Basil Blackwell).