

## CAPÍTULO IX

## EL EMPIRISMO

## SECCIÓN I. EL EMPIRISMO CLÁSICO: HUME

1. *El empirismo y Hume*

En tanto el racionalismo afirmaba (cf. Cap. VIII, § 1 3) que la razón conoce sin ayuda de la experiencia -y, más aun, que todo factor empírico debiera ser dejado de lado para que la razón, entendida como facultad innata, funcione con plenitud-, el *empirismo* sostiene la tesis contraria. Todo conocimiento deriva en última instancia de la experiencia sensible; ésta es la única fuente de conocimiento, y sin ella no se lograría saber ninguno. El espíritu no está dotado de ningún contenido originario, sino que es comparable a una hoja de papel en blanco (*a white paper*), que sólo la experiencia va llenando.- Así como para el racionalismo el ideal del conocimiento se hallaba en las matemáticas, constituidas por juicios universales y necesarios (*a priori*), el empirismo lo encuentra más bien en las ciencias naturales o tácticas (cf. Cap. III, § 2), en las ciencias de observación, cuyos juicios son particulares y contingentes (*a posteriori*). -Por último, mientras que el racionalismo expresaba una tendencia filosófica declaradamente metafísica, porque afirmaba la posibilidad del conocimiento de una realidad que trasciende los límites de la experiencia (ideas platónicas, substancias. Dios), el empirismo propende, en general, a negar la posibilidad de la metafísica y a confinar el conocimiento a los fenómenos, a las fronteras de la experiencia: no hay más conocimiento de las cosas y procesos que el que se logra mediante la sensibilidad; la "razón" no podría tener otra función, según esto, como no fuera la de ordenar lógicamente los materiales que los sentidos ofrecen.

La corriente empirista se inicia con F. Bacon (1561-1626), quien, limitándose predominantemente al plano metodológico, establece el principio según el cual toda ciencia ha de fundarse en la experiencia, o, en otros términos, que el único método científico consiste en la observación y la experimentación, y construye en consecuencia una teoría de la inducción.<sup>1</sup> **J. Locke** (1632-1704) fue el primero en desarrollar sistemáticamente la teoría gnoseológica empirista, sosteniendo que todo conocimiento en general deriva de la experiencia. Pero el representante más ilustre de la escuela, y con quien el empirismo llega a su culminación, fue el escocés **David Hume** (1711-1776), porque llevó esta teoría casi hasta sus últimas consecuencias con una hondura y sutileza que convierten sus análisis en piezas maestras de la argumentación filosófica; sus profundas críticas a los dos principales conceptos de que se valía el racionalismo, los conceptos de causalidad y de substancia (cf. Cap. VIII, § 14), preparan el camino para las investigaciones de Kant.

---

<sup>1</sup> La *inducción* es el razonamiento que va de lo individual a lo general -observando lo que ocurre con un cuerpo sometido a la acción del calor, y luego con otro, y con otro, etc., se termina por llegar al juicio universal: "el calor dilata los cuerpos". La *deducción*, en cambio, sigue el camino inverso: de lo universal a lo particular o singular -por ejemplo, el silogismo "todos los hombres son mortales, Sócrates...", etc.

Hume fue un excelente escritor y ensayista -autor también de una notable *Historia de Inglaterra*-, y esa habilidad de su pluma lo convierte en uno de los filósofos más sencillos -en la medida en que los filósofos puedan serlo, porque esa facilidad es a veces una apariencia que despista al lector superficial o rápido, y sólo la repetida frecuentación de sus obras consigue percibir las dificultades de fondo con que lucha su pensamiento. Su fuerte reside en la extraordinaria capacidad para el análisis psicológico; y su filosofía puede caracterizarse como psicologismo, porque ese análisis es para él el tipo de análisis propio de la filosofía.

## 2. Impresiones e ideas

Como filósofo empirista. Hume sostiene que todo conocimiento en última instancia procede de la experiencia; sea de la experiencia externa, vale decir, la que proviene de los sentidos, como la vista, el oído, etc., sea de la experiencia íntima, la autoexperiencia. Según esto, el estudio que Hume se propone emprender consistirá en el análisis de los hechos de la propia experiencia, de los que hoy se denominan hechos psíquicos y que Hume llama *percepciones del espíritu* (donde "percepción" es sinónimo de cualquier estado de conciencia). A las percepciones que se reciben de modo directo las denomina Hume *impresiones*, y las divide en impresiones *de la sensación*, es decir, las que provienen del oído, del tacto, de la vista, etc. (las que están referidas al "mundo exterior"), e impresiones *de la reflexión*, vale decir, las de nuestra propia interioridad; ejemplo de impresión de la sensación, un color, o un sabor determinados; impresión de la reflexión, el estado de tristeza en que ahora me encuentro.

Estas impresiones, o representaciones originarias, se diferencian de las percepciones derivadas, que Hume llama *ideas*, como v. gr. los fenómenos de la memoria o de la fantasía. En su *Investigación sobre el entendimiento humano* escribe:

Todo el mundo admitirá fácilmente que hay una considerable diferencia entre las percepciones del espíritu cuando una persona siente el dolor del calor excesivo, o el placer de la tibieza moderada, y cuando después recuerda en su memoria esa sensación o la anticipa imaginándola.<sup>2</sup>

El recuerdo no es un estado originario, sino derivado de una impresión. Y lo mismo ocurre con la fantasía, cuando se imagina, por ejemplo, un viaje que pensamos realizar próximamente. Y agrega Hume:

Podemos observar una distinción similar en todas las otras percepciones del espíritu. Un hombre en un acceso de cólera es impulsado de modo muy diferente de otro hombre que sólo piensa en esa emoción.<sup>3</sup>

No es lo mismo, en efecto, estar encolerizado que recordar la cólera del día anterior, o imaginar cómo me puedo encolerizar por algún hecho futuro. Hay entonces una diferencia fundamental entre "impresiones" e "ideas". Y esta diferencia, según Hume, es una diferencia de *intensidad o vivacidad*:

Con el término *impresión* significo, pues, todas nuestras percepciones más vivaces cuando oímos o vemos o palpamos o amamos u odiamos o deseamos o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas -que son las percepciones

<sup>2</sup> *An Enquiry Concerning Human Understanding* (ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford, At the Clarendon Press, 1961), Section II, p. 17 (trad. esp. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires, Losada, 1945. p. 49).

<sup>3</sup> *op. cit.*, sec. II, p. 17 (trad. p. 50).

menos vivaces de que somos conscientes cuando reflexionamos sobre cualesquiera de esas sensaciones o movimientos antes mencionados.<sup>4</sup>

Tanto las ideas cuanto las impresiones pueden ser a su vez complejas o simples, según que se las pueda descomponer o no:

Aunque un color particular, o un sabor u olor son cualidades que están todas reunidas en esta manzana, es fácil darse cuenta de que no son lo mismo, sino que al menos son distinguibles unas de otras.<sup>5</sup>

Todos nuestros conocimientos derivan directa o indirectamente de impresiones. Incluso las ideas o nociones más complejas, aquellas que -por lo menos ante un primer examen- parecen más alejadas de la sensibilidad, en definitiva, si observamos y nos fijamos bien, provienen también ellas de impresiones. Por ejemplo, me puedo hacer la idea de una montaña de oro, dice Hume, y podría creer que se trata de un hecho originario de mi mente; pero no es difícil darse cuenta de que no se trata de una percepción originaria, sino que es simplemente el resultado de una combinación operada por mi espíritu, que ha unido la idea de oro, de un lado, con la de montaña, por el otro, ideas que yo poseía ya de antes y que derivan de impresiones.

Según esto, entonces, el espíritu humano no tiene otra posibilidad como no sea la de mezclar o componer, dividir o unir los materiales que las impresiones suministran. Y en esta actividad el espíritu no responde a otra legalidad que a la de las *leyes de asociación de las ideas* (cf. Cap. VI, § 6). Según Hume, son tres: asociación por semejanza, asociación por contigüidad en el tiempo y en el espacio, y asociación por causa y efecto:

Creo que nadie dudará de que estos principios sirven para conectar ideas. Un cuadro conduce nuestros pensamientos hacia el original [semejanza]; cuando se menciona un departamento de un edificio naturalmente se sugiere una conversación o una pregunta acerca de los otros [contigüidad]; y si pensamos en una herida apenas podemos evitar que nuestra reflexión se refiera al dolor consiguiente [causa y efecto].<sup>6</sup>

Se da así un notable paralelismo con el esquema básico de la ciencia física moderna. Para ésta, en efecto, a) el mundo material se reduce a unidades últimas, ya indescomponibles, los átomos, cuyo movimiento, combinaciones y separaciones producen la totalidad de los procesos que constituyen el mundo físico; y b) toda la multiplicidad de los cambios que allí ocurren está regida por (o no son más que casos particulares de) una sola ley, la ley de gravedad, descubierta por Newton (cf. Cap. II. § 7). Pues bien, con especial conciencia del segundo momento, Hume traslada aquel esquema al campo del hombre, a su vida espiritual; el subtítulo de su obra mayor, el *Tratado de la naturaleza humana*, es: "un intento para introducir el método experimental de razonar" -es decir, el método de observación y descripción empírica- "en los temas morales" -esto es, en las cuestiones relativas al espíritu humano. En efecto, toda la multiplicidad y variedad de los estados anímicos se reduce a percepciones simples, y a la postre a impresiones simples; y aquella variedad nace meramente de la combinación de tales elementos mediante las leyes de asociación. En el empleo de este principio, que hace paralelo con la ley de Newton,<sup>7</sup> es donde Hume mismo considera que habría de ponerse su título de gloria.<sup>8 9</sup>

<sup>4</sup> *op. cit.*, sec. II, p. 18 (trad. p. 51).

<sup>5</sup> *A Treatise of Human Nature*, Libro I, Parte I, Sec. I (cd. L.A. Selby-Bigge, Oxford, At the Clarendon Press. 1960), p. 2.

<sup>6</sup> *Enquiry*, sec. III, p. 24 (trad. p. 58).

<sup>7</sup> Cf. *Enquiry*, sec. I, pp. 14-15 (Trad. pp. 46-47).

<sup>8</sup> *An Abstract of a Book lately published, entitled A Treatise of Human Nature*, ed. J. M. Keynes and P. Sraffa. Cambridge, 1938 (cit. por T.E. Jessop, "Sonic Misunderstandings of Hume", en V. C. Chappell. ed., *Hume*, London. Macmillan. 1968. p. 47).

### 3. *El principio fundamental del empirismo*

Hume puede entonces resumir lo dicho y enunciar su principio fundamental empirista en los siguientes términos:

todos los materiales del pensar se derivan de nuestras sensaciones externas o internas. Sólo la mezcla y composición de éstas pertenece al espíritu y a la voluntad. O, para expresarme en un lenguaje filosófico: todas nuestras ideas, o percepciones más débiles, son copia de nuestras impresiones o percepciones más vivaces.<sup>10</sup>

Hume cree poder probar el principio empirista mediante dos argumentos. En *primer* lugar,

cuando analizamos nuestros pensamientos o ideas, por más compuestos o sublimes que sean, veremos siempre que se reducen a ideas tan simples como eran las copias de sensaciones precedentes. Aun aquellas ideas que parecen más alejadas de este origen, después de cuidadoso examen aparecen como derivadas de él.<sup>11</sup>

De manera que si nos ponemos a analizar nuestras ideas, por más complicadas o sublimes que sean, por más alejadas de la sensibilidad que parezcan, se verá que en última instancia se reducen siempre a impresiones. Y de ello es un ejemplo, además de la "montaña de oro", ya mencionada, la mismísima idea de Dios. En efecto,

la idea de Dios, con el significado de un Ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge al reflexionar sobre las operaciones de nuestro propio espíritu y al aumentar ilimitadamente estas cualidades de bondad y sabiduría.<sup>12</sup>

La idea de Dios es la idea de un ente infinitamente sabio, infinitamente poderoso, infinitamente bueno, etc. Hume se pregunta de dónde procede tal idea, y observa que ella no es más que la reunión y multiplicación al infinito de ideas de cualidades características de nuestro propio espíritu. Pues mediante la reflexión me doy cuenta de que poseo algunos conocimientos, un cierto saber; la reflexión me permite también observar en mí cierta capacidad para hacer cosas, un cierto poder; y me percato asimismo, de la misma manera, que hay en mí cierta bondad. Multiplico luego al infinito la idea de saber, y obtengo la idea de sabiduría infinita y perfecta; hago lo mismo con la idea de poder, y formo la idea de poder infinito u omnipotencia; y extendiendo igualmente la idea de bondad, llego a forjarme la idea de bondad absoluta y perfecta. Enlazo por último estas tres ideas -omnisciencia, omnipotencia y bondad suma- en una sola idea compleja, y entonces tendré formada la idea de Dios.<sup>13</sup> En tanto que para Descartes la idea de Dios era una idea innata, que el hombre no es capaz de producir (cf. Cap. VIII, § 11), para

<sup>9</sup> Nota: No obstante, puede muy bien plantearse la pregunta de si las llamadas leyes de asociación de ideas son verdaderas leyes, y no más bien, en el mejor de los casos, tipos de relación muy vagos, que se dan en cada individuo de manera diferente. Pues se habla de "ley" cuando puede establecerse una relación de modo preciso, con necesidad, pudiendo predecirse con rigor lo que ha de suceder; así se sabe con seguridad que si tomo con mis dedos esta hoja de papel y la suelto, fatalmente habrá de caer (ley de gravedad). Pero si se pronuncia la palabra "blanco", esta "idea" la llevará a una persona a imaginar "negro", por contraste; otra pensará en la nieve; otra evocará "banco" porque es poeta o gusta de las rimas. Según esto, el modo de asociar es cuestión que depende de la personalidad respectiva (y no que la personalidad fuese resultado mecánico de las asociaciones, como viene a sostener el asociacionismo). - Cf. L.J. Guerrero. *Psicología*. SS 97-100, Buenos Aires, Losada, ' 1946.-

<sup>10</sup> *Enquiry*, sec. II, p. 19 (trad. p. 52).

<sup>11</sup> loc. cit.

<sup>12</sup> loc. cit.

<sup>13</sup> Ya en la Antigüedad. JENÓFANES (alrededor de 570 - 470 a.C.) había dicho que "si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y con ellas pudiesen dibujar y realizar obras como los hombres, los caballos dibujarían figuras de dioses semejantes a los caballos, y los bueyes a los bueyes, y formarían sus cuerpos a imitación del propio" (frag. 15, trad. R. MONDOLFO. *El pensamiento antiguo*, I. p. 76).

Hume es una idea construida por el espíritu sobre la base del material que proporcionan impresiones de la reflexión (es, entonces, lo que Descartes llamaba "idea facticia", cf. Cap. VIII, § 10).

Y mientras que el filósofo francés se sentía forzado a sostener que a esa idea correspondía en la realidad un ente efectivamente existente (cf. Cap. VIII, §11), Hume se limita tan sólo a comprobar que de hecho tenemos tal idea, pero que, por el momento al menos, no es sino una idea más, sin ningún privilegio respecto de las otras, y comparable por tanto a la idea de centauro, a la de sirena o a la de montaña de oro. Quizás a la idea de Dios corresponda una realidad, es posible que haya Dios (como tal vez haya sirenas en algún remoto lugar del océano), pero también es posible que no exista; por lo tanto, Dios no es por lo pronto, según Hume, nada más que una mera idea.

El *segundo* argumento dice:

si ocurre que, por defecto del órgano, una persona no es capaz de experimentar ninguna clase de sensación, tiene la misma incapacidad para formar las ideas correspondientes. Así, un ciego no puede formarse noción de los colores ni un sordo de los sonidos.<sup>14</sup>

Pero si se otorgase a cualquiera de ellos el buen uso del órgano de que carecen, el ciego pronto llegaría a alcanzar la idea de color o el sordo la de sonido.

De esta manera Hume se encuentra en condiciones de formular el *criterio* con que determinar la validez de una idea. Toda idea deriva en definitiva de alguna impresión, según se ha visto; pero para que la idea tenga valor objetivo, es preciso que copie o represente exactamente una impresión, es decir, que le *corresponda una impresión con el mismo significado que posee la idea* -y si se trata de una idea compleja, habrá de corresponderle una impresión a cada uno de sus elementos, y en la misma relación con que se dan en la idea. Una idea es válida en cuanto concuerda con las impresiones.<sup>15</sup> Si la impresión faltase, como en el caso de la montaña de oro -porque no tengo impresión de montaña y oro *a la vez*-, ello querría decir que la idea no es válida, que no es una idea objetiva, sino una idea carente de significación real, producto sólo de la imaginación. En consecuencia.

Cuando abriguemos, pues, la sospecha de que un término filosófico se emplea sin ninguna idea o significación -como es muy frecuente- tenemos que preguntarnos: *¿de qué impresión se deriva esta supuesta idea?* Y si es imposible asignarle alguna, esto servirá para confirmar nuestra sospecha.<sup>16</sup>

#### 4. Conocimiento demostrativo y conocimiento fáctico

Hume distingue dos tipos fundamentales de objetos de conocimiento y, respectivamente, de ciencias. Por una parte, posible objeto de conocimiento lo constituyen las relaciones entre las ideas: éste es el tema de las matemáticas ciencia demostrativa -es decir, que se vale tan sólo de la razón-, cuyas verdades son necesarias (*a priori*), no dependen para nada de la realidad, sino que se fundan exclusivamente en el pensamiento.

<sup>14</sup> *Enquiry*, sec. II, p. 20 (trad. p. 52).

<sup>15</sup> Cf. *Treatise*, Libro II, parte III. sec. III, p. 415; II, III, X, p. 448; III, 1, I, p. 458.

<sup>16</sup> *Enquiry*, sec. III. p. 22 (trad. pp. 54-55).

La proposición: *el cuadrado de la hipotenusa es igual a los cuadrados de los dos lados* expresa una relación entre estas figuras. *Tres veces cinco es igual a la mitad de treinta* expresa una relación entre estos números. Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por el mero trabajo del pensamiento, sin que dependan de algo existente en alguna parte del universo. Aunque en la naturaleza no hubiera jamás un círculo o un triángulo, las verdades demostradas por Euclides siempre conservarían su certeza y evidencia.<sup>17</sup>

El otro género de conocimientos es el que se refiere a los hechos (*matters of fact*), a las cosas existentes (*existences*), y es evidente que se trata de un tipo de saber muy diferente al anterior, desde el momento en que sus afirmaciones son siempre *contingentes*, no necesarias (*a posteriori*).

La segunda clase de objetos de la razón humana, los hechos, no son descubiertos del mismo modo, ni nuestra evidencia (*evidence*) de su verdad; por más grande que sea, es de naturaleza igual a la anterior. Lo contrario de todo hecho es siempre posible, porque nunca puede implicar contradicción y porque el espíritu lo concibe con la misma facilidad y distinción como si estuviese complétame: te de acuerdo con la realidad. La proposición *el sol no saldrá mañana* no es menos inteligible y no implica mayor contradicción que la afirmación *mañana saldrá*. Sería en vano, pues, tratar de demostrar su falsedad. Si fuera falsa por demostración implicaría contradicción y el espíritu nunca podría concebirla distintamente.<sup>18</sup>

Este tipo de conocimientos referentes a la realidad no ofrecen propiamente problema alguno en la medida en que estén constituidos tan sólo por impresiones o recuerdos -vemos hoy salir el sol, lo vimos ayer, anteayer, etc. Pero ocurre que constantemente vamos más allá de las impresiones mismas, y aun de los recuerdos, para hacer afirmaciones concernientes al futuro, a algo de lo que no hay ni impresión ni recuerdo, como cuando se afirma que "el sol saldrá mañana". ¿Qué es, se pregunta Hume, lo que nos permite ese pasaje?

Todos los razonamientos que se refieren a los hechos parecen fundarse en la relación de *causa* y *efecto*. Sólo mediante esta relación podemos ir más allá de los datos [*evidence*] de nuestra memoria y de los sentidos. [...] Un hombre que encuentra un reloj o cualquier otra máquina en una isla desierta sacará en conclusión que alguna vez ha habido hombres en la isla.<sup>19</sup>

Por lo tanto es preciso investigar esta idea de causalidad.

## 5. Crítica de la idea de causalidad

La idea de causalidad es de enorme significación, como el mismo Hume se apresura a reconocer, pues se trata de una noción que se nos impone y empleamos constantemente. Por ejemplo, nos encontramos en una habitación a oscuras y oímos una voz; inmediatamente suponemos que esa voz proviene de una persona, pues a nadie se le ocurriría imaginar que esa voz no procede de alguien que la ha emitido. Establecemos entonces un enlace causal entre la voz (efecto) y la fuente productora (causa). De modo semejante, esperamos en el futuro que las mismas causas irán acompañadas por los mismos efectos; que, v. gr., si pongo la mano en el fuego, me

<sup>17</sup> op. cit., sec. IV. parte I, p. 25 (trad. p. 62).

<sup>18</sup> op. cit., pp. 25-26 (trad. p. 62).

<sup>19</sup> op. cit p. 26 (trad. p. 63).

quemaré. Y es obvio que sin este tipo de previsiones, la vida humana no podría desenvolverse de manera adecuada. El agricultor siembra los granos esperando que luego habrán de producir su fruto, tal como hasta ahora ha ocurrido. La importancia de esta idea de causalidad, pues, es patente, incluso en las manifestaciones más corrientes de la vida cotidiana.

Ahora bien, se trata de una idea compleja, en la que el análisis revela cuatro elementos o componentes, a) Ante todo un primer hecho, lo que llamamos "causa", que inicia el proceso, b) En segundo lugar, otro hecho, como término del proceso causal, y que es lo que se llama "efecto", c) En tercer lugar, una cierta relación temporal entre a) y b), a saber, una sucesión: primero aparece la causa, más tarde el efecto, d) Por último, para que pueda hablarse de relación causal, el primer hecho tiene que *producir* el segundo, o, dicho con otros términos, el primer hecho posee una cierta *fuerza* o energía que hace que aparezca el segundo, y ello de tal manera que, dado el primer hecho, el otro necesariamente tiene que darse; la relación de causalidad, pues, y *esto es lo esencial*, es una *relación de conexión necesaria*.

Un ejemplo aclarará lo dicho, y a la vez permitirá comprender la crítica de Hume. Tómese el caso más sencillo que pueda ocurrírse nos: En una mesa de billar, una bola en movimiento se dirige hacia otra, que se encuentra en reposo; la golpea, y entonces también se mueve la segunda bola. Se dice entonces que el movimiento de la primera es la causa del movimiento de la segunda.

Pues bien, lo que ahora corresponde hacer, según las premisas de Hume (cf. § 3), es comprobar si cada uno de los cuatro elementos encontrados en la idea de causalidad tiene su correspondiente impresión, o no. a) Sobre la base del ejemplo anterior, está claro que hay impresión del primer hecho, porque veo la primera bola en movimiento, b) Y es obvio que lo mismo ocurre con el segundo hecho: también percibo el movimiento de la segunda, c) En tercer término, también se percibe la sucesión: primero se observa un movimiento, el otro se lo percibe más tarde, d) El problema, en cambio, aparece con el cuarto factor, que sin embargo -es preciso observarlo- es el que tiene mayor peso o importancia en la cuestión, porque constituye la esencia misma de la causalidad; sin él, en efecto, nos encontraríamos con una mera sucesión, *no* con una conexión causal, pues ésta requiere, además de la sucesión, que el segundo hecho sea *necesariamente producido* por el primero.

Y bien, ¿hay impresión de la *conexión necesaria* del primer hecho con el segundo? ¿Percibo, o percibe alguien, que el primer hecho *produce* el segundo? O, para expresarnos con el lenguaje de la física, que constantemente emplea el concepto de causa (cf. Cap. III, § 9), y según la cual hay una fuerza, o energía cinética, que se transmite de una bola a la otra, ¿vemos u oímos la fuerza? ¿la olemos, palpamos o saboreamos? ¿Tenemos impresión de ella? Hay impresiones visuales de rojo, azul, verde, etc., y auditivas de sonidos y ruidos, y táctiles de lo duro o lo blando, etc., pero no hay impresión ninguna de fuerza o conexión necesaria, no hay absolutamente ninguna impresión de que el movimiento de la segunda bola resulte necesariamente del movimiento de la primera, de que ésta transmita a aquella alguna fuerza.

Quando miramos los objetos externos a nuestro alrededor, y consideramos la acción de las causas, ni en un solo caso somos capaces de descubrir alguna fuerza o conexión necesaria, alguna cualidad que ligue el efecto a la causa y que hace que el uno sea la infalible consecuencia de la otra. Sólo encontramos que el primero realmente, de hecho, sigue a la otra. El impulso de una bola de billar va acompañado del movimiento de la segunda.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> op. cit. sec. VII. parte I, p. 63 (trad. pp. 111-112, retocada).

La experiencia nos muestra *sólo sucesiones* -que después del movimiento de la primera bola ocurre el segundo-; pero no nos enseña absolutamente nada más.

No nos dice, en modo alguno, que entre los hechos haya una relación necesaria tal que, dado el primer hecho, forzosamente tenga que ocurrir el segundo.

Podría entonces suponerse que esa noción de fuerza o conexión necesaria procediese de la razón, que se tratase de un conocimiento *a priori*; y que, por tanto, el supuesto básico mismo del empirismo fuese falso. Sin embargo, según Hume, no es así. La razón procede siempre guiándose por el principio de contradicción, de tal manera que es racionalmente posible todo lo que no sea contradictorio; y no es contradictorio que la segunda bola no se mueva; por tanto, por la sola razón no se conoce la relación *causal*.

Quando veo, por ejemplo, que una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra y aun suponiendo que por casualidad se me ocurriera que el movimiento de la segunda bola es el resultado de su contacto o impulso, ¿no puedo acaso suponer que cien sucesos diferentes podrían haberse seguido de esa causa? ¿No pueden ambas bolas quedar en absoluto reposo? ¿No puede la primera bola volver en línea recta o rebotar en la segunda en cualquier línea o dirección? Todas estas suposiciones son compatibles y concebibles. ¿Por qué, entonces, deberemos dar preferencia a una que no es más compatible y concebible que el resto? Ninguno de nuestros razonamientos *a priori* será capaz de mostrarnos un fundamento de esta preferencia.<sup>21</sup>

Dicho de otro modo: con la razón solamente -esto es, sin recordar lo que ya sabemos y sin ningún otro recurso a la experiencia-, simplemente pensando sobre un hecho, nunca se llegará a saber qué efecto podrá producir, porque racionalmente son pensables sin contradicción las más diversas posibilidades. La idea de conexión necesaria, pues, tampoco procede de la razón.

Aunque se suponga que las facultades racionales de Adán eran completamente perfectas desde el primer momento, no podría haber inferido de la fluidez, y transparencia del agua que podía ahogarse en ella, o de la luz y el calor del fuego, que éste podía consumirlo.<sup>22</sup>

Sin embargo, la verdad es que el hombre no se limita a comprobar meras sucesiones, sino que, según antes se dijo, afirma relaciones causales y está seguro de que los objetos similares irán acompañados por efectos similares:

Si se nos presenta un cuerpo de color y consistencia iguales a los de) pan que anteriormente hemos comido, no tendríamos inconveniente en volver a comerlo, previendo con certeza un alimento y sustento iguales,<sup>23</sup>

así como confiamos en que la bola de billar ahora en movimiento habrá de mover a la que encuentra en su camino. ¿Cómo es que pasamos de los casos observados a los casos futuros, y con plena seguridad de que siempre ha de ocurrir así?

## 6. Origen de la idea de causalidad

Es un hecho que poseemos la idea de conexión necesaria; por ende, es preciso rastrear su origen. Para ello Hume imagina un experimento:

<sup>21</sup> *op. cit.*, sec. IV, parte I, pp. 29-30 (trad. p. 67); cf. sec. IV, parte II, p. 35 (trad. pp. 75-76).

<sup>22</sup> *op. cit.*, sec. IV, parte I, p. 27 (trad. p. 64, retocada).

<sup>23</sup> *op. cit.*, sec. IV, parte II, p. 33 (trad. p. 74).



Supongamos que una persona dotada de las más poderosas facultades de razón y reflexión aparece repentinamente en nuestro mundo.<sup>24</sup> Esto es, se parte de la hipótesis de que de pronto apareciese en nuestro mundo una persona perfectamente desarrollada, sin haber pasado por las experiencias de la niñez, la juventud, etc., pero con su inteligencia y sus sentidos maduros. Entonces, ¿qué conocería del mundo que le ofrecen los sentidos y que por primera vez observa?

En verdad, lo que vería sería una continua sucesión de objetos, y un suceso siguiendo a otro, pero *no* podría descubrir nada más. Al principio, no sería capaz, mediante ningún razonamiento, de llegar a la idea de causa y efecto.<sup>25</sup>

El personaje del ejemplo, por hipótesis desprovisto de cualquier experiencia previa, no vería en el mundo nada más que *meras sucesiones* de hechos -*no* relaciones causales-; vería, v. gr., que al movimiento de una bola de billar *sigue* el de la otra, y no percibiría absolutamente nada más, de modo que no podría establecer ninguna conexión causal.

Ahora bien, transcurrido cierto tiempo, la actitud de nuestro hombre habrá de cambiar. En efecto, supongamos

que esta persona ha adquirido más experiencia y que ha vivido tanto tiempo en el mundo que ha observado que los objetos o sucesos familiares están constantemente ayuntados.<sup>26</sup>

La experiencia, las repetidas observaciones, le han permitido notar que los dos hechos del ejemplo, el movimiento de una bola de billar y el de la otra, han estado siempre acompañados o ayuntados (*conjoined*); que constantemente un hecho ha seguido al otro; en un caso, en dos, en cien, en todos los casos que han caído bajo su observación. Y entonces, como consecuencia de toda esta experiencia, después de haber visto muchas veces que cuando una bola de billar golpeaba a otra la segunda se movía, ocurre algo nuevo en su espíritu: que si ahora, una vez más, ve una bola de billar en movimiento dirigirse hacia otra, concluirá, *antes* de ver lo que va a suceder, que la segunda bola también se va a mover:

Inmediatamente infiere la existencia de un objeto [el movimiento de la segunda bola] por la aparición del otro [el movimiento de la primera]. Y, sin embargo, con toda su experiencia, no ha adquirido ninguna idea o conocimiento de la fuerza oculta por medio de la cual el primer objeto produce el otro; y tampoco es un proceso de razonamiento el que lo induce a sacar tal inferencia.<sup>27</sup>

Nuestro hombre ha observado multitud de casos en los cuales una bola de billar golpea a otra y la segunda se mueve, y se pregunta entonces Hume si esa persona, después de haber visto tal número de casos, ve, en rigor, *algo más* que lo que había visto en la *primera* ocasión. La primera vez, cuando apareció de repente en el mundo, no vio más que sucesiones; ahora, después de la observación de muchos casos, ¿ve acaso algo más? Es evidente que no, que no hay ninguna nueva impresión. Ni tampoco hay nada con que la razón pueda haber contribuido, según se mostró más arriba. Y, sin embargo, ahora el personaje del ejemplo hace algo que antes no había podido hacer: con sólo ver el primer movimiento, *infiere el segundo*. ¿Qué ha ocurrido, entonces, para que pueda

<sup>24</sup> *op. cit.*, sec. V, parte I, p. 42 (trad. p. 84).

<sup>25</sup> *loc. cit.*

<sup>26</sup> *loc. cit.*

<sup>27</sup> *loc. cit.*

realizar tal inferencia? Puesto que hay que excluir a la razón y a la experiencia, ¿qué nuevo factor o facultad ha entrado en juego?

Pues bien, el principio que ha permitido la inferencia no es, según Hume, sino lo que se llama *hábito* o costumbre. Porque esa especie de mecanismo mental que es el hábito, y que se forma mediante un proceso de repetición -piénsese en la memorización de una poesía, v. gr.-, consiste en la tendencia a reproducir un plexo o conjunto de hechos psíquicos aprendidos cuando se revive una parte de dicho conjunto (no hace falta más que decir: "en el cielo las estrellas...", para que el niño inmediatamente siga con "en el campo las espinas, etc."). De modo parejo, a fuerza de observar casos semejantes se asocian en el espíritu tan estrechamente la idea de una bola de billar en movimiento y el movimiento de otra, que llega un momento -el momento en que el hábito se ha constituido- en que, con sólo percibir el primer movimiento, inmediatamente acude a la imaginación el segundo, y así se lo anticipa antes de que realmente haya ocurrido.

Este principio [el que explica la inferencia] es la costumbre o hábito. Porque siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin ser impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, decimos que esta propensión es el efecto de la costumbre.<sup>28</sup>

Lo que Hume sostiene es en el fondo algo muy sencillo; paradójicamente, la dificultad del argumento reside en la extrema sencillez de lo analizado. El genio de Hume reside en su extraordinaria capacidad para analizar lo más sencillo, lo más obvio, y que justo por serlo es lo que menos observamos (cf. Cap. III. § 5). La costumbre, el hábito, tiene fuerza tal sobre nosotros, que nos resulta muy difícil regresar a los datos sensibles tal como éstos se presentan y Hume nos pide, libres de todo lo que no sean las puras impresiones. Pero si se hace el esfuerzo, y se lo logra, se verá que Hume está en lo cierto.

En resumen, entonces, esa noción de fuerza o conexión necesaria, que constituye el núcleo de la idea de causalidad, no nos la proporciona la razón ni hay tampoco impresión ninguna de ella. No es nada más que resultado del hábito: como constantemente, cada vez que se acerca la mano al fuego, se siente calor, termina por inferirse que hay una conexión forzosa entre el fuego y el calor.

Parece, pues, que esta idea de una conexión necesaria entre los sucesos surge de casos similares en que ocurre la ayuntamiento constante de estos sucesos, ya que ninguno de estos casos [por sí solo] puede sugerirnos esa idea, aunque fueran examinados por todos sus costados y desde todos los ángulos. Pero en un número de casos que se suponen similares, no hay ninguna diferencia con cada uno de los casos aislados, salvo que después de una repetición de casos similares el hábito conduce al espíritu, al aparecer un suceso, a esperar su acompañante usual y a creer que existirá. Por tanto, esta conexión que *sentimos* en el espíritu, esta acostumbrada transición de la imaginación de un objeto a su acompañante usual, es el sentimiento o impresión a partir de la cual formamos la idea de fuerza o de conexión necesaria. Eso es todo.<sup>29</sup>

Se ve ahora, por fin, cuál es la *impresión de la que proviene* la idea de *conexión necesaria*: es la *impresión* o sentimiento, que el espíritu experimenta, *del tránsito usual de una idea a otra asociada con ella*. Pero también se comprende que esta idea de la causalidad no es, tomada en rigor, teóricamente válida, que no nos da conocimiento de las cosas mismas: porque *no* tiene el mismo sentido que posee la impresión (cf. § 3). En efecto, la impresión se refiere a la forzosidad *del hábito*, de manera que es el sentimiento de una necesidad subjetiva, si así puede decirse; en cambio, la idea de conexión

<sup>28</sup> op. cit. , p. 43 (trad. pp. 84-85).

<sup>29</sup> op. cit. , scc. VII, parle II, p. 75 (Irad. p. 126, retocada).

necesaria está referida -ilegítimamente- a las cosas mismas. La conexión necesaria resulta de una especie de "proyección" a las cosas mismas, de lo que no es más que un hábito: es la conversión de una relación subjetiva en una relación objetiva. Pero la "necesidad" de los hábitos no es una verdadera necesidad en el sentido riguroso de la palabra, sino válida únicamente para cada individuo en función de las experiencias que cada uno haya tenido; no es una necesidad objetiva, propiamente dicha, como la del juicio "la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos".

La crítica de Hume, entonces, viene a suprimir el valor *teorético* de la noción de causalidad. Que pueda tener alcance objetivo, no es más que *creencia* (*belief*) nuestra, sin duda útil, de gran importancia *práctica*, según se dijo (cf. § 5), porque sin ella la vida humana se haría imposible; pero una "creencia", por muy sólida que parezca, no es más que una convicción subjetiva, carente en principio, hasta donde sepamos, de fundamento en la realidad, y por tanto, encarando la cuestión con rigor y desde un punto de vista puramente teórico, la idea de causalidad es una idea inválida. Y si bien dentro del campo de la experiencia constituye una guía útil y aun indispensable, resultará totalmente engañosa si pretende empleársela en la metafísica: porque en este territorio no es posible comprobar sucesiones constantes, y por tanto su empleo será enteramente arbitrario y caprichoso.

Pero con esto, entonces, de acuerdo con la crítica de Hume, se viene abajo uno de los pilares capitales de la metafísica racionalista, que había otorgado un lugar de privilegio a la causalidad, llegando Spinoza a identificarla con la razón misma -"causa" o "razón" (cf. Cap. VIII, § 14)- y fundando en ella Descartes su primera prueba de la existencia de Dios (cf. Cap. VIII, § 1 1).

## 7. Crítica de la idea de substancia

La crítica de Hume al concepto de substancia procede prácticamente sobre las mismas líneas que la crítica a la causalidad. Esta noción de substancia es una noción en apariencia muy clara y que todos empleamos diariamente y de modo continuo; "substancia" equivale a "cosa", y constantemente estamos refiriéndonos, en las palabras o en los hechos, a cosas, como la silla, la mesa o el sol. La idea de *substancia*, según tuvo oportunidad de señalarse (Cap. VIII, § 14), significa lo que-está-debajo -esta mesa, por ejemplo- de los accidentes -roja, de diez quilos, dura, de cuatro patas, etc.-; es lo que unifica los accidentes variados y cambiantes, constituyendo su fundamento permanente, permitiendo que esta mesa sea la misma aunque se la pinte de verde, se le quite una pata, etc.

Pues bien, es preciso preguntarse si hay impresión de substancia o cosa. Fuera de duda, tenemos impresiones de los accidentes; en nuestro caso, vemos el color rojo de esta mesa, palpamos su dureza, etc. Pero, ¿tenemos impresión de esta mesa? Fijémonos bien en la pregunta: ésta no inquiriere por las impresiones de los accidentes de la mesa, sino por la impresión de la mesa misma. ¿Vemos, olfateamos, gustamos o tocamos la substancia que es "esta mesa" -no los accidentes, sino esta cosa, esta mesa misma? Y es preciso confesar que no, que no hay tal impresión. Quien lo dudara, no tendría más que consultar un manual de psicología y buscar en el capítulo referente a las sensaciones: allí verá que hay sensaciones de rojo, de amarillo, de dureza, de agrio, etc., pero no encontrará sensaciones de mesa ni, en general, de cosas o substancias.

Si [la idea de substancia] nos fuese comunicada por nuestros sentidos, pregunto: ¿por cuál de ellos, y de qué manera? Si fuese percibida por los ojos, debe ser un color; si por los oídos, un sonido; si por el paladar, un sabor; y lo mismo respecto

de los otros sentidos. Pero creo que nadie afirmará que la substancia es un color, ni un sonido, ni un sabor.<sup>30</sup>

Aunque parezca paradójico, es necesario afirmar que *no vemos esta mesa*, ni la tocamos, ni la olemos, etc.; lo único que vemos, tocamos, olemos, etc., son sus accidentes, no la mesa misma.

Pero, tal como en el caso de la causalidad, habrá que preguntar en seguida cómo se forma esta idea de substancia o cosa. La explicación es semejante. Miro esto que tengo ante mis ojos y que llamo "esta mesa"; cierro los ojos, luego los vuelvo a abrir y me encuentro con impresiones semejantes a las primeras; me voy de esta habitación, regreso luego de un tiempo, y vuelvo a tener impresiones semejantes. El enlace que se da entre las distintas percepciones es semejante, constante. Y la repetida ejecución del mismo enlace perceptivo forma en mí un hábito -determinado, entonces (no por la repetición de una misma sucesión, como en el caso de la causalidad, sino) por la repetición regular de un mismo conjunto, relativamente constante, de *impresiones contiguas*. El hábito me lleva a *creer* que esas impresiones contiguas, no se acompañan meramente unas a otras, sino que están necesariamente enlazadas entre sí por algo que las une, y que es lo que llamamos cosa o substancia. Y este algo en que creemos se lo proyecta en la realidad, suponiendo que hay en ella *algo*, una substancia, que existe constantemente a lo largo del tiempo como soporte de los accidentes. Mas de este modo no se hace sino confundir una necesidad subjetiva con la objetiva. Así escribe Hume:

La idea de una substancia [...] no es más que un conjunto (*collection*) de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas, por el cual somos capaces de recordar, para nosotros mismos o los otros, este conjunto.<sup>31</sup>

De manera que lo que llamamos "esta mesa" no es propiamente una cosa o substancia, sino solamente un conjunto relativamente constante de ideas simples contiguas -idea de rojo, de dureza, etc.- que designamos con un nombre -"esta mesa", o bien "la mesa de mi escritorio"- con el propósito de facilitar el recuerdo o la mención, para saber, en una palabra, a qué particular conjunto de impresiones nos referimos. En una carta del año 1746 escribía el filósofo:

en lo que se refiere a la idea de substancia, debo reconocer que, como no tiene acceso al espíritu a través de ninguno de nuestros sentidos o sentimientos [pues de ella no hay impresión ninguna], siempre me ha parecido que no es nada más que un centro imaginario de unión entre las diferentes y variables cualidades que pueden encontrarse en cada trozo de materia<sup>32</sup>

que nos ofrezca la experiencia.

## 8. Crítica de la idea de alma

La crítica que se ha hecho ha estado dirigida a la noción de substancia en general, si bien se tomó como ejemplo una substancia material o corporal, "esta mesa". Pero la misma crítica se aplica de modo semejante a La substancia pensante, alma o yo. La idea

<sup>30</sup> *Treatise*. lib. I, parte I, sec. VI, p. 16.

<sup>31</sup> *loc. cit.* (trad. esp.. Madrid, Calpe, 1923, tomo I, p. 44, retocada).

<sup>32</sup> *The Letters of David Hume* (ed. by J.Y.T. Greig. Oxford, At the Clarendon Press, 1932). tomo I, p. 94.

de alma es paralela a la de substancia material: este pensamiento que ahora pienso, este dolor o este deseo particulares que en este momento experimento, serían estados pasajeros, manifestaciones o accidentes del alma misma, de la substancia pensante que soy yo. Ahora bien, ¿tengo impresión de mi alma o yo?

No hay duda de que tengo impresión -impresión de la reflexión- de mi dolor presente, o de que deseo algo, etc., es decir, tengo impresión de los que llamo accidentes de mi alma. Pero en cambio no parece en modo alguno que tenga impresión del alma, de la cual este acto de pensar, este recuerdo, este deseo, serían las expresiones o estados pasajeros. En efecto,

cuando penetro más íntimamente en lo que llamo *yo mismo* (*myself*), tropiezo siempre con alguna u otra percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer.<sup>33</sup>

Lo que yo percibo en mí mismo es siempre algún estado particular –este recuerdo, este placer, etc.; sobre ello no hay duda ninguna. Pero en cambio no encuentro ninguna impresión de mi alma o yo.

No puedo jamás sorprenderme a *mí mismo* (*myself*) sin percepción alguna, y jamás puedo observar nada, sino la percepción [particular que se da en cada caso].<sup>34</sup>

De mí mismo no puedo observar sino mis diversas percepciones particulares, pero no lo que sería yo mismo, mi yo substancial, independientemente de aquellas manifestaciones. Mi yo o alma, conforme a la teoría substancialista, debiera ser algo diferente de mis estados particulares; pero ocurre que no tengo impresión ni percepción ninguna de mí mismo fuera de estos estados particulares, y por tanto no sé en absoluto si hay tal alma o no.

Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de *mí mismo* y puede decirse verdaderamente que no existo.<sup>35</sup>

En el sueño profundo no hay ninguna percepción; pero entonces tampoco tengo conciencia de mí mismo, no sé si existo o no, y más bien podría decirse que no existo, puesto que no tengo entonces impresión ni conocimiento ninguno. Suprimida toda percepción particular -suprimido todo accidente- parece que se suprime a la vez el yo -la substancia "pensante". Y continúa Hume:

Y si mis percepciones fueran suprimidas por la muerte y no pudiese ni pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni odiar después de la disolución de mi cuerpo, me hallaría totalmente aniquilado, y no puedo concebir qué más se requiere para hacer de mí un no-ser perfecto.<sup>36</sup>

En conclusión, entonces, lo que llamamos "alma" o "yo" no es nada más que el conjunto o la serie de mis percepciones o estados anímicos. La substancia pensante es sólo

<sup>33</sup> *Treatise*, lib. I. parte IV, sec. VI, p. 252 (trad. esp.. I, p. 390, retocada).

<sup>34</sup> loc. cit. (trad. loc. cit., retocada).

<sup>35</sup> loc. cit (trad. loc. cit.)

<sup>36</sup> loc. cit (trad. loc. cit.)

un haz o conjunto (*bundle or collection*) de diferentes percepciones que se suceden las unas a las otras con rapidez inconcebible y que se hallan en flujo y movimiento perpetuos.<sup>37</sup>

El alma no es la base o soporte misterioso del cual mis diversos estados psíquicos particulares fuesen manifestaciones, como había sostenido Descartes. Para Hume no se trata más que de una serie de percepciones que se suceden muy rápidamente en continuo flujo: esta corriente, considera como totalidad, es lo que se llama "yo"; y éste no es nada más.

### 9. Excursus. La "superación" de los filósofos

No será superfluo que en este punto formulemos una observación que, no por estar hecha de modo marginal, deja de tener grave importancia, si es que se quiere comprender la índole de la filosofía.

Las ideas de causalidad y substancia son fundamentales para el racionalismo, según se dijo (cf. Cap. VIII. § 14). A Descartes le parecieron tan claras y distintas, que ni por un momento parece haber dudado de ellas. Y sin embargo Descartes fue el filósofo de la duda, y la duda metódica exigía no admitir nada porque sí. y. por tanto, requería implícitamente el examen de aquellas ideas. Descartes no lo hizo, convencido de que se trataba de nociones tan evidentes que están más allá de toda posible duda. Que, por el contrario, se trata de conceptos bastantes sospechosos, lo mostró Hume magistralmente. Ahora bien, ¿significa esto que Hume fue más inteligente o hábil que Descartes, o todavía más que nosotros, que repetimos las críticas de Hume, hemos de considerar a Descartes un filósofo "superado" (por lo menos en lo que se refiere a aquellas nociones) y podemos dar por falso o perimido su sistema? Creerlo sería caer en la más grande ingenuidad y precipitación de juicio, y en el fondo no comprender la esencia de la filosofía, que siempre nos está exigiendo regresar a los grandes pensadores del pasado.

Descartes, que idea el método de la duda, "olvida" dudar de la substancia y de la causalidad. Pero no por una falla, por decir así, no porque fuese torpe donde nosotros nos hemos vuelto más hábiles, sino porque todo filósofo, como todo hombre, tiene sus limitaciones, y nadie puede saltar por encima de la propia sombra. Estas nociones de substancia y causalidad son, por expresarnos así, parte de la sombra de Descartes como filósofo e individuo histórico, constituían su propio ser; y justamente lo más difícil es hacernos objetivo lo que nosotros mismos somos. Es en el fondo mismo del hombre, en su más íntima esencia, donde se encuentran las limitaciones de la filosofía. Se afirmó páginas atrás (Cap. III, § 10) que la filosofía pretende ser un saber sin supuestos; pero también se apuntó que ello es sólo un *desiderátum*. Porque la constitución propia del hombre, lo que la filosofía actual se complace en llamar la "finitud" del hombre, le impide alcanzar el ideal del saber absolutamente libre de supuestos; al contrario, el hombre, por esencia, los requiere. Y en cierto modo podría decirse que *la historia de la filosofía*, contemplada en su conjunto, es como una sucesión donde cada filósofo va mostrando los supuestos sobre los que se movió el filósofo anterior, sin perjuicio de que, a su vez, sea víctima de los que el predecesor había descubierto, o de otros nuevos.

<sup>37</sup> loc. cit. (trad. I. p. 391, retocada).

## 10. Balance de la filosofía de Hume. Escepticismo y naturalismo

La filosofía de Hume, por lo que hemos visto (pero es preciso aclarar que la exposición ha excluido su ética), termina por disolver todo conocimiento y toda realidad en meras impresiones: no hay ni cosas, ni alma, ni conexiones necesarias, o, al menos, no tenemos ninguna seguridad de que las haya. Sin embargo esto no significa ir a parar al escepticismo absoluto o pirrónico, que para Hume no sería más que una "diversión" (*amusement*)<sup>38</sup> del pensar ocioso, porque

aunque un pirrónico pueda arrojarse a sí mismo o arrojar a otros a un estado de momentánea confusión y de sorpresa por sus profundos razonamientos, el primero y más trivial suceso de la vida pondrá en fuga todas sus dudas y escrúpulos y lo dejará al mismo nivel, en todo punto de acción y especulación, que los filósofos de cualquier otra secta, o que aquellos que nunca tuvieron que ver con investigaciones filosóficas.<sup>39</sup>

El escepticismo absoluto llevaría a eliminar toda acción y todo pensamiento. Pero en verdad tal escepticismo es imposible; la naturaleza, el instinto, lo superan de hecho: "La naturaleza es siempre demasiado fuerte para los principios",<sup>40</sup> es decir, para las especulaciones, que siempre serán vencidas por la vida. A pesar de todas las dificultades que se han revelado en los análisis de la causalidad y de la substancia, a cada momento de la vida diaria razonamos suponiendo cosas y nexos casuales, "y no podríamos subsistir de ningún modo sin emplear esta clase de argumento."<sup>41</sup> La praxis refuta al escepticismo; La acción, el trabajo (*employment*) y las ocupaciones de la vida diaria son los grandes destructores del pirronismo.<sup>42</sup> La creencia en un mundo de cosas conectadas *causalmente* es una creencia inmovible que nos ha infundido la naturaleza, la cual "por una necesidad absoluta e incontrolable nos ha determinado a juzgar [no a dudar o abstenernos de juzgar] tanto como a respirar y sentir."<sup>43</sup> El yo, la casualidad, las cosas, las *sentimos*, porque la creencia (*belief*) que nos lleva a afirmarlos "es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza, que no de la cogitativa."<sup>44</sup>

La condición humana es entonces bien peregrina; porque de hecho cree en principios sin los cuales su propia existencia sería imposible, pero cuya indagación conduce a la duda, al escepticismo:

la extraña condición humana, que debe actuar y razonar y creer, aunque no es capaz, ni con la más prolija investigación, de contentarse en lo que respecta al fundamento de estas operaciones o de alejar las objeciones que puedan hacerse contra ellas.<sup>45</sup>

El escepticismo, entonces, se contrapesa con el *naturalismo*. Es incuestionable que la duda tiene su utilidad: despierta el sentido crítico, y elimina el dogmatismo y el fanatismo. Y Hume se declara partidario de un escepticismo moderado o académico,<sup>46</sup> que confía en el instinto natural y valora las ciencias en la medida en que concentren sus

<sup>38</sup> *Enquiry*, sec. XII. parte II. p.160 (Irad. p. 234),

<sup>39</sup> loc. cit., (trad. pp. 233-234. retocada).

<sup>40</sup> loc. cit.

<sup>41</sup> op. cit., p. 158 (trad. p. 231 retocada).

<sup>42</sup> op. cit., pp. 158-159 (trad. p. 232).

<sup>43</sup> *Treatise*, lib. I. parte IV. sec. I. p. 1 83.

<sup>44</sup> loc. cit.

<sup>45</sup> *Enquiry*, sec. XII, parte II, p. 160 (trad. p. 234, retocada).

<sup>46</sup> Así llamado porque dos escolarcas de la Academia. ARCESILAO (315-241 a.C.) y CARNÉADES (214-129), asumieron una actitud escéptica.

investigaciones en aquellos temas susceptibles de ser verdaderamente conocidos y que estén al servicio de la vida humana. Así se entienden las palabras con que Hume cierra su *Investigación sobre el entendimiento humano*.

Quando recorremos las bibliotecas, persuadidos de estos principios, ¡qué devastación deberíamos hacer! Si tomamos en nuestra mano un volumen, de teología o de metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos y cosas existentes?* No. Pues entonces arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofística e ilusión.<sup>47</sup>

Los únicos campos de conocimiento legítimo son las matemáticas las ciencias de la naturaleza. Fuera de estos límites, no puede hacer el entendimiento humano otra cosa, sino perderse en falacias y engaños.

---

<sup>47</sup> *Enquiry*, Sec. XII, parte III, p. 165 (trad. p. 240, retocada).



## SECCIÓN II. EL EMPIRISMO ACTUAL

### 1. *Positivismo y empirismo en la filosofía actual*

En efecto, puede preguntarse si con las críticas de Hume gran parte de la filosofía no parece haberse derrumbado. ¿No será que los temas de la filosofía, y ante todo los temas de la metafísica -el fundamento de los entes. Dios, el alma, etc.-, están más allá del alcance del conocimiento humano? ¿No es prueba de ello lo que ha pasado con los conceptos de causa y de substancia? ¿No es contraprueba la circunstancia de que los filósofos no se hayan puesto jamás de acuerdo y no se haya logrado ninguna respuesta satisfactoria a sus preguntas? Cuando San Agustín emprendía el análisis del tiempo observaba, respecto de éste, que "si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo, pero si quiero explicarlo a quien me lo pregunte, no lo sé para explicarlo" (cf. Cap. III, § 8). Y bien podemos preguntarnos si no es ésta una característica de la mayor parte de las cuestiones metafísicas, si no de todas.- En el campo de las ciencias, en cambio, parece que las cosas se presentan de manera muy diferente. Aquí no se le ocurriría a nadie ocuparse de algo que se sabe cuando no se pregunta por ello, y que cuando se lo pregunta no se lo sabe. En la ciencia hay respuestas seguras y aceptadas, y, en principio al menos, hay respuesta para toda pregunta que se haga, porque se sabe bien qué es aquello por lo que se pregunta. Entonces, en resumen, ¿no sería conveniente abandonar la filosofía y limitarse al saber que proporcionan las ciencias?

Hay filósofos que piensan, precisamente, que la empresa de la filosofía, y sobre todo la de la metafísica, es empresa inútil, y que es preciso dejarla definitivamente de lado para consagrar el esfuerzo del entendimiento humano a las ciencias, únicas capaces de proporcionar un saber efectivamente válido. Estos filósofos son los *positivistas*. Y si bien el término "positivismo" lo puso en circulación, a mediados del siglo pasado, **Auguste Comte** (1798-1857), se lo puede aplicar a Hume, así como a buena parte de la filosofía cultivada actualmente en los países anglosajones.

Sin entrar en detalles -pues se trata de corrientes y pensadores a veces muy heterogéneos-, y de manera exclusivamente terminológica, convendremos en llamar "*empirismo actual*" a todo un vasto conjunto de filósofos, dominante en Gran Bretaña, los Estados Unidos y los países nórdicos, y con representantes de importancia en otras partes, que tiene como característica común, dentro de la diversidad de sus puntos de vista, su interés por el tema del lenguaje. De modo que no es aventurado catalogar todo este movimiento diciendo que se trata, en esencia, de una filosofía del lenguaje, y, más concretamente, que su método es el *análisis*; el análisis de lenguaje se convierte así en la función esencial, o aun la única, de la filosofía. Ahora bien, hay a su vez dos enfoques principales de este tema y este método, que permiten trazar una distinción entre el empirismo lógico, de una parte, y la filosofía propiamente analítica, o lingüística, por la otra.

El *empirismo lógico* surgió hacia la tercer década del presente siglo, como consecuencia de la aparición del *Tratado lógico-filosófico* (1921) de **Ludwig Wittgenstein**. Tres años después, de un grupo de filósofos dirigido por **Moritz Schlick** (1882-1936), puesto a estudiar y comentar aquella obra, nació el llamado "círculo de Viena", por reunirse en esta ciudad, círculo que constituye el comienzo del empirismo lógico, también llamado positivismo lógico. Entre sus representantes se cuentan, además de Schlick, **Rudolf Carnap** (1891-1970) y **Hans Reichenbach** (1891-1953). El movimiento puede caracterizarse de la siguiente manera: a) En su análisis del lenguaje, estos filósofos tienden a postergar el lenguaje corriente u ordinario (es decir, lenguajes como el español, el inglés, el francés, etc.) en beneficio de los lenguajes artificiales, vale decir, los de las

ciencias formalizadas (como las matemáticas, la lógica matemática, etc.); con otras palabras, ven en los lenguajes formalizados el modelo al que intentan aproximarse, de modo que, en última instancia, se trataría de reconstruir las formulaciones del lenguaje ordinario (llenas de equívocos, falacias, etc.) en un lenguaje artificial exacto, b) Conceden gran importancia a la moderna lógica matemática. Si el análisis de Hume era psicológico, según se dijo (cf. Sec. I, §1), para estos filósofos se trata de un análisis *tónico* del lenguaje, donde la lógica matemática se utiliza constantemente. De ahí el adjetivo "lógico" que se agrega a "empirismo" o "positivismo" para caracterizar esta escuela, c) Rechazan decididamente la metafísica -y de allí que se los llame "positivistas". La filosofía no puede decir nada acerca de la realidad, porque esta tarea compete sólo a las ciencias; la tarea de aquélla, entonces, no puede consistir en otra cosa sino en el análisis del lenguaje, principalmente del lenguaje científico. Pero como las ciencias (excluyendo matemáticas y lógica) se refieren a la experiencia, el único conocimiento legítimo es el empírico- de ahí la denominación de "empirismo", d) Por último, estos filósofos sostienen la teoría de la verificación como sentido de las proposiciones o palabras.

*La filosofía analítica* está representada por filósofos como **George Edward Moore** (1873-1958), **Wittgenstein** en sus *Investigaciones filosóficas*, **John Wisdom** (n. 1904). a) Estos filósofos no dan excesiva importancia a los lenguajes formalizados, sino que consideran que éstos suelen simplificar las cosas de tal manera que se elimina gran parte de la riqueza y pluralidad de matices propios del lenguaje ordinario: sostienen pues, en general, que los empiristas lógicos se hacen una idea excesivamente simplificada del lenguaje y de sus funciones, b) Sus análisis, por lo tanto, se dirigen sobre todo al lenguaje ordinario, del cual se valen, aunque tratando de darle mayor precisión, c) Si bien básicamente empiristas, terminan por reconocer la posibilidad de la metafísica, d) Les interesa principalmente -no el problema de la verificación, sino- la noción de "uso" de una palabra o de una sentencia.

Por razones de espacio, nos limitaremos casi exclusivamente al empirismo lógico.

## 2. El lenguaje

El lenguaje puede definirse como un sistema de signos. Signo es todo aquello que representa o está en lugar de algo -de tal manera que el signo siempre refiere a otra cosa, a lo que el signo significa; cuando se dice "el árbol está seco", no se pone la atención sobre el signo "árbol" (la palabra), sino sobre el objeto a que se refiere, la cosa "árbol". Los signos pueden ser naturales, cuando la referencia a los objetos no ha sido establecida por el hombre -como ocurre con el humo respecto del fuego-, o bien artificiales, creados por el hombre, con a la flecha indicadora de la dirección del tránsito, o bien una palabra o frase. Resulta claro que el lenguaje más importante es el que está constituido por palabras, y a él nos referiremos exclusivamente en lo que sigue.

En el signo se diferencian tres dimensiones o aspectos: mantiene relaciones con otros signos, con los objetos, y con los sujetos que lo emplean. Por ello se distinguen tres disciplinas dentro de la *semiótica* o ciencia general de los signos- sintaxis, semántica y pragmática. La *sintaxis* se ocupa del estudio de las relaciones de los signos entre sí; por ejemplo, la gramática enseña que los adjetivos deben concordar en género y número con los sustantivos que acompañen, y la aritmética enseña que el primer número de derecha a izquierda señala las unidades, el segundo las decenas, etc. Lo que luego se diga sobre lógica (§ 3) puede servir también como ejemplo de sintaxis. La *semántica* estudia la relación de los signos con los objetos a que se refieren -un problema de este tipo lo plantean las palabras ambiguas, como "vela", que se refiere a cosas tan diversas como la bujía, la parte del barco y el estado de vigilia. La teoría empirista de la verificación (cf. § 4)

se refiere a una cuestión semántica. La *pragmática* se ocupa de las relaciones entre los signos y quienes los emplean; por ejemplo, para determinar sus usos.

En efecto, el lenguaje tiene varias *funciones* fundamentales, a) En primer lugar, la función *informativa*, que consiste en transmitir conocimientos, como cuando se dice "Venus es un planeta", b) La función *expresiva* consiste en transmitir estados de ánimo, sentimientos. La poesía, especialmente la lírica, representa esta función, pero también el simple "¡oh!" cotidiano, c) La función *imperativa* (también llamada "directiva") consiste en transmitir órdenes; por ejemplo: "¡Vete!" d) la función *ceremonial* tiene por finalidad facilitar el trato con los demás, al encontrarnos con alguien, al separarnos, etc. Así decimos: "¡Buenos días!", sin que propiamente se piense en desear que pase bien el día aquél a quien nos dirigimos, e) Cabe hablar, por último, de un uso *mágico* del lenguaje, que consiste en atribuir poder sobrenatural a las palabras, como en las oraciones religiosas, o en el conocido "abracadabra".

### 3. *Lógica matemática*

El lenguaje informativo está constituido por proposiciones o sentencias, vale decir, por estructuras de signos que tienen la propiedad de ser verdaderas o falsas. Ahora bien, las proposiciones o sentencias se dividen en dos tipos: proposiciones *fácticas* (esto es, referentes a hechos) o empíricas, como v. gr., "la mesa es verde", y proposiciones *analíticas*, que son tautologías<sup>1</sup> (es decir, expresiones en las cuales el predicado dice lo mismo que el sujeto, o, en otros términos, que no pueden ser falsas), como "el triángulo es una figura de tres ángulos". Estas proposiciones analíticas no dan ningún conocimiento nuevo, y su verdad no depende de los hechos, sino solamente de principios lógicos. Todas las proposiciones de la lógica y de la matemática son, según lo; empiristas lógicos (y gran cantidad de lógicos modernos), proposiciones analíticas, y, por ende, tautológicas. Las proposiciones fácticas se fundan en la experiencia, en las sensaciones. Si las leyes de la lógica son independientes de la experiencia, es decir, *a priori*, ello es así porque no son más que tautologías; la lógica, en rigor, no se refiere más que a la forma cómo funciona el lenguaje, o, dicho de otra manera, no es más que el conjunto de reglas sintácticas de un determinado lenguaje. Esto se comprenderá mejor en lo que sigue.

Por otro lado, las proposiciones se dividen en *simples* o *atómicas* -como "Juan es un campesino", o bien "María viene de París"-, y en *complejas* o *moleculares* -por ejemplo, "Juan es un campesino y María viene de París"-; las segundas, pues, contienen términos que conectan a las proposiciones simples que las constituyen, y son siempre reductibles, en definitiva, a proposiciones atómicas. Los términos que enlazan unas proposiciones con otras se llaman *conectivas*. La verdad de la proposición molecular resultante puede determinarse en función de la verdad de sus componentes. Si consideramos como molecular la negación de una atómica, tendremos que, si la proposición "Juan es un campesino" es verdadera, su negación, "Juan no es un campesino", o, dicho con más rigor, "No es el caso que Juan es un campesino", resultará falsa, e inversamente. Simbolizando esta proposición mediante "p", y la *negación* mediante "-", se podrá construir la siguiente *tabla de verdad* de esta conectiva:

P	-P
V	F
F	V

<sup>1</sup> La diferencia entre lo analítico y lo sintético, tal como la entienden los empiristas y buena parte de los lógicos actuales, no coincide con la que establece Kant: cf. Cap. X, § 7.

En la columna de la izquierda se han considerado todos los casos posibles, porque la proposición no puede ser sino verdadera (V) o falsa (F); a la derecha, se señalan los correspondientes valores de "-p", es decir, de la negación, de modo que si "p" es verdadera, "-p" tendrá que ser falsa, y si "p" es falsa, "-p" tendrá que ser verdadera. La tabla representa a la vez la definición de la conectiva.

Otra conectiva es la *conjunción*, es decir, en español, la "y", que se simboliza con un punto: "." Aquí sólo puede haber verdad de la proposición molecular en el caso de que las dos (o más) proposiciones atómicas sean verdaderas; en todos los demás casos, aquélla será falsa. Considerando todas las combinaciones posibles de los valores de "p" ("Juan es un campesino") y de "q" (que aquí simbolizará a "María viene de París"), se tendrá la siguiente tabla de verdad de la conjunción:

p	q	p · q
V	V	V
F	V	F
V	F	F
F	F	F

La conectiva "o" tiene en español dos sentidos diferentes. Cuando se dice: "voy al cine o me quedo en casa", es obvio que una cosa excluye a la otra; pero, en cambio, al decir: "compraré un reloj barato o pagadero en cien cuotas", las dos son compatibles. Por tanto se distingue la *disyunción inclusiva* -o lo uno, o lo otro, o los dos- de la *disyunción exclusiva* -o lo uno o lo otro, pero no los dos. La disyunción inclusiva se simboliza con "v", y su tabla de verdad es la siguiente:

p	q	p ∨ q
V	V	V
F	V	V
V	F	V
F	F	F

En cuanto a la disyunción exclusiva, simbolizada por "w", su tabla de verdad es:

p	Q	p <sup>w</sup> q
V	V	F
F	V	V
V	F	V
F	F	F

Otra conectiva es el condicional, que se representa con una herradura "⊃". Así, p ⊃ q, lo cual se lee "si p, entonces q", esto es, "si p es verdadera, entonces también q es verdadera". Por ejemplo, "si llueve, la calle se moja". La tabla de verdad del condicional es la siguiente:

p	q	$p \supset q$
V	V	V
F	V	V
V	F	F
F	F	V

Se observará que sólo en el tercer caso el condicional es falso, esto es, cuando el antecedente es verdadero y el consecuente falso, pues lo *único* que contradice al condicional es que, dada la condición, no se cumpla la consecuencia (en el ejemplo, sería el caso de "llueve, la calle no se moja"). Si el antecedente es falso, la proposición compleja será verdadera ("si no llueve, la calle se moja", porque ello puede ocurrir por la acción del camión de regado), porque lo único que se afirma es que *si* la condición es verdadera, también lo será la consecuencia. Si antecedente y consecuente son falsos, ello tampoco contradice el condicional ("si no llueve, la calle no se moja").

La lógica, entonces, mediante estos mecanismos (y muchos otros que aquí no pueden indicarse), permite establecer la verdad de las proposiciones complejas conociendo la de las simples. Pero la verdad de las proposiciones atómicas -como, por ejemplo, la verdad o falsedad de "Juan es un campesino"-, no puede determinarse por medios lógicos, sino que sólo puede resolverse mediante la observación empírica.

#### 4. La teoría de la verificación

Las proposiciones atómicas que enuncian algo acerca de hechos, acerca de la realidad, se las denomina *proposiciones protocolares* -así llamadas porque constituyen como el protocolo, las actas o documentos en que se registran los hechos, conformando una especie de inventario de la realidad. Un enunciado protocolar "contiene regularmente los siguientes datos: coordenadas temporales y espaciales, circunstancias y descripción del fenómeno. En la práctica se incluye, además, el nombre del observador. Un sencillo ejemplo de enunciado protocolar es la ficha médica que hace una enfermera de la temperatura de un paciente. Esta ficha puede tener la forma siguiente: cama núm. 47 (coordenadas espaciales), 3-5-1953, a las 17 horas 15 minutos (coordenadas temporales), en la boca (circunstancias), temperatura: 38,7° (acontecimiento)."<sup>2</sup> Las proposiciones protocolares, pues, son las que nos dan contacto con la realidad. Luego, valiéndose de la lógica, se podrá hacer enunciados complejos; pero en última instancia su verdad dependerá siempre, como es obvio, de la verdad de las proposiciones primitivas, que son proposiciones empíricas.

En este sentido, constituye una pieza central del pensamiento de los empiristas lógicos el *principio de verificabilidad*. Según este principio, las proposiciones sólo tienen sentido si son verificables, y que una proposición es verificable significa que esa proposición puede ser comprobada mediante los sentidos- de modo tal, además, que esa comprobación la pueda realizar, no un solo observador, sino también cualquier otro (exigencia de intersubjetividad). Uno de los filósofos ingleses de esta dirección, **A. J. Ayer** (n. 1910), dice en su libro *Lenguaje, verdad y lógica* (considerado algo así como el "manifiesto" del empirismo lógico):

<sup>2</sup> I. M. BOCHENSKI, *Los métodos actuales de pensamiento*, trad. esp.. Madrid, Rialp, l 962, pp. 196-197.

Decimos que una sentencia [proposición] tiene sentido tácticamente para cualquier persona, si, y sólo si, esa persona sabe cómo verificar la proposición que intenta expresar; es decir, si sabe qué observaciones le llevarían, bajo ciertas condiciones, a aceptar la proposición como verdadera, o a rechazarla como falsa.<sup>3</sup>

Suelen distinguirse dos tipos de verificación: la *verificación técnica*, o real, que consiste en la efectiva posibilidad de llevar a cabo la observación (como, por ejemplo, la proposición "el fuego quema", es posible verificarla porque podemos sencillamente meter el dedo en el fuego), y la *verificación "en principio"*, o potencial, que significa que no tenemos las posibilidad técnica de efectuarla, pero que, de todas maneras, sabemos qué operaciones empíricas tendríamos que realizar para llevarla a cabo; por ejemplo, si decimos: "en el centro de Saturno hay un ratón comiendo queso", esta proposición no se la puede verificar técnicamente, porque hasta el momento no se poseen recursos para ello, pero es verificable "en principio" porque se sabe qué operaciones tendrían que hacerse para verificarla (ir en cohete a Saturno, descender allí, hacer una excavación hasta el centro del planeta, etc.).

Así pueden decir los empiristas que "el sentido de una proposición reside en el método de su verificación"; esto es, que una proposición tendrá sentido cuando se sea capaz de decir qué operaciones empíricas hay que hacer para comprobarla. Debe observarse bien que "sentido" no significa "verdad": una proposición con sentido tanto puede ser verdadera cuanto falsa. En efecto, la proposición: "el whisky se fabrica mezclando hierro con talco", si bien es falsa, tiene sentido, porque sé cómo verificarla, a saber, no tengo más que hacer la mezcla del caso para comprobar que lo resultante no es whisky; mediante los sentidos verificamos que la proposición es falsa o la falsificamos.

## 5. Crítica de la metafísica

Pero si bien los empiristas admiten el "sentido" de una proposición tan extravagante como la que se acaba de mencionar, asumen una actitud muy diferente *respecto de las proposiciones metafísicas*. En tanto que el empirismo clásico (Hume) había sostenido que de las afirmaciones de la metafísica no puede determinarse ni su verdad ni su falsedad, porque sobrepasan los límites de la experiencia, los empiristas lógicos van más lejos aun, pues sostienen que no son propiamente ni verdaderas ni falsas, sino absolutamente *carentes de sentido*.

R. Carnap intenta mostrar, en efecto, que las proposiciones de la metafísica no son más que series de palabras que no constituyen verdaderas proposiciones, sino *pseudoproposiciones*. Como toda lengua comprende un vocabulario (o sea un conjunto de palabras dotadas de sentido) y una sintaxis (conjunto de reglas que indican cómo deben construirse las proposiciones según las diferentes especies de palabras), habrá dos tipos de pseudoproposiciones: las que contienen palabras carentes de sentido, y las que, si bien constan de palabras con sentido, las enlazan de manera contraria a lo que exige la sintaxis lógica.

Un ejemplo del primer caso lo encontramos en proposiciones como "el principio del ser es el espíritu". Limitándonos al término "principio", afirma Carnap que se trata aquí de una palabra sin sentido o pseudoconcepto, porque no hay manera de saber empíricamente cuándo algo es "principio" en la forma en que se lo usa en el ejemplo, porque no hay modo de establecer, mediante la observación sensible, en qué condiciones empíricas es verdadera o falsa una proposición de la forma "x es el principio del ser". Originariamente, en el lenguaje corriente, la palabra "principio" (*arjé*, cf. Cap. II, § 3) tenía

<sup>3</sup> *Language, Truth and Logic* (New York, Dover, s.a.). p. 35.

sentido, porque significaba lo anterior en el orden temporal, cosa que puede determinarse empíricamente; pero como no es esto lo que los metafísicos quieren decir, sino que aluden a una "prioridad metafísica" para la cual no puede señalarse ningún criterio empírico (puesto que la metafísica se ocupa de lo trans-empírico), la significación primitiva de la palabra ha desaparecido en el lenguaje metafísico, sin ser reemplazada por ninguna otra, y el término se ha convertido en mera palabra hueca.

Ejemplo del segundo caso sería una proposición en que se dijese algo de la nada, v. gr., "la nada es más originaria que la negación". El error consiste en emplear "nada" como si fuera un sustantivo, cosa que la sintaxis gramatical permite, pero que no autoriza en modo alguno la sintaxis lógica, que determina con precisión qué palabras pueden lógicamente desempeñar función de sustantivos (las que se refieren a cuerpos, números, instituciones, etc.); en otros términos, "nada" no es nada más que un adverbio de negación; no un sustantivo, sino (lógicamente considerado) una conectiva, y nuestro ejemplo es tan absurdo como decir "César es un 'y'".

Casi todos los problemas de la filosofía son, para los empiristas, falsos problemas, que reposan sólo en que ignoramos propiamente cuál es la estructura lógica de nuestro lenguaje. Por ejemplo; cuando se pregunta acerca de la nada, como hacen Heidegger o Sartre, no sabemos en realidad de qué estamos hablando, porque estamos infringiendo la sintaxis lógica de nuestro lenguaje. La filosofía fue, tradicionalmente, una *teoría* que pretendía decir algo acerca de la realidad, acerca de las cosas. Según los empiristas, sólo las ciencias pueden hablar de la realidad, y la filosofía no es ya teoría, sino más bien una *praxis*, una actividad, un método -el análisis lógico del lenguaje, una actividad aclaratoria.

## 6. *Apunte crítico*

Los empiristas, que pretendieron eliminar la metafísica, han tropezado con serias dificultades al tratar de ponerse en claro acerca del significado de la verificación - dificultades que son de índole ontológica. En un principio la noción de verificación que emplearon fue muy estrecha: sólo otorgaban sentido a una proposición cuando de hecho se la verifica. Pero entonces había que afirmar que todas las proposiciones falsas carecían de sentido, puesto que, por ser falsas, no pueden verificarse. Ni tampoco tendrían sentido las proposiciones referentes al futuro, como "el sol saldrá mañana". Pero ocurre que gran parte de las proposiciones científicas son de este tipo, porque las leyes, v. gr., representan afirmaciones, no sólo sobre hechos pasados y presentes, sino también futuros; cuando se dice que "el calor dilata los cuerpos", se quiere decir que esto es verdad hoy y también mañana. Este género de dificultades obligó a los empiristas a introducir modificaciones en su criterio fundamental, y dio lugar también a posiciones divergentes dentro de la historia de la propia escuela. Uno de esos cambios fue el que introdujo la distinción entre verificación real y verificación en principio (cf. § 14); pero ello no fue suficiente, y más tarde hubo que diferenciar entre verificación en sentido fuerte y verificación en sentido débil: una proposición es verificable en sentido fuerte, si su verdad puede ser establecida en la experiencia fuera de duda; lo es en sentido débil, cuando puede determinarse un cierto grado de probabilidad. Etc., etc.

Han sido filósofos empiristas como **G. J. Warnock** (n. 1923) los que han señalado que los partidarios del principio de verificabilidad parten de una idea demasiado estrecha del lenguaje y de sus funciones. A ello va unida la estrechez con que emplean la palabra "sentido", limitándola a las proposiciones verificables; limitación apriorística en el peor sentido. Porque de hecho el término "sentido" posee un significado mucho más amplio; hay infinidad de afirmaciones absolutamente imposibles de verificar y sin las cuales, sin

embargo, la vida humana sería inconcebible -la vida humana, que es la instauradora de sentido. Sócrates declara en el *Fedón*<sup>4</sup> que está dispuesto a morir, más aun, que está contento de morir, porque la muerte es un bien para el hombre, al permitir que el alma se libere del cuerpo. Ahora bien, es evidente que nada de esto es verificable (¿y cómo se haría además, en todo caso, para verificar que en efecto el estado de ánimo de Sócrates era de alegría?). Pero es todavía más importante darse cuenta de que ello constituyó el sentido de la existencia de Sócrates, lo que él representó como hombre. O bien piénsese en las guerras religiosas. Nadie sostendrá que es verificable que Jesús fue el Mesías o no lo fue, o que Mahoma fuera el profeta o no. Y no obstante, estas proposiciones no verificables tuvieron y tienen sentido, mucho más quizá que cualquier proposición científica; tanto, que por ellas millones de personas se han hecho matar. Son proposiciones de este tipo las que orientan toda vida humana, las épocas históricas, las grandes culturas.- Los empiristas pueden alegar que no se trata en casos como éstos de conocimiento, que lo que falta allí es sentido cognitivo; que se trata tan sólo de efusiones del sentimiento, que allí está en juego tan sólo el aspecto emotivo del hombre. Pero, en primer lugar, eso sería lo primordialmente discutible -que afirmaciones como las de Sócrates no sean "conocimientos". Y en segundo lugar, habría que anotar que toda una gran corriente de la filosofía (San Agustín, Pascal, M. Scheler, Heidegger, de muy distintas maneras) entiende que los sentimientos o los estados de ánimo representan un cierto modo de "conocimiento", de "acceso a las cosas", o de modos cómo nos insertamos en la realidad (cf. Cap. XIV, § 11).- Una persona nada sospechosa de simpatías metafísicas escribe: "Una gran cantidad de eminentes filósofos contemporáneos se une a los críticos del positivismo lógico al apreciar que la formulación de un criterio general de distinción entre sentido y sinsentido es empresa desesperada, o que, en todo caso, la línea de demarcación no puede trazarse en términos de la noción de verificación empírica."<sup>5</sup>

También es muy discutible la idea, primordialmente instrumentalista, que los empiristas lógicos se hacen del lenguaje. Porque piensan (aunque sea tácitamente) que hay, de un lado, un mundo de cosas ya constituidas e independientes del hombre, por el otro los hombres, y en tercer lugar el conocimiento como relación entre ambos órdenes; y que luego el hombre, de manera convencional, establece el lenguaje, que no resulta ser entonces nada más que un puente con ayuda del cual los hombres se comunican entre sí. Pero prescindiendo de que, como es fácil comprenderlo, este planteo es metafísico, la cuestión está en saber si el lenguaje es un instrumento que el hombre hace, o si, más bien, *el hombre es algo "hecho" por el lenguaje* (cf. Cap. XIV, § 15). Quizás lo más importante del empirismo contemporáneo resida en su convicción acerca de la íntima vinculación entre filosofía y lenguaje; pero en este terreno seguramente los mayores hallazgos se encuentran en Wittgenstein y en los analistas ingleses -que prácticamente hemos sorteado.

Se acaba de apuntar que la teoría instrumentalista del lenguaje se apoya en un planteo metafísico. Esto solo ya pone en crisis toda su "refutación de la metafísica". Los mismos filósofos analistas (**J. Wisdom**; **F. Waismann**, 1896 - 1959) han terminado por reconocer que la metafísica puede ofrecer una cierta penetración (*insight*) en las cosas y dirigir la atención hacia hechos comúnmente pasados por alto.<sup>6</sup> Y es que la crítica a la metafísica ha ido frecuentemente acompañada -y apoyada- por una profunda ignorancia de la historia de la filosofía y del sentido de sus tesis -con lo cual ocurre que muchas veces estos filósofos luchan con fantasmas. La metafísica, según se verá (Cap. XIV, §

<sup>4</sup> *Fedón*, 62 c - 67 b.

<sup>5</sup> A. PAP, en P. EDWARDS - A. PAP, *A Modern Introduction to Philosophy*, New York, The Free Press, 1966, p. 679.

<sup>6</sup> op. cit., p. 760.



20), no es "teoría", pero tampoco "praxis", sino *el* acontecimiento esencial en la existencia humana sin el cual no hay hombre, ni, por tanto, conocimiento alguno. El empirismo es ya de por sí mismo una toma de posición metafísica; porque la experiencia no es nada obvio de por sí -como Hume creyó, y sobre sus huellas todos los empiristas-, sino una construcción, algo que ya no es empírico, o, en otros términos, que supone factores que no son empíricos. Es justamente esto lo que se encargará de mostrar Kant.

## SECCIÓN III. LA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN

### A. EL TRACTATUS

Ludwig Wittgenstein nació en Viena en 1889. Después de estudiar ingeniería en Berlín, pasó a perfeccionarse en Manchester (1908); pero sus intereses intelectuales se centraron pronto en los fundamentos de las matemáticas y en la lógica moderna (los famosos *Principia Mathematica*, obra fundamental de la lógica matemática, de Russell y Whitehead, habían aparecido en 1910-13), y marchó a estudiar con Russell en Cambridge, donde fue nombrado profesor en 1939. Allí falleció en 1953. Si bien enseñó en inglés, escribió sus obras en alemán. Es bastante usual catalogarlo como miembro del "círculo de Viena"; pero en verdad, a pesar de la influencia que ejerció sobre ese grupo y de su estrecho contacto con los miembros de dicha escuela, no es posible considerarlo como "empirista lógico"; más bien cabe ver en él un "racionalista", pues su proceder, lejos de apoyarse en la experiencia, es rigurosamente apriorístico (especialmente en el *Tractatus*).

En el desarrollo de su pensamiento se distinguen dos momentos. El primero corresponde a *Logisch-Philosophische Abhandlung*, de 1921, única obra publicada en vida, más conocida por el título de su traducción al inglés, *Tractatus Lógico-Philosophicus*, 1922. La segunda etapa está representada principalmente por las *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones filosóficas)* aparecidas, como obra postuma, en 1953.

#### 1. El Tractatus

Esta obra está escrita en un estilo oracular y dogmático, elíptico, lapidario y críptico. Su contenido es con frecuencia caprichoso; por ejemplo se afirma sin más que "La lógica llena el mundo" (5.61).<sup>1</sup> Pese a llamarse "lógico", las afirmaciones del *Tratado* se suceden sin nexos que las fundamenten. El conjunto de la obra está articulado en torno a siete temas, señalados por números seguidos de un punto y un nuevo dígito (o varios), que, a modo de decimales, quieren señalar la mayor o menor importancia de los subtemas (la menor cantidad de cifras estaría en relación directa con su principalidad). Con tal procedimiento Wittgenstein ha pretendido mayor claridad, pero a muchos lectores se ofrece como fuente de confusión.<sup>2</sup> A partir de la tercera edición inglesa (1947), se agregó a la obra un índice de materias elaborado por el profesor norteamericano Max Black -índice que en cierto sentido corrobora la poca claridad del sistema elegido por Wittgenstein.- A éste se lo considera muchas veces, sobre todo dentro del ámbito anglosajón, como gran filósofo, o aun como el mayor del siglo XX; mas si se prescinde de lo que en tal apreciación pueda haber de interés de escuela y de admiración y adhesión personal, parece que se trata de un juicio muy exagerado que ha prescindido del conocimiento y estudio de algunas de las principales figuras de la filosofía de la época: Bergson, Whitehead, Husserl, Scheler, Heidegger. Su importancia reside, en todo caso, en sus aportaciones a cierta filosofía del lenguaje y a la lógica llamada "moderna" -que en el fondo es sólo una vertiente de las matemáticas (y por eso se la llama a veces "lógica

<sup>1</sup> Como si en el mundo no tuvieran lugar también lo trágico, lo absurdo o lo ridículo.

<sup>2</sup> Cf. M. BLACK, *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'* (Cambridge, University Press, 1964), p. 2; J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy* (Hardmonsworth, Pelican, 1972), pp. 351-2.

matemática"), del puro cálculo o computación- no de la "lógica" como pensar reflexivo, según se verá en Hegel, por ej. (cf. Cap. XI).

## 2. La metafísica. Los hechos atómicos

El *Tractatus* parte de una serie de afirmaciones a modo de staccatos en las que se ha querido ver una metafísica: "El mundo es todo lo que es del caso" (1), "El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas" (1.1), "El mundo está determinado por los hechos y porque ello son *todos* los hechos" (1.11), "Pues la totalidad de los hechos determina qué es del caso y también qué no es del caso" (1.12).

En estas contundentes fórmulas Wittgenstein sostiene que el mundo en su totalidad no es sino el conjunto de todo "lo que es del caso" -oscura frase que el curso ulterior del *Tractatus* permite inferir que se trata del mundo empírico, que engloba todos los hechos, todo lo que se da y sólo ello, totalidad que determina "lo que es del caso" y lo que no lo es.- Desde este punto de vista, el enfoque de Wittgenstein parece rigurosamente empirista. Conviene observar, sin embargo, que por lo pronto no se da justificación ninguna de lo sen'ado, sino que se trata de afirmaciones hechas de modo dogmático, o aun ingenuo; y por otro lado, que lo que se afirma como real (*sit venia verbo*) no son las cosas, sino los *hechos*, de modo que se trata de una concepción *factualista*.<sup>3</sup>

Los "hechos" (*Tatsachen*) de los cuales el mundo se "compone" o en los que se divide (1.2), están constituidos por los *Sachverhalten*<sup>4</sup> o "hechos atómicos" por los cuales hay que entender los hechos más simples de todos, independientes de todos los demás, desconectados de ellos; son indescomponibles e incapaces de ser reducidos a otros hechos, i.e. "no analizables como función de otros hechos".<sup>5</sup> Simplemente constituyen "sólo un enlace de objetos" (2.01), cosas o entidades. Por consiguiente, a pesar de su simplicidad, ello no impide que los hechos atómicos sean complejos, pues están compuestos de objetos, los cuales ya no son independientes sino siempre forman parte de un *Sachverhalt*.

No deja de ser curioso que este pensador -a quien se considera comúnmente como "empirista", por más "lógico" que se lo adjective- no dé ejemplos de hechos atómicos "o explique en qué clase de hechos pensaba".<sup>6</sup> Al respecto los comentaristas se limitan a señalar esta circunstancia, o no nos brindan sino conjeturas o bien eluden la cuestión con pseudoejemplos más o menos triviales.

## 3. El lenguaje ideal. La verdad

De todos modos, el interés central de Wittgenstein -tanto en el *Tractatus* cuanto en las *Investigaciones filosóficas*- está dirigido al tema del lenguaje y a su relación con la realidad. En el *Tractatus* le preocupa la búsqueda de un lenguaje ideal, perfecto, como el

<sup>3</sup> WITTGENSTEIN dice: "todo lo que es del caso"; pero "*todo*", ¿es un hecho?

<sup>4</sup> La expresión "*Sachverhalt*" es de difícil y discutible traducción. Al llevarse a cabo la versión inglesa del *Tractatus*, Wittgenstein convino con el traductor inglés C. K. Ogden en emplear el concepto de "hecho atómico", tomado de RUSSELL.

<sup>5</sup> M. BLACK, *op. cit.* p. 9.

<sup>6</sup> W. KNEALE and M. KNEALE, *The Development of Logic* (Oxford, University Press, 1968), p. 632. Cf. también G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (New York, Harper, 1963), pp. 28 y 29; A KENNY, *Wittgenstein* (Harmondsworth, Penguin, 1983), pp. 74, 85 s.; E. STENIUS en *Hist. Wörterbuch d. Phil.*, Bd. I, Sp. 605. s.v. "Atomismus, logischer"

que cree entrever en la lógica matemática (Cf. Sección II, § I 3) -que se contrapondría al lenguaje corriente,<sup>7</sup> pleno de ambigüedades y de equívocos. Su propósito es mostrar el "esqueleto lógico" del lenguaje común, aunque en éste no hay nada que cambiar y esté "en perfecto orden lógico" (5.5563).<sup>8</sup> Y, no obstante, "el lenguaje disfraza el pensamiento" (4.002).

Las proposiciones mismas son hechos (2.141), consisten en su relación con la realidad, y sólo tienen *sentido* en su relación con ésta, con el mundo, con los *Sachverhalten*. "El sentido de la proposición es su coincidencia (*Übereinstimmung*) y no-coincidencia con las posibilidades de la existencia (*Bestehen*) y no-existencia de los hechos atómicos" (4.2). Por lo tanto, la verdad (y respectivamente, la falsedad) se dará merced a la comparación de la proposición con la realidad (cf. 4.05).

Las proposiciones más simples de todas, las *proposiciones elementales* (*Elementarsätze*), son las que afirman la existencia de un hecho atómico (cf. 4.21), y no consisten más que en nombres: "Es una conexión, un encadenamiento de nombres" (4.22), que se encuentran "en conexión inmediata" (4.421), es decir, sin que encierren constantes lógicas.

Pues bien, la condición de posibilidad de la verdad estriba en que la proposición es un cuadro o pintura (*Bild*) de la realidad.

Sólo de este modo la proposición puede ser verdadera o falsa: en cuanto ésta es un cuadro (*Bild*) de la realidad (4.06).

Esta *teoría pictórica* o figurativa (*Abbildstheorie*) del lenguaje no pretende ser simple modo de hablar, sino quiere tener sentido literal;<sup>9</sup> y si no lo observamos es porque el lenguaje "se disfraza" (4.002 y 4.011). El cuadro "se extiende hacia la realidad" (2.1511) y así se enlaza con ella; tiene, según Wittgenstein, sentido pictográfico y constituye una especie de mapa de la realidad. La idea se le habría ocurrido a Wittgenstein en ocasión de observar cómo, para hacerse una imagen de un accidente de tránsito, suelen utilizarse replicas en miniatura de automóviles, calles, hombres, etc., mediante las cuales es posible "representarse" el suceso ocurrido. De modo parecido, ello sería el caso de todo lenguaje y de los diversos "lenguajes": los signos que se encuentran en las páginas de una partitura respecto de la composición musical, o bien las huellas del surco de un disco, una fotografía, un mapa, etc.<sup>10</sup> -Pero para poder "representar", el cuadro ha de tener algo en común con lo representado (2.1 8), a lo cual llama Wittgenstein *forma lógica* (2.161).

Resulta pues que el lenguaje es el gran espejo en el cual se refleja la realidad, y que "*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo" (5.6); por tanto, "Yo soy mi mundo (El microcosmos)" (5.63).

Lo que se acaba de decir parece referirse sólo a las proposiciones elementales. Pero el lenguaje, como es obvio, está constituido también, y principalmente, por proposiciones complejas o moleculares (Wittgenstein dice simplemente *Sätze*, "proposiciones"), las cuales se remontan a las simples; pues "es obvio que en el análisis de las proposiciones [complejas] debemos llegar a proposiciones elementales, que consisten de nombres en inmediato enlace" (4.221). En este punto introduce el *Tractatus*

<sup>7</sup> El lenguaje corriente (*Umgangssprache*) es una parte del organismo [*sic*] humano y no menos complicado que éste" (4.002). Sobre la extremada complicación del lenguaje, no hay dudas; pero que sea una "parte del organismo del hombre", es cosa por lo menos muy dudosa, y Wittgenstein, como respecto de muchas de sus afirmaciones o exabruptos, no se ha dignado explicar el sentido de semejante afirmación.

<sup>8</sup> No se ve bien entonces la necesidad de un lenguaje ideal. Según M. Black (*op. cit.*, p. 6) "La ideografía o lenguaje ideal es para Wittgenstein meramente un instrumento en la búsqueda por la esencia de la representación que está presente en todas las lenguas y todos los simbolismos."-Cf. *ibid.* § 98.

<sup>9</sup> Cf. A. KENNY, pp. 4, 51 ss. Pero hay intérpretes que opinan lo contrario.

<sup>10</sup> Cf. A. KENNY, p. 54.

la teoría de las funciones de verdad, es decir, de las posibles combinaciones de las proposiciones elementales según conectivas.<sup>11</sup>

#### 4. Las proposiciones significativas. La ciencia

En función de lo expresado, es obvio que las proposiciones elementales (y por tanto también las complejas) sólo tendrán *sentido* (o serán *significativas*) gracias a su relación con el mundo: sólo las proposiciones que se refieren a los hechos son proposiciones con sentido (*sinnvoll*). Lo cual equivale a decir que son significativas únicamente las proposiciones de la ciencia natural, a la cual queda confinada la verdad: "La integridad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural íntegra (o la integridad de las ciencias naturales)" (4.1 1). (De las ciencias "sociales" o del espíritu, ni una palabra). Y como, según se ha dicho (§ 3), los hechos atómicos son totalmente independientes los unos de los otros, se infiere que no hay en el mundo necesidad ninguna, sino la contingencia más total: "fuera de la lógica todo es accidente (*Zufall*)" (6.3). Por ende, es imposible discernir leyes que gobiernen los hechos; sobre las huellas de Hume, afirma Wittgenstein la más absoluta contingencia.

Que el sol saldrá mañana, es una hipótesis; y esto quiere decir- no *sabemos* si saldrá (6.3631 I).

Y Wittgenstein se limita a afirmarlo, sin analizar el fundamento de semejante aserción (falta en que *no* había incurrido Hume), ni precisa tampoco qué entiende por "hipótesis"; se detiene en cambio en hacer comparaciones tan arbitrarias como peregrinas:

La entera concepción moderna del mundo tiene por base la ilusión (*Tciouschung*) según la cual las llamadas leyes naturales serían explicaciones de los fenómenos naturales (6.37 1).

Y a continuación:

Así [la gente] queda junto a las leyes naturales como junto a algo intangible, tal como los antiguos junto a Dios y al destino (6.372).<sup>12</sup>

#### 5. La lógica. Mostrar y decir

Sólo hay necesidad en la *lógica*.

Una necesidad (*Zwang*), según la cual algo debiera ocurrir porque otro algo ha ocurrido, no la hay. Sólo hay necesidad *lógica* (6.37).

Sin embargo, es menester no engañarse. "La lógica no es una doctrina, sino una imagen especular del mundo" (6.13), como si dijéramos, su reflejo. En efecto, según Wittgenstein las proposiciones de la lógica no son proposiciones atómicas (no se refieren

<sup>11</sup> De allí resultan las tablas de verdad (cf. arriba Sec. 11,3) que en 1920 ideó Wittgenstein (e independientemente el lógico norteamericano E. L. Post).

<sup>12</sup> Que esto lo afirme rotundamente un ingeniero, que además fue combatiente en la guerra de 1914-1918, no parece haber sido motivo de reflexión.

a hechos) ni moleculares, y por tanto carecen de sentido. No son sino reglas sintácticas (cf. Sec. II, § 2), reglas relativas al manejo de los signos. Como no son "cuadros" (*Bilder*) de la realidad, no dicen nada, son sólo tautologías. No hacen más que describir "el armazón del mundo, o más bien lo presentan" (6.124), lo "reflejan" en el lenguaje.

No "tratan" de nada. Suponen que los nombres tienen significación y que las proposiciones elementales tienen sentido. Y éste es su enlace con el mundo. Es claro que deben indicar algo sobre el mundo: que ciertos enlaces de símbolos -los que esencialmente tienen un determinado carácter- son tautologías (6.124).

Y si se preguntase por las pruebas e inferencias que los textos de lógica estudian, Wittgenstein señala:

La prueba en la lógica es sólo un medio auxiliar mecánico para el más fácil reconocimiento de la tautología donde ésta es complicada (6.1262).

Las proposiciones de la lógica, entonces, no dicen nada; sólo "dice" la ciencia (natural). Las de la lógica resultan ser proposiciones *sin-sentido* (*sinnlos*), pues son meras tautologías del tipo de "Cuando por ejemplo afirmo que ahora llueve o no llueve, [en realidad] no sé nada" (4.461). Pero que sean sin-sentido no quiere decir que sean *unsinnig* (insensatez) (cf. 4.461 1), pues no implican violación ninguna de las reglas de la sintaxis lógica.<sup>13</sup>

Según se puede observar, Wittgenstein establece una distinción rigurosa entre "mostrar" y "decir": tan sólo la ciencia "dice" (los hechos), en tanto que la lógica "muestra" las normas lógicas de las tautologías, y sus proposiciones son sólo "intentos de decir lo que se *muestra* por medio de las tautologías".<sup>14</sup>

La proposición no puede exponer la forma lógica, se refleja en ella. Lo que se refleja en el lenguaje, él no lo puede exponer. Lo que se expresa en el lenguaje *nosotros* no podemos expresarlo mediante él. La proposición *muestra* la forma lógica. Je la realidad. La muestra (4.121). Lo que *puede* mostrarse no *puede* ser dicho (4.1212).

Repetimos, pues, que las proposiciones de los textos de lógica, y las únicas, "cuya naturaleza se muestra por medio de las tablas de verdad",<sup>15</sup> son tautologías, que no dicen nada porque son verdaderas en cualquier posible situación del mundo. Como se observó más arriba, decir que ahora llueve o no llueve, equivale a no saber nada acerca del estado actual del tiempo.

Para mostrar que las tautologías no hacen sino "mostrar" la forma lógica de sus componentes, Kenny propone el ejemplo siguiente: "Si es domingo, los negocios están cerrados; y efectivamente es domingo; entonces los negocios están cerrados". Y comenta Kenny: "Es perfectamente claro que la tautología no dice nada acerca del mundo de la manera en que lo hacen las tres proposiciones que la constituyen. Pero, diría Wittgenstein, la tautología muestra algo acerca de las propiedades formales del lenguaje. Muestra que 'los negocios están cerrados' resulta de 'Si es domingo, los negocios están cerrados' y de 'Es domingo'.<sup>16</sup>

Sin embargo, ¿no hay aquí contradicción?, ¿no se afirmó que las tautologías nada dicen? Fuera de que, según señala Russell en su "Introducción" al *Tractatus*, Wittgenstein se las arregla para decir muchas cosas acerca de las cuales nada se puede decir (p. 22, libremente traducido), Kenny propone la siguiente respuesta: hay que suponer el

<sup>13</sup> M. BLAK propone sustituir la demasiado "provocativa" expresión "senseless" por "formal" (*op. cit.*, p. 380).

<sup>14</sup> Cf. A. KENNY, *op. cit.*, p. 45

<sup>15</sup> Cf. *loc. cit.*

<sup>16</sup> A. KENNY, *op. cit.*, p. 46

conocimiento de las reglas del uso del inglés (o del español, en nuestro caso) en el empleo de las expresiones entrecomilladas; y si se las conoce, se conoce también "la tercera proposición que resulta de las otras: dos; y por tanto, cuando yo pretendía dar información", no he dado información ninguna.<sup>17</sup> Según se ha dicho (cf. 4.121), en el lenguaje no puede exponerse la forma lógica; éste sólo la refleja.

Como conclusión, sienta Wittgenstein: "lo que *puede* mostrarse, no *puede* decirse" (4.1212): no decir, sino mostrar.

Para que el lenguaje, o la lógica, pudiera "decir"<sup>11</sup> de sí, sería preciso "salir", por así decirlo, "fuera" de la lógica y colocarse en un punto de vista extralógico, ilógico, lo cual es absurdo, dada la concepción de Wittgenstein. "Para poder expresar la forma lógica debiéramos poder ponernos con la proposición fuera de la lógica, es decir fuera del mundo" (4.12).

Por lo que toca a la matemática, ocurre algo semejante a lo que se vio en la lógica. La matemática no es sino "un método de la lógica" (6.234); no consiste toda ella sino en "trabajar con ecuaciones" (6.2341) o igualdades, las que se substituyen por otras equivalentes. En cuanto tautologías, las proposiciones matemáticas son "seudo proposiciones" (*Scheinsätze*) (6.2).

## 6. La filosofía

En lo que se refiere a la filosofía, sus proposiciones no sólo rebasan el campo de los hechos y no tienen respuesta, según sostenía el positivismo; pero tampoco carecen de sentido (*sinnlos*), como las de la matemática y la lógica. Con la filosofía ocurre algo peor: sus proposiciones son *unsinnig*: insensateces, absurdos, disparates, desatinos -pues ni se refieren a hechos, como las de la ciencia, ni son puramente "formales", como las de la lógica o la matemática; en una palabra, no son sino absurdideces. Y así se despacha el *Tractatus*:

La mayor parte de las proposiciones y preguntas que se han escrito sobre cuestiones filosóficas, no son falsas, sino desatinos (*unsinnig*). No podemos por tanto en absoluto contestar cuestiones de esta especie, sino sólo comprobar su insensatez (*Unsinnigkeit*) (4.003).<sup>18</sup>

Ello ocurre porque "la mayor parte de las preguntas y proposiciones de los filósofos estriban en que [los filósofos] no comprenden la lógica de nuestro lenguaje" (id).

Según esto, la filosofía surge por desconocimiento de la lógica (la sintaxis lógica) del lenguaje. En la propia lengua cotidiana ocurre con frecuencia que una misma palabra se emplea con significaciones diversas (cf. 3.323, y arriba, Sección II, § 2); v. gr., podría decirse: "Verde [el señor así apellidado] es verde", lo cual naturalmente es un absurdo. De modo semejante se originan "las confusiones más fundamentales de las cuales está llena la historia entera de la filosofía" (3.324). Otro ejemplo de tales "errores" se lo encontraría en el caso del término, filosóficamente primero, "ser", pues se emplea como cópula, como signo de igualdad y como expresión de existencia (cf. 3.323).<sup>19</sup>

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Esta afirmación (así como la siguiente), es bastante temeraria si se piensa que WITTGENSTEIN ignoraba casi por completo la historia de la filosofía; para comprenderla era preciso un trabajo tan grande como el que se tomó con ella HEGEL; cf. Cap. XI. § 17.

<sup>19</sup> Otro ejemplo lo hemos visto más arriba (Sec. II, § 5): la palabra "nada" empleada como sustantivo, cuando lógicamente sería sólo expresión de la negación.

Por lo tanto, para evitar errores tales, la filosofía tiene "que emplear un lenguaje simbólico (*Zeichensprache*) que los excluya en cuanto no emplee el mismo signo en diferentes símbolos y no empleando del mismo modo signos que significan de diferente manera. Un lenguaje simbólico, pues, que obedezca a la gramática *lógica* -a la sintaxis lógica" (3.325), tal como se hizo más arriba, v. gr., con los símbolos "v" y "w" (cf. Sección II, § 3).

En definitiva, pues, "toda filosofía es [tan sólo] crítica del lenguaje" (4.003 1). Y vuelve a insistir y precisar su concepción de la filosofía en 4.1 I 2:

El propósito (*Zweck*) de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una teoría, sino una actividad (*Tätigkeit*),

cuyo resultado no son "proposiciones filosóficas, sino la actividad de aclarar las proposiciones" (*loc. cit.*), esto es, lograr que los pensamientos o proposiciones, que de otro modo serían turbios, opacos y confusos, se vuelvan "claros y rigurosamente delimitados" (*loc. cit.*).<sup>20</sup>

Hacia el final de la obra se encuentra una serie de afirmaciones que parecen -como lo hacen muchos otros pasajes del *Tractatus*- deliberadamente escritas para *épater le bourgeois* -para sorprender al candido lector... o para eludir o multiplicar las consecuencias destructivas del escepticismo de sus páginas, y según las cuales el tratado no tendría, al fin de cuentas, sino valor (cuanto más) instrumental.

Mis proposiciones aclaran gracias a que, quien me ha entendido, finalmente las reconoce como insensateces (*unsinnig*) cuando ha subido por ellas -sobre ellas- por encima de ellas. (Por así decir, debe tirar la escalera luego de haber subido sobre ella). Debe superar estas proposiciones; entonces ve el mundo correctamente (6.54)

Y la última proposición, la 7, dictamina: "De lo que no se puede hablar, sobre ello debe guardarse silencio". Al respecto es imposible no recordar las irónicas palabras de B. Russell en su "Introducción" al *Tractatus* (p. 22): "El señor Wittgenstein se las arregla para decir buena cantidad de cosas acerca de lo que [según sus principios] nada puede decirse".

Sea de ello lo que fuere, Wittgenstein, no sin cierta presunción, declara en el Prefacio (p. 28) que "la *verdad* de los pensamientos aquí comunicados es intangible (*unantastbar*) y definitiva". Sin embargo, hubo de rechazar en las *Investigaciones filosóficas* buena parte del *Tractatus*...

## 7. La nueva teoría

Las *Investigaciones filosóficas* (*Philosophische Untersuchungen*) constituyen una serie de observaciones más conexas que las del *Tractatus*, simplemente enumeradas correlativamente (excepto la Segunda parte), referentes al tema del lenguaje y la filosofía -además de cuestiones referentes a psicología y al "lenguaje privado", temas que aquí se dejarán de lado porque caen fuera de los intereses inmediatos de este libro.

En esta obra, que representa el período final de su pensamiento, Wittgenstein sostiene una concepción muy diferente del lenguaje: pues mientras que en el *Tractatus* se había esforzado por la construcción de un lenguaje (lógicamente) ideal, ahora reconoce que la función capital de éste no es la informativa (Sección II, §2), no es la de

<sup>20</sup> Cf. 6.1 I I; pero 6.5, y como "anuncio" de la futura "filosofía terapéutica", 6.521.



constituir una "figura" (*Bild*) de la realidad. Según las *Investigaciones*, lo que interesa es saber cuál es el *uso* que en el lenguaje tiene en cada caso la palabra o la frase.

Sin embargo, pese a las diferencias -que son muchas- entre ambas obras, hay cierta continuidad en el pensamiento de Wittgenstein, pues éste sigue viendo en la filosofía "una actividad más bien que una teoría, la actividad de esclarecer las proposiciones y precavernos de ser arrastrados por el falso camino -la metafísica- debido a las apariencias engañosas del lenguaje corriente".<sup>21</sup> Pero en tanto que el *Tractatus* analizaba el lenguaje para descubrir su oculta estructura, ahora se trata de mostrar cómo la actividad analítica se aplica en los "juegos de lenguaje",<sup>22</sup> y que los términos o signos que el metafísico emplea no tienen lugar en dicho juego.

## 8. Los juegos de lenguaje

Para comprender lo que se dice es necesario considerar que Wittgenstein compara los diferentes lenguajes con el modo en que jugamos un juego.<sup>23</sup> El error de base (por así decirlo) de las teorías corrientes ha consistido en la creencia de que el lenguaje tendría una "esencia" que habría que poner de manifiesto. Pero no hay nada de eso. En lugar de esa oculta esencia, sólo debemos prestar atención a lo que ahora estudiamos, al lenguaje; y observar cómo funciona; pues

El significado de una palabra es su uso en el lenguaje (*Phil. Unt.*, § 43)

En lugar de la cuestión por la "esencia" o "esqueleto lógico", ahora se impone la pregunta por el *uso*.

Al plantearse la cuestión de este modo, no es difícil ver que tales usos son diversos e innumerables, que no hay "un" lenguaje (según había creído el *Tractatus*), sino que lo que hay en verdad son lenguajes, o formas de vida.<sup>24</sup> Y tal multiplicidad no es nada fijo ni dado de una buena vez.

Hay *innumerables*: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos "signos", "palabras", "proposiciones". Y esta diversidad no es nada fijo, algo dado de una vez por todas, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, surgen y otros envejecen y se olvidan. (*op. cit.*, § 23)

La manera cómo usamos los diferentes lenguajes -cómo los que empleamos para describir palabras que significan colores, o el que empleamos para referirnos • un dolor - la compara Wittgenstein con la manera cómo jugamos un juego, y sus leyes o reglas, a las reglas de ese juego (como, por ejemplo, el ajedrez).

La pregunta: "¿Qué es verdaderamente una palabra?" es análoga a "¿Qué es una pieza de ajedrez?" (*op. cit.*, § 108)

Y es obvio que la pieza de ajedrez no es su material ni su forma o figura, sino lo que le dicta la regla del juego. De tal modo, la expresión "juego de lenguaje" intenta subrayar la circunstancia de que el hablar constituye una actividad que forma parte de la vida.

<sup>21</sup> KENNY, *op. cit.*, p. 17.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, pp. 17-18.

<sup>23</sup> Cf. M.J. CHARLESWORTH, *Philosophy and Linguistic Analysis* (Pittsburgh, Duquesne, 1959), p. 105

<sup>24</sup> No aclara Wittgenstein qué son tales "formas de vida", ni a qué vida se refiere.

La expresión "*juego* de lenguaje" ha de poner de relieve aquí que hablar el lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida (*op. cit.*, § 23)

Y a renglón seguido aduce una multiplicidad de ejemplos -como dar órdenes y obrar siguiéndolas, describir un objeto, dibujar, referir un suceso, establecer una hipótesis, inventar una historia, actuar en teatro, hacer un chiste, rezar, saludar, maldecir y otros más.

Contra lo que usualmente se suele creer, Wittgenstein insiste en que no hay una esencia "juego", como algo en común de lo que participasen los diversos juegos y con ayuda de la cual los pudiésemos "definir". Entre los diversos y variadísimos "juegos" sólo puede discernirse cierta similitud o "familiaridad".

Considera por ejemplo los procesos que llamamos "juegos". Me refiero a juegos de tablero, juegos de naipes, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué es común a todos ellos? -No digas: *Tiene que* haber algo común a ellos, si no, no se llamarían 'juegos' sino mira si hay algo común a ellos. -Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! (*op. cit.*, § 66).

Y después de examinar diversas especies de juegos

el resultado de este examen reza pues: Vemos una complicada red de similitudes que se superponen y entrecruzan. Parecidos en lo grande y en pequeño (*ibidem*).

Por tanto, según Wittgenstein no hay una esencia "juego", sino tan sólo "parentescos" o "parecidos de familia".<sup>25</sup> Y escribe entonces:

No puedo caracterizar mejor estos parecidos que con la expresión "parecidos de familia" (*Familiennähnlichkeiten*); pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: facciones, color de los ojos, andar, temperamento, etc., etc.- Y diré: los "juegos" constituyen una familia (*op. cit.*, § 67).

Algo similar ocurre con los "juegos del lenguaje", que sirven como

*objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza (*op. cit.*, § 130).

Como sucede con los juegos en general, donde la función de cada pieza o movimiento resulta del juego en que aparecen, así en el lenguaje la función de los signos resulta del contexto dentro del cual aparecen, el cual tan sólo permite determinar el sentido de los mismos. Ello quiere decir que el sentido resulta ser función del uso dentro del lenguaje corriente.

Comprender una proposición significa comprender un lenguaje. Comprender un lenguaje significa dominar una técnica (*op. cit.*, § 199).

Pues bien, el error de la metafísica (de la filosofía *in genere*) ha consistido en llevar una expresión "fuera" de los límites del juego de lenguaje donde tiene su origen y lugar legítimos, en no respetar el uso que el lenguaje cotidiano le otorga; pues entonces ocurre como que el lenguaje "se va de fiesta (*feiert*)" (*op. cit.*, § 38) y marcha como mecanismo sin control.

<sup>25</sup> Hasta cierto punto, la observación de Wittgenstein recuerda el pasaje de Hegel respecto de aquel pedante que en la frutería no aceptaba ni ciruelas ni duraznos ni peras, porque él quería "frutas".

En su lugar se señaló (Cap. III, § 8) cómo San Agustín pregunta por el tiempo. Wittgenstein cita el comienzo del pasaje (¿qué es pues el tiempo? Si ninguno me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo a quien me pregunta, no lo sé) y observa:

Esto no podría decirse de una pregunta de la ciencia natural (por ejemplo, la pregunta por el peso específico del hidrógeno). Lo que se sabe cuando nadie me pregunta, pero ya no se sabe cuando debemos explicarlo, es algo de lo que debemos *acordarnos* (*besinnen*). (Y es obviamente algo de lo que por alguna razón uno se acuerda (*besinnt*) con dificultad (*op. cit.*, § 89).<sup>26</sup>

Preguntar por la fecha (por el tiempo) en que ocurrió tal o cual suceso, o preguntar qué hora es, son preguntas con sentido porque todos entienden a qué nos referimos. Pero preguntar qué es el tiempo, así, en general, es crearse una perplejidad, caer en un falso camino del que no hay salida. En lugar de jugar el juego al que el lenguaje nos invita y nos permite jugar, formulamos una pregunta que sale de los límites del juego (fuera del lenguaje): sería como preguntar -para retomar la imagen cara a Wittgenstein- por qué el rey sólo puede moverse en el ajedrez de determinada manera, a lo cual sólo podría responderse: porque esa es la regla del juego.

De modo semejante y por hacerse ilusiones acerca del lenguaje, los filósofos son como salvajes;

Somos, cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresión de hombres civilizados, los malinterpretan y luego extraen las más extrañas conclusiones de su interpretación (*op. cit.*, § 194).<sup>27</sup>

Así han dado lugar a los "problemas" de la filosofía, los cuales en rigor no son problemas (como sí lo son los de las ciencias), sino perplejidades, inquietudes, "chichones" (*Beulen*) que el filósofo se causa por no manejar correctamente el lenguaje, i.e., por infringir las reglas de su juego. Pues entonces tiene la experiencia de que "No sé cómo salir del paso" (*op. cit.*, §123).

La filosofía es una lucha contra el embrujamiento de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje (*op. cit.*, § 109),

embrujo del que sólo podemos librarnos gracias a la filosofía de Wittgenstein. Porque en rigor los problemas filosóficos no se resuelven, sino que se "disuelven".<sup>28</sup>

## 9. La filosofía como terapéutica

¿Cómo procede para ello Wittgenstein? ¿Cuál es su método? Así como se negaba a admitir que hubiese una esencia "juego", la misma actitud lo lleva a negar que en filosofía pudiera haber un solo método.

El auténtico descubrimiento es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero.- Aquel que hace descansar la filosofía, de manera que ya no se fatigue con preguntas que la ponen a *ella misma* en cuestión.- En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse.- Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema (*op. cit.*, §133).

<sup>26</sup> Cf. CHARLESWORTH, p. 120.

<sup>27</sup> Uno podría muy bien preguntarse si estas palabras no valen eminentemente del propio Wittgenstein, que era un improvisado en materia de estudios filosóficos.

<sup>28</sup> Sobre las "soluciones" en filosofía, cf. Cap. XV, § 3.

Y el pasaje concluye con las siguientes palabras;

No hay un *único* método en filosofía, pero por cierto métodos, en cierto modo diferentes terapias,

de manera que "el filósofo trata una pregunta como una enfermedad" (*op. cit.*, § 225). La tarea del filósofo que enseña equivale a practicar una técnica terapéutica: indica que el lenguaje es un conjunto de reglas de juego, no para inquirir *qué* es el lenguaje - como si hubiese una esencia oculta que se busca sacar a la luz, sino tan sólo para mostrar en cada caso cuál es la función correcta de la palabra (dentro del lenguaje corriente)- como tampoco hay un "rey" en sí o una "torre" en sí, sino sólo los usos o movimientos posibles de esas piezas "dentro" del juego de ajedrez.

De tal modo surgió la filosofía (o análisis filosófico) *terapéutica*.<sup>29</sup> En rigor, esta "terapéutica" ya estaba al menos *in nuce* en el *Tractatus*.<sup>30</sup> En las *Investigaciones*, la cuestión reside en "situar" el problema filosófico en su debido lugar dentro del juego de lenguaje correspondiente.

Cuando los filósofos emplean una palabra -"saber", "ser", "objeto", "yo", "proposición", "nombre"- y tratan de captar la esencia de la cosa, siempre se debe preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje en que tiene su hogar natal?-

*Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico nuevamente a su empleo cotidiano (*op. cit.* § 116).

Los problemas, o, como también dice Wittgenstein, las "perplejidades" filosóficas se "tratan" como enfermedades. Y así, de modo semejante a lo que ocurre en patología, la enfermedad suele deberse a una dieta demasiado uniforme.

Una causa principal de las enfermedades filosóficas - dieta unilateral: uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos (*op. cit.* § 593).<sup>31</sup>

Un tipo de terapia para ello consiste en desvanecer la ilusión de que los lenguajes ideales sugerirían una más clara estructura del uso corriente, pues sólo se trata de lenguajes ficticios que no pueden reemplazar el lenguaje corriente, sino, cuanto más, iluminar el uso que efectivamente éste tiene.

O bien puede tratarse de "cuestiones paradigmáticas",<sup>32</sup> como preguntar por la longitud del metro patrón en París:

Hay *una* cosa de la que no puede decirse que es de 1 metro de longitud ni que no es de 1 metro de longitud, y es el metro patrón de París. -Pero con ello, naturalmente, no le he adscrito ninguna propiedad maravillosa, sino sólo he señalado su particular papel en el juego de medir con la vara métrica (*op. cit.*, § 50).

Evidentemente tiene sentido preguntar si tal o cual es un buen movimiento con el rey en una partida de ajedrez, y se la puede responder en relación con las reglas de ese juego; pero si se pregunta por qué el rey sólo se mueve un cuadrado, la cuestión no admite respuesta porque se trata de una pregunta *acerca* de las reglas del juego, porque es la manera cómo se mueve el rey en el ajedrez.

<sup>29</sup> Cf. arriba, nota 20.

<sup>30</sup> De lo cual podría ser ejemplo la formación casi exclusivamente científico-técnica del propio WITTGENSTEIN.

<sup>31</sup> Así las llama CHARLESWORTH, *ob. cit.* p. 116. Cf. *ibid.*, pp. 114 ss., donde examina los que juzga los principales tipos de terapias.

<sup>32</sup> Cf. *op. cit.*

Según ello, se habrá de emplear en cada caso un método diferente, según sean las circunstancias, para que, quien ha sido "embrujaado" por la perplejidad, puede escapar, salir del paso y evadirse de la encerrona que el lenguaje le ha tendido. De allí que diga Wittgenstein cuál es el objetivo (*Zweck*) de su filosofía:

Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas (*op. cit.*, § 309).

O dicho en otros términos, desembarazarlo de las preocupaciones filosóficas y dejar al filósofo frente al puro hecho del lenguaje tal como se da inmediatamente, sin cuestión ninguna.

La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo. Pero no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está (*op. cit.*, § 124).

Nuestra equivocación consiste en definitiva en no respetar el hecho del lenguaje, en no atenernos a su juego.

Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como 'protofenómenos'. Es decir donde deberíamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando* (*op. cit.*, § 654).

## 10. Eliminación de la filosofía

En efecto, a juicio de Wittgenstein, tal debe ser la actitud de la verdadera filosofía: ceñirse exclusivamente a la descripción y eludir toda inferencia o deducción.

La filosofía expone y no explica ni deduce nada.- Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso está oculto, no nos interesa (*op. cit.*, § 126).

Y también, por si hubiera dudas:

Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar (*op. cit.*, § 109).

porque "en filosofía no se sacan conclusiones" (*op. cit.*, § 599).

Seguramente, más de un lector se preguntará, "perplejo", por el resultado o consecuencia de esta "filosofía".

Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de alguna que otra simple insensatez (*Unsinn*) y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento (*op. cit.*, § 119).

Y si alguien dudara todavía del carácter destructivo y negativo que tiene este pensamiento, y del alcance que Wittgenstein le otorga, basta con considerar el siguiente pasaje:

¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece l.'l destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? [...] Pero son tan sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan (*op. cit.*, § 118).

Los problemas en efecto desaparecen... pero sólo porque se ha eliminado la filosofía misma, que es lo que Wittgenstein pretende.

Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente* (*op. cit.*, § 133).

Con lo cual Wittgenstein no hace más que reiterar, quizá con alguna modestia que antes no mostraba, la pretensión expresada en el *Tractatus* de haber alcanzado la verdad "intangible y definitiva" ("Prefacio", p. 28, cit. más arriba).

## BIBLIOGRAFÍA

Las mejores ediciones de Hume son las de L.A. Selby-Bigge: *A Treatise of Human Nature*, Oxford. At the Clarendon Press, 1888 (varias veces reimpresa), y *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, At The Clarendon Press, <sup>2</sup>1902 (reimpresa); ambas ediciones contienen utilísimos índices, que son verdaderos ficheros de la obra de Hume. *Del Tratado sobre la naturaleza humana* hay trad. de Viqueira, Madrid, Calpe, 1923 (3 tomos) (una nueva trad. de la Prof. M. Costa, Buenos Aires, Paidós, se encuentra en curso de publicación). *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. de J.A. Vázquez, estud. prel. de F. Romero, Buenos Aires, Losada, <sup>2</sup>1945; del mismo trad., *Investigación sobre la moral*, Buenos Aires, Losada, 1945. Hay también trad. de los *Diálogos sobre la religión natural*, México, El Colegio de México, 1942, y de la *Historia natural de la religión*, Buenos Aires, Eudeba, 1966.

Sobre Hume pueden consultarse:

E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, trad. esp.; México, Fondo de Cultura Económica, 1956; tomo II, pp. 289-332.

E. VON ASTER, "Locke y Hume", en *Los grandes pensadores*, Buenos Aires. Espasa-Calpe, 1945; tomo II. pp. 217-237.

M. DAL PRA. *Hume*, Milano, Bocca, 1949.

A. SANTUCCI, *Introduzione a Hume*, Bari. Laterza, 1971.

N. K. SMITH, *The Philosophy of David Hume*. London. Macmillan, 1941.

W. R. SORLEY, *Historia de la filosofía inglesa*, trad. esp.. Buenos Aires, Losada, 1951. Cap. VIII.

W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía moderna*, trad. esp. Buenos Aires. Nova, 1951. tomo I. pp. 248-267.

A. RIVAUD, *Histoire de la philosophie*, tomo IV, París. Presses Universitaires de Franco, 1962. pp. 511-556.

A. G. N. FLEW, "Hume", en D.J.O'connor, ed.. *Historia crítica de la filosofía occidental*, trad. esp., tomo IV, pp. 173-251, Buenos Aires, Paidós, 1968.

Sobre el empirismo actual:

A. J. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*, trad. esp., Buenos Aires, Eudeba. 1965.

R. CARNAP, *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. México. Univ. Nac. Autónoma de México. 1961.

I. M. BOCHENSKI, *La filosofía actual*, trad. esp., México. Fondo de Cultura Económica. 1955. § 6.

W. STEGMÜLLER, *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, trad. esp., Buenos Aires, Nova, 1967, Caps. IX y X. (La cuarta ed. alemana de esta obra. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, Kröner,<sup>4</sup> 1969, contiene un extenso capítulo sobre Wittgenstein).

R. FRONDI, *El punto de partida del filosofar*, Buenos Aires, Losada, 1945, Cap. I. §§ 2 y 3.

J. O. URMSON, *Philosophical Analysis. Its Development Between the two World Wars*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

G. J. WARNOCK, *English Philosophy since 1900*, London, Oxford University Press, <sup>2</sup>1969.

J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy*, Hardmondsworth, Penguin, 1972.

F. WAISMANN, *Los principios de la filosofía lingüística*, trad. esp., México, Univ. Nacional Autón. de México, 1970

De Wittgenstein están traducidas las dos obras examinadas en el texto; el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas*, ésta última en edición bilingüe. México, UNAM. 1988.

Respecto de Wittgenstein:

A. E. G. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, New York. Harper, 1963.

A. KENNY, *Wittgenstein*, Harmondsworth, Penguin, 1983 (hay trad. esp).

M. BLACK, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge, University Press, 1964.

W. SCHULZ, *Wittgenstein. Die Negation der Philosophie*. Pfullingen, Neske, 1967 (hay trad. esp., Madrid, Toro, 1970).

M. J. CHARLESWORTH, *Philosophy and Linguistic Analysis*, Pittsburgh, Duquesne, 1959.