

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

**La incertidumbre de la experiencia.
Tres críticas de Wittgenstein a
la concepción inductivista de la inferencia causal**

Mónica Ramírez Sabogal

Febrero de 2014

Mónica Ramírez Sabogal,
Alumna de la Facultad de filosofía

**La incertidumbre de la experiencia.
Tres críticas de Wittgenstein a
la concepción inductivista de la inferencia causal**

Trabajo presentado para optar al título de
Filósofa

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 14 de febrero de 2013

Contenido

<u>Abreviaturas</u>	5
<u>Introducción</u>	6
<u>Capítulo primero</u>	
La concepción inductivista de la inferencia causal como problema	
1. <u>Consideraciones generales sobre la inferencia causal, la inducción y la certeza</u>	12
1.1 <u>La inferencia causal: naturaleza y funciones</u>	12
1.2 <u>La inducción</u>	15
1.3 <u>La certeza</u>	18
2. <u>La inferencia causal según el modelo de la inducción</u>	20
3. <u>El principio de uniformidad de la naturaleza como presupuesto de la inferencia causal</u>	27
4. <u>Recapitulación y prospectiva</u>	33
<u>Capítulo segundo</u>	
Problemas conceptuales de la concepción inductivista de la inferencia causal	
1. <u>La causalidad no es inducción</u>	36
2. <u>'Causa' se dice de muchas maneras</u>	42
3. <u>La experiencia como fuente de la certeza</u>	51
4. <u>Recapitulación</u>	60
<u>Consideraciones finales: revisión de las críticas</u>	63
<u>Bibliografía</u>	66

La naturaleza hará valer siempre sus derechos y prevalecerá al final por sobre todo
razonamiento abstracto cualquiera que sea.

David Hume

Abreviaturas

BB *Cuaderno azul.*

CE *Causa y efecto: aprehensión intuitiva.*

E *Investigación del entendimiento humano.*

OC *Sobre la certeza.*

PI *Investigaciones filosóficas.*

TLP *Tractatus Logico-Philosophicus.*

Introducción

El tema del presente trabajo de grado es la inferencia causal, en particular, tres críticas que hace el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein a una concepción inductivista de dicha inferencia. Nuestro propósito es, entonces, presentar estas tres críticas y mostrar una posibilidad de llegar a inferencias causales ciertas que provengan de la experiencia. Para ello dividimos el texto en dos capítulos: en el primero, por un lado, tratamos los problemas que presenta la inferencia causal en un marco empirista, y, por otro lado, recorremos una respuesta escéptica a los problemas planteados; David Hume expone ambos puntos en la *Investigación sobre el entendimiento humano*, por lo que seguiremos la argumentación de esta obra. En el segundo capítulo, en primer lugar, recogemos tres críticas a la posición empirista, tanto a los problemas plantados en el primer capítulo, como a las respuestas dadas en el segundo y a las concepciones que hay a la base de ambos y, por otro lado, planteamos algunas propuestas positivas al problema a propósito de las tres críticas.

Como veremos, esta tarea es importante en la medida en que introducimos una respuesta antropológica a la pregunta por la certeza en la inferencia causal, con ella no sólo se introduce a un aspecto central del pensamiento del segundo Wittgenstein, sino también aclara malentendidos de la propuesta inductiva y señala qué tipo de certeza podemos encontrar en ciertas inferencias causales.

Nuestro interés por la inferencia causal surge a partir de la conjunción de una serie de intereses más generales: la causalidad, la lógica, la filosofía moderna, la antropología filosófica, y, finalmente, un interés en la filosofía de Ludwig Wittgenstein, tanto en su primera etapa, como en la segunda. El presente examen de la inferencia causal nos permitió

tratar todos estos temas de interés, pues, en primer lugar, la exposición de la propuesta humeana se enmarca en el problema epistemológico moderno, en particular el problema causal; en segundo lugar, la inferencia causal de tipo inductivo se opone a la inferencia de tipo deductivo, que tiene un carácter lógico, en tercer lugar, las tres críticas a la postura escéptica de Hume se dan a partir de la obra de Wittgenstein, y, en último lugar, el problema de la certeza en la inferencia causal, la última crítica que presentamos, encuentra su respuesta en un marco antropológico.

Sin embargo, ésta no fue la primera propuesta para el trabajo de grado. En un principio pensamos tratar la concepción de filosofía en Wittgenstein, en contraposición a la ciencia, que es uno de los problemas transversales de este autor. No obstante, nos decidimos por dibujar la concepción de causalidad en distintos autores, por ser éste un tema de interés. Entre estos autores consideramos a Aristóteles, Hume, Kant y Wittgenstein. A medida que se hizo la investigación del tema, encontramos una clave de lectura muy interesante en la entrada de 'causalidad' del diccionario filosófico de Abbagnano; allí el autor dividió la tradición entre quienes sostienen que es posible hacer inferencias deductivas a partir de relaciones causales y quienes afirman que dichas inferencias sólo podían ser inductivas (Abbagnano, 1998, 147). Esta propuesta nos llevó a replantear el tema y organizar a los autores en grupos según esta división. No obstante, un examen más extenso del problema y de los autores nos llevó a tomar la inferencia causal de tipo inductivo, con Hume como su representante, y trazar una propuesta diferente para la apuesta wittgensteiniana. Para llegar a ello y poder comparar ambas posiciones, el mejor camino era oponerlas hasta cierto punto. De allí surge la idea de abordar el problema de la inferencia causal inductivista y luego criticarlo desde la propuesta de Wittgenstein.

Como ya se deja entrever, la metodología que seguimos en el trabajo de grado consistió, en primer lugar, en hacer una lectura expositiva de la propuesta humeana como el modelo de inferencia causal de tipo inductivo. Esta lectura se basa por completo en las partes IV y V de la *Investigación del entendimiento humano*, que corresponden a las dudas y soluciones

escépticas acerca de las operaciones de entendimiento respectivamente. Centramos nuestra lectura a la *Investigación* dejando de lado el *Tratado de la naturaleza humana* pues nuestro objetivo no es un estudio exhaustivo de Hume, sino, como se dijo, caracterizar el problema de la inferencia causal de tipo inductivo¹.

En segundo lugar, tomamos cinco textos de Wittgenstein, a saber: el *Tractatus Logico-Philosophicus*, las *Investigaciones filosóficas*, *Causa y efecto: aprehensión intuitiva*, el *Cuaderno azul* y *Sobre la certeza* y, a partir de ellos, dibujamos tres críticas que pueden hacerse a la inferencia causal de tipo inductivo. La primera de estas críticas surge del *Tractatus*, donde el filósofo austríaco distingue entre las proposiciones ‘no existe un evento incausado’ y ‘el futuro se parecerá al pasado’. La segunda es una crítica a la concepción que Hume tiene del lenguaje y el efecto que tuvo en su propuesta desde las *Investigaciones filosóficas* y el texto *Causa y efecto: aprehensión intuitiva*. Finalmente, la tercera crítica se dirige al tipo de conocimiento que tenemos a partir de la inferencia causal y nos muestra que es posible justificar un conocimiento causal cierto a partir de la experiencia, para ello nos basamos en las *Investigaciones filosóficas* y en *Sobre la certeza*; esta justificación se da desde el terreno de las razones y no desde el terreno de las causas, una distinción importante que el autor hace en el *Cuaderno azul*.

Este examen nos lleva a plantear, en las consideraciones finales, que tanto para Hume, como para Wittgenstein, la inferencia hace parte de una serie de prácticas humanas que no cabe justificar, independientemente de si el resultado de la inferencia es cierto o dudoso, lo cual sí se puede justificar. Como veremos, inferir hace parte de las acciones humanas más básicas, a la par de sentir miedo o educar a los niños. Es en este sentido en que se trae la frase de Hume para abrir el trabajo de grado: independientemente de nuestras dudas

¹ Cabe mencionar que el propio Hume, en la advertencia que antecede su obra, afirma que “[E]l autor desea que en lo sucesivo [a la publicación de la *Investigación*] únicamente los ensayos presentados a continuación sean considerados como la expresión de sus sentimientos y principios filosóficos” (E, Advertencia).

escépticas, las inferencias que hacemos en vistas a obtener un conocimiento sobre la experiencia, las hacemos de manera natural. La tarea de esta tesis es, pues, mostrar dos maneras de aproximarse a una cuestión que sólo es problemática cuando se extrae de la vida cotidiana.

Por la naturaleza del problema que tratamos en el trabajo de grado, éste tiene limitaciones, como la profundidad de la reflexión que se hace de los autores; dado que nuestro tema es la inferencia causal, un examen exhaustivo de las propuestas filosóficas de Hume y Wittgenstein excede nuestras pretensiones. Ya se mencionó que en el caso de la inferencia causal de tipo inductivo no tomamos el *Tratado* para sustentar y contrastar lo dicho en la *Investigación*, que obedece a un tratamiento delicado a la filosofía humeana. En vez de ello, nos limitamos a los rasgos más básicos y esenciales de la propuesta, pues para el tipo de críticas que proponemos esto resulta suficiente.

Por otro lado, no tratamos temas fundamentales del *Tractatus*, como la teoría figurativa, la cual se aborda únicamente en vistas a entender la diferencia entre las proposiciones ‘el futuro se parecerá al pasado’ y ‘no hay eventos sin causa’. Algo similar ocurre con la imagen agustiniana del lenguaje y su crítica, como veremos, nos limitamos a presentar la imagen y sus críticas únicamente en lo que respecta al significado de las palabras, como nombres que apuntan a objetos, otros aspectos quedan meramente enunciados.

Una tercera limitación es el tratamiento de la probabilidad. Este tema está estrechamente ligado a la inferencia inductivista por lo que vale la pena considerarlos en conjunto. Sin embargo, esta cuestión excedía nuestro objetivo.

Este trabajo debe mucho al ‘Grupo de estudio Wittgenstein’. En el segundo semestre del 2013 leímos las notas de algunos estudiantes que asistieron a las clases que el filósofo de Viena dictó en Cambridge en el año 1939, en *Lectures on the Foundation of Mathematics*. La discusión que se dio en torno a este texto giró constantemente alrededor del problema

antropológico y sirvió para algunas consideraciones que hicimos al respecto hacia el final del segundo capítulo.

Por último, quiero agradecer a mis compañeros de la carrera y del grupo de lectura en particular, pues gracias a las discusiones y las conversaciones que he tenido con ellos a lo largo de estos años he ido aclarando, no sólo los temas aquí tratados, sino lo visto a lo largo de la carrera en general. Agradezco también el apoyo y dedicación del profesor Miguel Ángel Pérez tanto por las discusiones que ayudaron a delimitar el tema, como por su guía en cuestiones tanto de forma como de contenido, que no sólo son útiles para este trabajo, sino para el resto de mi vida académica. Asimismo, quiero agradecer al profesor Fernando Cardona, pues sus consideraciones metodológicas fueron de gran ayuda para la investigación y subsecuente escritura de este trabajo de grado. Finalmente, agradezco a mi familia, pues su apoyo incondicional ha sido fundamental para lograr todas las metas que he alcanzado hasta ahora.

Capítulo primero
La concepción inductivista de la inferencia causal como problema



‘David Hume, 1711 - 1776. *Historian and philosopher*’
por Louis Carrogis

En el presente capítulo planteamos el problema de la inferencia causal de tipo inductivo y para ello dividimos el capítulo en cuatro secciones. En la primera sección exponemos tres conceptos esenciales a la discusión: la inferencia causal, la inducción y la certeza, esto resulta importante en la medida en que los usaremos constantemente a lo largo del texto y conviene tener claridad en su uso. En la segunda sección presentamos la inferencia causal según el modelo de la inducción con los problemas que esta presenta. En la tercera sección explicamos las soluciones escépticas a este problema. Finalmente, en la cuarta sección, recapitulamos lo dicho hasta el momento. El objetivo del capítulo es, pues, hacer una exposición de la inferencia causal inductivista siguiendo la argumentación de David Hume en la *Investigación sobre el entendimiento humano*.

1. Consideraciones generales sobre la inferencia causal, la inducción y la certeza

El problema de la concepción inductivista de la inferencia causal puede desglosarse en una serie de preguntas: ¿qué es la inferencia causal? ¿Qué es la inducción? ¿Podemos justificar la inducción? ¿Puede haber certeza en el conocimiento que ésta proporciona? Etc. Esta primera sección del texto busca señalar los conceptos básicos que utilizaremos para dar respuesta a estas preguntas: ‘inferencia causal’, ‘inducción’ y ‘certeza’

1.1 La inferencia causal: naturaleza y funciones

Dentro de los diversos tipos de inferencias existe la inferencia causal, ésta tiene como fundamento la relación de causa y efecto. Que la relación causal sea su fundamento significa que la relación entre lo expresado en las premisas y en la conclusión es de este tipo. De esta manera, tenemos dos casos de inferencia causal: (1) cuando las premisas

señalan la causa y la conclusión indica su efecto y (2) cuando las premisas presentan el efecto y su causa estará en la conclusión.

Tanto el primer caso como el segundo permiten hacer el tránsito que Hume caracteriza en la *Investigación sobre el entendimiento humano*: “[s]ólo por medio de tal relación podemos ir más allá de la evidencia suministrada por nuestros sentidos y nuestra memoria” (E, 22). Esto significa que podemos obtener conocimiento de lo que no está ni ha estado presente, esto es, del futuro, que todavía no hemos presenciado, y del pasado, del cual no hemos tenido experiencia directa, pero únicamente a partir de lo que sí hemos experimentado o estamos experimentando (Cfr. Copi, 2011, 571).

Veamos dos ejemplos, uno donde se presenta el primer caso y otro donde se presenta el segundo. En el primero vemos cómo las premisas representan la causa y la conclusión representa el efecto:

Premisa 1: veo una bola de billar acercándose a otra con fuerza suficiente para golpearla.

Conclusión: la segunda bola de billar se moverá.

En este argumento partimos de un hecho actual representado en la premisa 1 e inferimos que en el futuro ocurrirá su efecto. El segundo caso, donde el efecto corresponde a las premisas y la causa a la conclusión, puede representarse mediante el siguiente razonamiento:

Premisa 1: las calles están mojadas.

Premisa 2: el aire está limpio y fresco.

Conclusión: llovió.

En este ejemplo, las dos premisas corresponden a dos hechos actuales, de los cuales se puede inferir, mediante una relación causal, una causa. En ambos casos la relación causal nos permite saber que algo ocurrió u ocurrirá aunque no lo hayamos presenciado.

Teniendo claro qué significa que una inferencia sea causal, podemos continuar distinguiendo las distintas maneras de tratar las causas en los razonamientos, pues no todas son de la misma clase. En primer lugar, puede entenderse una causa como condición y puede distinguirse entre condiciones necesarias y condiciones suficientes. Tanto las condiciones necesarias como las condiciones suficientes tienen a su base el hecho de que los eventos no suceden por sí solos, sino que hay condiciones bajo las cuales ocurren. En particular, la causa entendida como condición necesaria apunta a un evento o circunstancia sin el cual un acontecimiento no puede darse. Por ejemplo, los virus son condición necesaria de la gripa, esto significa que si no hay ningún virus presente, no puede darse una gripa (Deaño, 1974, 69).

Por su parte, la condición suficiente de un acontecimiento es un evento o grupo de eventos tales que, si están presentes, el acontecimiento tiene que suceder. Como vimos en el ejemplo anterior, los gérmenes son condición necesaria de una enfermedad, pero por sí mismos no logran desencadenarla, sin embargo, si a ella se suma una falla en el sistema inmune, la enfermedad tiene que suceder.

Así pues, las causas se pueden entender como condiciones para la ocurrencia de un evento, sin embargo, es importante anotar que no todas las condiciones tienen una relación causal con lo condicionado, por ejemplo en la proposición ‘si llueve, entonces no salgo’ la relación entre ‘llueve’ y ‘salir’ no es causal, sino que la primera es la razón de la no ocurrencia de la segunda².

² Sobre la distinción entre causas y razones dedicamos una parte de la tercera sección del tercer capítulo.

Otro tipo de causas son las causas remotas y las causas próximas. Este segundo tipo se basa en las cadenas causales, donde el evento A desencadena el evento B y este último, a su vez, desencadena en evento C y el evento C causa el evento D. Por ejemplo, un hombre que iba a ser arrestado se resistió, por lo que se dio inicio a una pelea. En este ejemplo hay tres eventos concatenados causalmente: la pelea comenzó por la resistencia del hombre y esta resistencia tuvo lugar porque el hombre iba a ser arrestado. Así las cosas, el arresto del hombre es la causa lejana de la pelea y la resistencia del mismo es su causa próxima (Cfr. Copi, 2011, 574).

La inferencia causal tiene especial importancia en el ámbito práctico, esto es, no sólo es usada con fines filosóficos, sino también científicos, incluso en la vida cotidiana: cuando queremos alcanzar una meta o un propósito. Por ejemplo, cuando nos proponemos llevar una vida saludable, hacemos una serie de cosas que nos llevan a ese efecto, como comer bien, hacer ejercicio, etc. También sucede en la medicina, en tanto ésta se dedica a establecer las causas de ciertas enfermedades para poder suprimirlas y, así, acabar con la enfermedad. Así pues, vemos que la causalidad ocupa un lugar central, no sólo en filosofía, sino también en el ámbito práctico de la vida cotidiana.

1.2 La inducción

La inducción siempre ha representado un problema para los filósofos, pues parece dar un paso oscuro que pone en duda su legitimidad, este paso puede ser o bien la generalización de un particular, o bien el paso de lo observado a lo no observado, que podríamos denominar proyección. Veamos tanto el caso de la generalización como el de la proyección con mayor detenimiento.

Aristóteles fue quien acuñó el término inducción (ἐπάγωγῆ) y lo usó para “referirse al establecimiento de proposiciones universales por consideración de casos particulares que caen bajo ellas” (García, 1984, 12). Se trata del proceso de “llevar a” alguien a verdades generales por medio de la contemplación de casos particulares. Así pues, hacemos una inducción cuando de la premisa “algunos patos tienen plumas” pasamos a “todos los patos tienen plumas”. También cuando pasamos de “algunos gatos son negros” a “todos los gatos son negros”. En ambos casos pasamos de una premisa sobre casos particulares a una conclusión general.

Esta definición de inducción puede contraponerse a la definición de demostración, en tanto esta última consiste en hacer el movimiento contrario, esto es, el paso de una verdad general a una particular, como el paso que hay entre “todos los patos son aves” y “este pato es un ave”³. Esta contraposición muestra el carácter del paso oscuro en esta definición de inducción: en la demostración el paso de una premisa general a una conclusión particular es claro: si algo se puede decir de la totalidad de los individuos pertenecientes a un grupo, también se puede decir de alguno de sus individuos⁴. Por otro lado, en la inducción, este paso no da lugar a certeza, la verdad que se sigue de la premisa a la conclusión es dudosa, en la medida en que algo que es verdadero de algunos de los integrantes de un grupo puede, o no, serlo de la totalidad de individuos.

Por ejemplo, hemos visto varios patos con plumas y de ahí concluimos que todos deben tenerlas, en este caso tanto la premisa como la conclusión son verdaderas, pero no por ello el paso deja de ser oscuro. En el segundo ejemplo es claro que el paso es ilegítimo, pues la premisa es verdadera y la conclusión no; es verdad que algunos gatos son negros, pero no es verdad que todos los gatos lo sean. En efecto, este uso de la inferencia inductiva es falaz

³ En este tipo de deducción partimos de un presupuesto existencial, el cual consiste en que las clases de las que se habla contienen miembros, es decir, no son vacías (Cfr. Copi, 2007, 34).

⁴ En este ejemplo nos referimos a un uso válido de la instanciación, excluimos de nuestra consideración instanciaciones inválidas como la falacia de accidente.

y, en cuanto tal, se denomina falacia de accidente inverso, que se refiere a un "uso descuidado o deliberadamente engañoso de generalizaciones" (Copi, 2007, 135).

Por su parte, el segundo tipo de inducción es, recordemos, el paso de lo visto a lo no visto, en particular, el paso de proposiciones acerca del presente, o del pasado observado, a proposiciones acerca del pasado no observado o el futuro. Así pues, la inferencia consiste, por un lado, en tratar de explicar el presente mediante una inferencia hacia el pasado, esto es, indagar por causas en el pasado que estén teniendo efectos en el presente.

Un ejemplo de esto es tratar de explicar por qué el suelo está mojado y el aire está fresco: mediante una inferencia inductiva podemos pasar de estos hechos, que estamos observando, a hechos que no hemos observado, como que la lluvia fue la causa de este estado de cosas. Por otro lado, la inferencia puede predecir un evento en el futuro, por lo que estaríamos proyectando el presente hacia lo que está por venir, así, para saber qué pasará si golpeamos una bola de billar, podemos inferir inductivamente que la bola se moverá.

Este tipo de inducción es problemático, al igual que la inducción por generalización. Lo problemático es que nada en la experiencia nos asegura que las cosas que han ocurrido de una manera seguirán ocurriendo igual en el futuro. Se han planteado varias soluciones a este problema, Hume propone una salida, que expondremos en el segundo capítulo. De momento podemos decir que en su artículo *The Limits of Empiricism*, Russell propone el principio de universalidad como postulado para hacer este tipo de inferencias, este principio consiste en que el futuro se parecerá al pasado (Cfr. Hacker, 2000b, 113).

Así pues, la primera definición se basa en el paso de una premisa particular a una conclusión general, mientras que la segunda se basa en la proyección del pasado a un pasado no observado y al futuro. Como podemos ver, ambos tipos de inducción consisten en un paso de lo observado a lo no observado y comparten el mismo problema a la base: su legitimidad.

En este y los siguientes capítulos nos ocuparemos de la inducción en su segunda definición, esto es, el paso de lo observado a lo no observado como explicación del presente con referencia al pasado, por un lado, y como predicciones a futuro, por el otro.

1.3 La certeza

La certeza es una propiedad epistémica de las creencias, al igual que el conocimiento. Si bien algunos autores equiparan la certeza y el conocimiento, resulta importante separarlas. El caso de las dudas escépticas muestran claramente eso: si bien en pocas ocasiones tenemos certeza de algo, no podemos afirmar que el resto de nuestras creencias carecen de valor epistémico (Cfr. Baron, 2011). Sin embargo, esto no quiere decir que no podamos definir la certeza en relación al conocimiento.

Podríamos definir conocimiento como, por lo menos, una creencia verdadera (Cfr. Audi, 2002, 220). En efecto, cuando nos sentimos seguros de algo, como de que está de día, podemos decir que no creemos esto, sino que lo sabemos, por otro lado, si decimos ‘creo que está haciendo frío afuera’ aceptamos que no hay seguridad en esto y que podríamos estar equivocados. Ahora bien, la certeza es, o bien la forma más elevada de conocimiento, o es la única propiedad epistémica superior al conocimiento (Cfr. Baron, 2011). Definirla en términos positivos resulta muy difícil, pues existen varios tipos de certeza, veamos en qué consisten dos de ellos.

El primer tipo de certeza es psicológico. Una creencia es de este tipo cuando el sujeto que la tiene está absolutamente convencido de su verdad, sin embargo no se trata de una creencia incorregible, pues si se muestra una buena razón, puede ser abandonada. Un segundo tipo es la certeza epistémica. Una creencia es cierta en este sentido cuando ésta tiene el mayor estatus epistémico posible. Es común encontrar este tipo de certeza

acompañado del primero, pero no necesariamente es así; es posible que un sujeto tenga una creencia que goza del mayor estatus epistémico y que, sin embargo, no lo sepa, por lo que la certeza psicológica puede, o no, estar presente (Cfr. Baron, 2011).

Además de estos tipos de certeza, existen diferentes concepciones o maneras de entenderla. Una de ellas consiste en que una creencia es cierta cuando no puede ser falsa, esto es, cuando su verdad está garantizada. De esta manera, estar seguro de P implica que P es verdadero. Se diferencia de una creencia con un estatus epistémico más bajo porque, por ejemplo, podemos decir que sabemos que P es el caso, y P puede ser de hecho verdadero, pero si P también pudo ser falso, entonces no podría haber certeza. En ese caso, la verdad de P no está garantizada (Cfr. Baron, 2011).

Una segunda manera de entender la certeza está relacionada con la duda, esta concepción se ha desarrollado de varias maneras, ahora daremos cuenta de dos de ellas. Encontramos una definición de certeza relativa a la duda en la filosofía cartesiana. Descartes encuentra un punto arquimédico en el *cogito*; encuentra certeza en él en la medida en que no puede dudar de su propia existencia, aunque esté engañado de todo lo demás (Cfr. Descartes, 1641, 25)⁵. La segunda es la propuesta de Ludwig Wittgenstein, donde la certeza es la posibilidad misma de la duda y, por ello, anterior a esta, en palabras del autor: "[q]uien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza" (OC, parágrafo 115). De acuerdo con esto, si no hay alguna base sobre la cual establecer la duda, no es posible dudar en lo absoluto. Sobre esta propuesta ahondaremos en la tercera sección del segundo capítulo.

Con estas aclaraciones preliminares podemos entrever cuál es el problema que nos ocupa: la legitimidad y valor epistémico de la inferencia causal de tipo inductivo. La inferencia causal y la inducción están estrechamente entrelazadas; recordemos la frase de Hume que

⁵ Cabe anotar que Descartes no admite que la certeza esté únicamente allí donde no podemos dudar, también introduce un criterio de claridad y distinción para la certeza (Cfr. Descartes, 1641, 35).

citábamos en la primera sección: la relación causal es lo que nos permite ir más allá de lo que percibimos y la inducción en el procedimiento que dicha relación necesita, podemos llamarlo un procedimiento proyectivo que parte de lo visto y llega a lo no visto. Las cuestiones que esto plantea son, primero, ¿cuál es la legitimidad de este movimiento? ¿Qué hace lícito este paso? Y ¿qué tipo de conocimiento podemos obtener a partir de esta inferencia?

2. La inferencia causal según el modelo de la inducción

Ahora que hemos aclarado los conceptos que usaremos de ahora en adelante, podemos plantear el problema que conlleva la inferencia causal de tipo inductivo. Este será el tema de la presente sección. El ejemplo paradigmático de dicha concepción de la inferencia causal es la propuesta del filósofo escocés David Hume, por lo cual seguiremos la argumentación que propone en la sección IV de la *Investigación sobre el entendimiento humano*. La tesis que defendemos es que la experiencia entendida desde un marco empírico no es por sí sola suficiente para legitimar la inferencia causal de tipo inductivo.

Nuestro objetivo en el presente apartado es reconstruir el contexto donde aparece el problema de la inferencia inductiva en el pensamiento de David Hume. En sus escritos, la pregunta por la inferencia inductiva se enmarca en una investigación sobre el entendimiento humano. En concreto, puede considerársela una preocupación epistemológica en cuanto se refiere a los límites y la justificación del conocimiento y al papel que juegan la experiencia y la razón en él.

La inducción representa una particular dificultad para el empirismo, pues nos encontramos con que la raíz de la inferencia está en la experiencia y, dado que de ella no podemos tener más que un conocimiento probable, las inferencias que hagamos a partir de ellas serán

igualmente probables. Así pues, la posibilidad de un conocimiento necesario inferido a partir de la experiencia queda vedado. La tarea de Hume con respecto a la inferencia causal inductivista será, por lo tanto, mostrar cómo es posible el tránsito de lo visto a lo no visto, esto es, de la experiencia pasada a la experiencia futura. Conviene entonces trazar el pensamiento humeano desde la pregunta por el conocimiento en general, en vistas a rastrear el problema de la inferencia inductiva desde su raíz.

El primer paso hacia la caracterización de la inferencia inductiva es la distinción entre lo que Hume denomina objetos de la investigación humana, a saber: las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho. Esta distinción es significativa en tanto en el conocimiento del primero de estos objetos hay necesidad, mientras que en el conocimiento del segundo es contingente. Veamos en qué consisten cada uno de estos conocimientos.

El tipo de conocimiento que presentan las relaciones de ideas es intuitiva o demostrativamente verdadero y se llega a este únicamente por operaciones del entendimiento, en palabras del autor: “[las proposiciones de este tipo de conocimiento] pueden ser descubiertas por la sola operación del pensamiento, con independencia de lo que exista en el mundo” (E, 20).

En cuanto a las cuestiones de hecho dice, refiriéndose al tipo de conocimiento anterior, que “no son descubiertas de la misma manera; la evidencia que tenemos de su verdad, así sea muy grande, tampoco es de la misma naturaleza” (E, 21).

Como vemos, Hume no da una definición de ningún tipo de conocimiento en el sentido de enunciar las condiciones suficientes y condiciones necesarias que permitan identificarlo, pero sí da criterios para diferenciarlos entre sí. El primer criterio es semántico en tanto habla del tipo de verdad de las proposiciones y el segundo es epistemológico en tanto habla del origen de las mismas. Tomaremos el criterio lógico propuesto por Tom Beauchamp como base para la formulación del criterio semántico, puesto que Hume ofrece un criterio

semántico únicamente para el conocimiento de relaciones de ideas (Cfr. Beauchamp, 1999). Veamos a continuación en qué consiste cada uno.

El criterio semántico corresponde al tipo de verdad de las proposiciones de cada tipo de conocimiento. Según la cita traída de la *Investigación*, el carácter de la verdad del conocimiento de las relaciones de ideas es o bien intuitivo, o bien demostrativo. Vemos un ejemplo de verdad intuitiva en los axiomas y definiciones de la matemática o la geometría, en tanto estos se piensan necesariamente como verdaderos, esto es, son evidentes por ellos mismos, por ejemplo, no cabe negar la proposición ‘un punto es lo que no tiene partes’. Por otro lado, la verdad demostrativa corresponde a la verdad de los teoremas, en la medida en que son construcciones demostrativas a partir de axiomas o definiciones, deducciones donde la verdad del teorema se sigue de la verdad de los axiomas y las definiciones.

Con respecto a la verdad del conocimiento de las cuestiones de hecho nos encontramos simplemente con que es de naturaleza distinta, pero ¿cuál puede ser esta naturaleza? El criterio lógico de Beauchamp aclara este problema. Cuando negamos una proposición intuitiva o demostrativamente verdadera llegamos a una contradicción, por ejemplo, si negamos que $2+3=5$ obtenemos la contradicción $2+3\neq 5$. Por otro lado, cuando negamos una proposición perteneciente a cuestiones de hecho, vemos que no sucede lo mismo: “el sol no saldrá mañana no es una proposición menos inteligible y no implica mayor contradicción que la aserción saldrá mañana” (E, IV, 21). Vemos que una contradicción lógica no ocurre en este caso (Cfr. Beauchamp, 1999, 23).

Ahora bien, en el caso de la negación de $2+3=5$, vemos que su valor de verdad cambia en virtud de la contradicción, pues si dicha suma es verdadera, su contradicción no podría sino ser falsa. La negación de proposiciones sobre cuestiones de hecho, por otro lado, no implica contradicción alguna, por lo que su valor de verdad no se determina por un criterio lógico: si decimos ‘el sol no saldrá mañana’ esto no es necesariamente falso, aunque contradiga la proposición ‘el sol saldrá mañana’, pues ambos son igualmente concebibles. Es en este

sentido en que la verdad de las proposiciones concernientes a las relaciones de ideas es distinta de la verdad sobre cuestiones de hecho.

Por su parte, el criterio epistemológico apunta a la manera en que llegamos al conocimiento. En el caso de las relaciones de ideas, llegamos él mediante puras operaciones del pensamiento y ellas son totalmente independientes de la experiencia. Estas operaciones del pensamiento hacen referencia a la capacidad de proponer definiciones, captar axiomas, hallar equivalencias, entre otras. Equiparamos, de este modo, ideas como el cuadrado de la hipotenusa y la suma de los cuadrados de cada cateto, sin importar que no hayamos visto ningún triángulo rectángulo.

Por otra parte, el conocimiento de cuestiones de hecho surge de la evidencia de la experiencia; sólo experimentando el mundo podemos hablar de este tipo de objeto (Beauchamp, 1999, 23). La proposición “el fuego quema” proviene enteramente de la experiencia y no habría llegado a formularse si no hubiésemos visto fuego o experimentado el calor; más aún, no habríamos llegado a ella sin la experiencia del calor del fuego, puesto que no basta con tener las sensaciones aisladas, también tenemos que experimentar su conjunción. En otras palabras, la diferencia a la que apunta el criterio epistemológico del conocimiento entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho está en que no podemos acceder a estas últimas por una vía exclusivamente racional, sino que depende de la experiencia.

Así las cosas, la única manera de tener conocimiento acerca de las cuestiones de hecho es por la experiencia. Sólo podemos saber que un vaso de vidrio se rompe cuando lo dejamos caer porque hemos visto que así ocurre, sabemos que sentimos dolor cuando nos caemos porque ha pasado de este modo. Tener conocimiento sobre sucesos del mundo significa haber tenido la experiencia de ello.

Ahora bien, teniendo en cuenta el criterio semántico y el criterio epistemológico que utilizamos para caracterizar los distintos tipos de conocimiento, podemos concentrarnos en el que nos interesa: el conocimiento de las cuestiones de hecho. En primer lugar y en palabras de Hume: “[t]odos los razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen estar fundamentados en la relación de causa y efecto” (E, 22), esto quiere decir que a la base del conocimiento sobre estas cuestiones tenemos a la causalidad como fundamento ¿qué quiere decir eso?

En este contexto, la causalidad es uno de los tres tipos de conexión entre pensamientos, esto quiere decir que la relación de causa y efecto es una de las maneras en las que la mente se mueve de una idea a otra, por ejemplo ¿por qué pienso en dolor cuando pienso en una herida? Porque las heridas causan dolor (Cfr. E, 19).

Existen otros dos principios de conexión de ideas: la contigüidad y la semejanza. Las cuestiones de hecho no se rigen por el principio de contigüidad, pues éste hace referencia a una relación geográfica o de lugar, como la asociación entre las llaves y el lugar donde las dejé; tampoco se rigen por el principio de semejanza, pues este requiere que las cosas se parezcan, como la relación entre una persona y su fotografía (Cfr. Beauchamp, 1999, 20).

¿Cómo llegamos entonces al conocimiento de causas y efectos? En primer lugar, no es posible obtener este tipo de conocimiento con independencia de la experiencia. Podemos desglosar esta negación en el rechazo a dos ideas básicas sobre causalidad, con las cuales podemos dibujar una concepción racionalista de la misma: la primera consiste en que las causas contienen sus efectos. Esta idea sostiene que los efectos se encuentran implícitos en las causas y esto es precisamente lo que posibilita que se relacionen ambos eventos. Examinemos un ejemplo: si dejamos caer un vaso de vidrio, este se romperá en pedazos, el efecto –romperse en pedazos– no está contenido en sus condiciones causales: el descuido de dejarlo caer, la dureza del suelo, la cohesión de las moléculas del vidrio, etc. (Cfr. Beauchamp, 1999, 26).

La segunda idea que rechazamos es que los efectos se siguen de las causas, de la misma manera en que la conclusión se sigue de las premisas en un argumento. Una relación lógica tal permitiría que dedujéramos proposiciones como ‘romperse’ de otra como ‘caer al suelo’. Esto, empero, no es posible si no lo encontramos primero en la experiencia. La relación ‘seguirse de’ es, estrictamente, una relación entre ideas y, como ya vimos, las cuestiones de hecho no funcionan del mismo modo (Cfr. Beauchamp, 1999, 26). Así pues, las relaciones causales no son de tipo metafísico o lógico, sino que surgen enteramente de la experiencia y no es posible acceder a este tipo de conocimiento simplemente por la operación de la razón.

Con ello vemos que “cada efecto constituye un acontecimiento diferente a la causa” (E, 25) y que las conexiones entre hechos no son intrínsecas, esto es, no pertenece a la naturaleza de los hechos conectarse de una manera causal. Sin embargo, esta conexión no es aleatoria, ni siquiera temporal, sino que, más bien, se trata de una relación extrínseca entre los hechos, Hume la trata como una suposición, en sus palabras: “[e]n [nuestros razonamientos fácticos] suponemos constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y lo que inferimos de él” (E, 22). Veamos un ejemplo, si escuchamos una voz en la oscuridad que profiere un discurso articulado, podemos inferir que hay una persona presente, esto en la medida en que reconocemos una relación causal entre el hombre y el discurso. En efecto, de no reconocer tal relación, no podríamos inferir que hay una persona presente.

Ahora bien, no podemos llegar a un conocimiento de cuestiones de hecho por vía meramente racional, esto es, mediante un examen exhaustivo de las cualidades de un objeto por medio de la razón y con independencia de la experiencia pasada. Esto es así, porque, en palabras de Hume:

[m]e atrevo a afirmar, como proposición general que no admite excepción alguna, que el conocimiento de esta relación [causal] en ningún caso se obtiene por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la

experiencia, cuando descubrimos que algunos objetos particulares se hallan constantemente vinculados entre sí (E, 23)

La expresión *a priori*, en la manera en que la usa Hume apunta a que no sólo es necesario tener experiencia del objeto de la investigación como este aparece a la mente, sino que hay que tener la experiencia de la relación causa efecto, esto es, haber visto que después de una causa sigue su efecto (Millican, 2002, 123). Hume propone un ejemplo donde Adán, que observaba por primera vez el agua y sus características –como su fluidez y su transparencia– no habría podido inferir a partir de ello que ésta lo ahogaría. Con el ejemplo queda claro que tener la experiencia de un objeto no basta para saber cuáles son sus efectos o cuáles son sus causas, es necesario tener experiencia también de la conjunción causa y efecto (Cfr. E, 23).

Ahora bien, este conocimiento de cuestiones de hecho es problemático en la medida en que las premisas de la inferencia causal no son más que buenas razones para creer que la conclusión es verdadera. Recordemos que gracias al criterio semántico sabemos que las inferencias que tienen por objeto las cuestiones de hecho no proveen conocimiento cierto, sino meramente probable, esto en la medida en que podemos negar la conclusión del razonamiento y ésta es igualmente posible, es decir, no implica contradicción alguna.

Por otra parte, el rechazo de la concepción de la causalidad como una relación metafísica, donde las causas contienen a los efectos, y como una relación lógica, donde el la causa implica el efecto, nos impide afirmar que las inferencias que se hacen con esta relación a su base puedan ser deductivas. En efecto, de ser metafísicas o lógicas podríamos deducir un efecto de una causa dada con total certeza, puesto que estas relaciones son intrínsecas.

Dado que este no es el caso, es decir, dado que las relaciones de causa y efecto son extrínsecas, la inferencia causal ha de ser de tipo inductivo, esto es, proyectamos nuestra experiencia pasada al pasado desconocido y al futuro.

En conclusión, en esta sección vimos que las dudas escépticas frente al conocimiento de cuestiones de hecho nos alejan de una concepción deductivista del mismo, dejándonos únicamente con la inferencia causal inductiva como herramienta para este tipo de conocimiento.

Vimos también que la inferencia causal inductivista tiene limitaciones; su resultado no es certero, sino meramente probable. Esto deja el conocimiento de cuestiones de hecho sin un sustento que permita el tránsito entre premisas y conclusiones, sin embargo, cuando hacemos este tipo de razonamientos en la vida cotidiana no parece haber problema alguno con ello: inferimos que si un vaso de vidrios se cae, éste se romperá; si nos golpeamos, nos dolerá, etc.

Ahora bien, queda preguntar en qué se basa esta probabilidad, pues tiene que haber algo que legitime el paso de las premisas a las conclusiones. Así pues, el objetivo del siguiente apartado es presentar las respuestas escépticas a las dudas que hemos planteado en la presente sección.

3. El principio de uniformidad de la naturaleza como presupuesto de la inferencia causal

El tema que nos proponemos desarrollar ahora es la solución escéptica a los problemas planteados en la sección anterior. Esta solución consta de dos partes: en primer lugar está el principio de uniformidad, el cual permite la proyección de la experiencia a lo que no hemos experimentado, sea el pasado o el futuro. La segunda parte trata de la fundamentación de este principio, que, como veremos, es el hábito o la costumbre. Para la primera parte utilizaremos la argumentación que propone Hume en la segunda parte de la sección IV de la *Investigación* del entendimiento humano y, para la segunda, utilizaremos la sección V.

Estas soluciones, junto con las dudas planteadas anteriormente, constituyen el objetivo del primer capítulo, a saber: dibujar un panorama de la inferencia causal inductivista.

La pregunta que queda formulada a partir de las dudas escépticas es como sigue: "¿cuál es el fundamento de todas nuestras conclusiones extraídas de la experiencia?" (E, 28). Y la respuesta es 'el principio de uniformidad' (Cfr. Millican, 2002, 128). Este principio es la suposición de que el futuro se parecerá al pasado, esto es, que suponemos que hechos similares relacionados causalmente en el pasado estarán relacionados causalmente en el futuro. En palabras de Hume:

Presumimos siempre, cuando vemos propiedades sensibles análogas, que obedecen a principios secretos similares y esperamos que ciertos efectos, semejantes a los que hemos experimentado, se sigan de ellas (E, 23)

El principio de uniformidad funciona en el razonamiento moral⁶ como una premisa no dicha, la cual legitima el paso de premisas acerca de cuestiones de hecho que ocurrieron en el pasado a conclusiones sobre otras que sucederán en el futuro. Veamos un ejemplo:

(P.U.) El futuro será como el pasado

(P1) En el pasado las hojas de los árboles se han caído en otoño

(P2) En unos meses vendrá el otoño

Por lo tanto:

(C) En unos meses se caerán las hojas de los árboles

Podemos ver que sin el principio de uniformidad, y teniendo en cuenta las críticas que hace Hume a la inferencia causal, la conclusión no puede seguirse de las premisas con ningún grado de probabilidad, pues es igualmente probable que las hojas se queden en los árboles. Por otro lado, con la inclusión del principio de uniformidad en las premisas, la conclusión

⁶ Hume denomina razonamientos morales a aquellos razonamientos relativos a las cuestiones de hecho.

se sigue con facilidad de las premisas y, evidentemente, el argumento es fuerte, pero el conjunto de premisas constituye una buena razón para creer que la conclusión es verdadera.

El interrogante que se sigue de inmediato del principio de uniformidad es “¿por qué esta experiencia habría de ser extendida a un tiempo futuro y a otros objetos que, según lo que sabemos, podrían ser sólo similares en apariencia?” (E, 29). La argumentación que presenta Hume a propósito de esta cuestión apunta a que el paso entre las proposiciones “*He hallado que tal objeto siempre ha estado acompañado por tal efecto y preveo que otros objetos, en apariencia similares, estarán acompañados por efectos similares*” (E, 29) necesita una justificación, puesto que las proposiciones no se relacionan intuitivamente, sino que se trata de una inferencia que necesita una cierta argumentación o de un cierto razonamiento que permita establecer la relación entre la premisa y la conclusión, ¿cuál sería el razonamiento que permite este paso?

Recordemos que existen dos tipos de razonamiento, aquel propio de las relaciones de ideas, que es la demostración, y aquel presente en las cuestiones de hecho, el razonamiento moral que es meramente probable y basado en la experiencia. Para justificar el principio de uniformidad mediante un razonamiento habría que utilizar alguno de estos dos métodos. No puede justificarse mediante una demostración, puesto que el principio de uniformidad versa sobre las cuestiones de hecho, y la demostración es, como vimos, propia de las relaciones entre ideas.

Así las cosas, el recurso adecuado sería por vía de un argumento probable basado en la experiencia. No obstante, esta segunda opción presenta un problema y es que la fundamentación del elemento que permite hacer juicios sobre las cuestiones de hecho sería lo que el principio precisamente quiere fundamentar, incurriríamos, evidentemente, en una circularidad, fundamentando el principio en lo que él mismo busca fundamentar y tomaríamos por cierto aquello que queremos probar (Cfr. E, 30).

Así pues, no podemos dar el paso entre las dos proposiciones por razonamientos demostrativos, ni por razonamientos morales. La respuesta que da Hume esta cuestión es que el paso que justifica el principio de uniformidad se basa en la similitud entre los objetos naturales, ésta “nos induce a esperar efectos similares a los que según nuestra experiencia se siguen de dichos objetos” (E, 31). Por otro lado, se hace necesario tener una vasta experiencia de sucesos uniformes, en vistas a llegar a la confianza que se requiere para instanciar el principio en casos particulares. Estas, no obstante, son condiciones necesarias, pero no suficientes para justificar el principio.

¿Cuál sería la condición suficiente para dar el paso entre “*He encontrado en todas las ocasiones pasadas tales propiedades sensibles en conjunción con tales poderes secretos [y] [...] las propiedades sensibles similares se hallarán siempre en conjunción con similares poderes secretos*” (E, 32)? La respuesta a esta pregunta es el elemento psicológico que permite hacer inferencias causales de tipo inductivo, el cual trataremos a continuación.

Como hemos visto hasta ahora, el principio de uniformidad funciona como una premisa no dicha que, en conjunto con las premisas sobre cuestiones de hecho que sucedieron en el pasado, constituyen una buena razón para creer que la conclusión de un razonamiento moral es verdadera. Ahora queda indagar por la justificación de este principio, es decir, ¿por qué es legítimo esperar que el futuro se parezca al pasado?

Vimos que no podemos llegar al principio de uniformidad ni por razonamientos demostrativos, ni por razonamientos morales. Recordemos que los razonamientos demostrativos versan únicamente sobre relaciones de ideas y que el razonamiento moral es el razonamiento que queremos fundamentar y, por ello, usarlo para este fin sería circular.

Así pues, no llegamos al principio de uniformidad por razonamiento alguno, sino por haber experimentado, en varias ocasiones, la conjunción constante entre causas y efectos similares. De esta manera, un hombre, que ha vivido en la tierra mucho tiempo y ha experimentado incontables casos de relaciones causales entre objetos, se verá inclinado a inferir un cierto efecto B de una causa A y no lo hará mediante un razonamiento, sino en virtud de lo que Hume denomina un principio psicológico: el hábito o la costumbre (Cfr. E, 35-36).

Este ejemplo contrasta con la imagen de un hombre que llega de improvisto al mundo: éste no podría saber qué causa cierto evento ni qué efecto tendrá; un examen únicamente racional del fenómeno resulta insuficiente para dar con su explicación o para formular una predicción a partir de él. Por otro lado, si un hombre ve un evento que ha experimentado anteriormente una cantidad de veces suficiente, no tendrá problema en explicarlo o en predecir lo que sucederá a continuación. En palabras de Hume: “tras la conjunción constante de dos objetos –calor y llama, por ejemplo, peso y solidez– únicamente la costumbre nos induce a esperar el uno por la presencia del otro” (E, 36).

No obstante, para que este tránsito de causas a efectos o de efectos a causas produzca conocimiento probable, es necesario que las causas o los efectos que se usen como premisas estén presentes, sea a la memoria o a los sentidos, y que la inferencia se haga a partir de ella, pues de otro modo el argumento es una hipótesis, la cual deja indeterminado si la conclusión se dará de hecho.

En otras palabras, una inferencia causal sólo proporcionará un cierto tipo de conocimiento en la medida en que las cuestiones de hecho, que sirven como premisas, hayan sucedido o estén sucediendo, pues si están presentes únicamente en la imaginación, no podríamos asegurar que la conclusión se dé realmente. Por ejemplo, si imagino que va a llover esta tarde e infiero que hará frío, la conclusión ‘hará frío’ está infundada y es simplemente una hipótesis (E, 37).

Esta no es una propuesta nueva en la presentación, recordemos que en el apartado anterior señalábamos que la mente se mueve de una idea a otra en virtud de tres tipos de relaciones diferentes, la semejanza, la contigüidad y la causalidad. Este tránsito es natural para la mente pues, como vimos, ésta se ve inclinada a pensar en el dolor cuando tiene la idea de una herida o pensar en frío cuando le presentan la idea de nieve (E, 19).

Ahora bien, el tránsito que opera bajo la causalidad, es decir, movimiento que nos permite pasar de una idea a otra en virtud de la relación causal que hay entre ellas está fundamentado en el hábito, pues un solo recuerdo no es suficiente para hacer uso de esta relación, cosa que es suficiente para la relación de semejanza y contigüidad (Cfr. Beebe, 2006, 59); crear una costumbre requiere numerosas repeticiones de una conjunción constante, esto es, que efectos similares se sigan de causas similares.

Ahora podemos responder la pregunta que dejamos pendiente en la sección anterior, a saber: ¿cuál es la manera en que damos el paso entre la conjunción constante y el principio de uniformidad? No podemos hacerlo por medio de una vía puramente racional, no sólo porque no exista una conexión intrínseca entre causas y efectos, sino porque es necesaria la experiencia, esto en la medida en que ella permite la creación de un hábito al presentar conjunciones constantes de causas y efectos. Esto señala que las inferencias causales de tipo inductivo tienen como resultado un conocimiento probable, esto quiere decir que, siempre y cuando la inferencia esté bien hecha, sus premisas constituyen buenas razones para creer que la conclusión es verdadera.

De esta manera, Hume no sólo fundamenta el conocimiento sobre cuestiones de hecho, sino que le da un fundamento a este fundamento, en otras palabras, el principio de uniformidad justifica las inferencias causales y este principio se fundamenta en el hábito como elemento psicológico.

4. Recapitulación y prospectiva

Con respecto a los hechos podemos decir, por un lado, que la inferencia causal no se basa en una relación intrínseca entre ellos, de existir una relación tal, podríamos hablar de inferencias causales deductivas, pues tendríamos razones suficientes para hacerlo. Por otro lado, las relaciones entre hechos deben seguir cierta regularidad, conforme al principio de uniformidad, ya que de conexiones aleatorias no podemos esperar nada. Por su parte, el principio de uniformidad como fundamento de los razonamientos morales se justifica mediante un principio psicológico, a saber: la costumbre o el hábito. Así pues, la inferencia depende tanto de los hechos como de quien la hace.

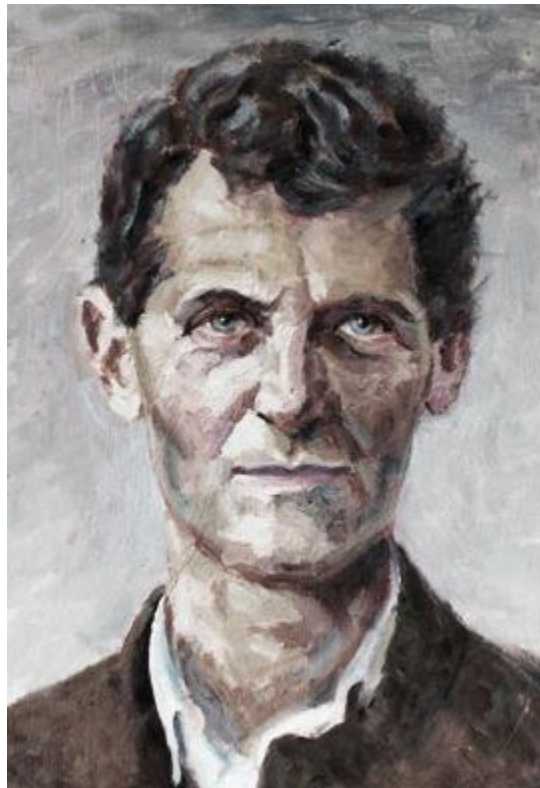
La importancia de la propuesta humeana radica en que desmonta la creencia según la cual el nexos causal obedece a conexiones intrínsecas entre los hechos y que la inferencia causal se trata de un razonamiento puramente racional equiparable a la relación lógica de ‘seguirse de’.

Por otro lado, el principio de uniformidad funciona como fundamento de todos los razonamientos morales, pues como premisa no dicha, permite que el razonamiento tenga la fuerza inferencial suficiente para llamarlo conocimiento. Este principio se encuentra fundado en el hábito, en la medida en que múltiples conjunciones de causas y efectos nos inclinan a pensar que de causas similares se seguirán efectos similares.

Ahora bien, en el segundo capítulo formulamos tres críticas a esta propuesta inductivista de la inferencia causal. La primera de ellas se centra en el papel que juega la inducción en un marco científico y cómo se diferencia de la función de la causalidad en el mismo marco y, por otro lado, en qué sentido el principio de uniformidad intenta dar un fundamento deductivo a un razonamiento inductivo. La segunda crítica apunta a la concepción de

lenguaje que tiene Hume y en qué medida ésta lo condujo a errores en su reflexión sobre la inferencia causal. Por último, la tercera crítica consiste en que sí podemos tener conocimientos ciertos a partir de la experiencia utilizando un método inductivo, en contraposición a un conocimiento meramente probable, como sostiene Hume.

Capítulo segundo
Problemas conceptuales de la concepción inductivista de la
inferencia causal



‘Wittgenstein’
por Gary Michael

En el presente capítulo presentaremos las críticas que hace Ludwig Wittgenstein a la concepción de la inferencia causal inductivista que dibujamos en el capítulo anterior. La primera crítica consiste, por un lado, en que si apelamos a un principio de uniformidad de la naturaleza, estamos tratando de volver demostrativo un razonamiento que, por su naturaleza, no puede serlo y, por el otro, en que la causalidad y la inducción son incompatibles en tanto operan en distintos niveles. La segunda crítica hace referencia a la concepción del lenguaje que tiene Hume, en tanto ésta lo lleva a creer que los términos causales tienen como referencia eventos sensoperceptibles, en forma de conjunción constante. Una tercera crítica apunta al tipo de conocimiento que proporciona la inferencia causal, vimos con Hume que éste es dudoso e incierto; sin embargo, Wittgenstein nos muestra que sí puede haber certeza en este conocimiento gracias a un marco de experiencia común propia del ser humano.

1. La causalidad no es inducción

En la sección anterior vimos en qué sentido la inferencia causal puede ser de tipo inductivo. Vimos que su procedencia empírica nos muestra datos que, en efecto, están enlazados entre sí y que, sin embargo, este enlace es contingente, pues no hay nada en la experiencia que nos pueda garantizar que dicho enlace se presentará en el futuro de manera regular. Un principio psicológico, el hábito, nos permite esperar que el futuro se parezca al pasado y, con ello, podemos hacer inferencias que tengan a su base una relación causal y obrar conforme a ellas.

Ludwig Wittgenstein, en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, desliga la inducción de la inferencia causal, mostrando que cumplen dos funciones distintas, en tanto la primera es una figura del mundo y la segunda es una forma de representación. Esta distinción es

pertinente en la medida en que nos permite comprender mejor los elementos de la inferencia causal de tipo inductivo.

La ley de inducción, como la denomina Wittgenstein, tiene una función pictórica: la inducción es una figura del mundo, esto quiere decir que es una proposición en sentido estricto. Esto significa que la proposición “el futuro será como el pasado” representa un estado de cosas que puede, o no, ser el caso y hace falta contrastarlo con el mundo para saber si es verdadero o falso. Así pues, la significación de dicha ley radica en su carácter pictórico, al igual que la significación del lenguaje natural en general (Tomasini, 2011, 93).

De esta manera, la ley de inducción no se trata ni de un principio ni de una ley en sentido estricto: “el futuro será como fue el pasado” es una descripción del mundo, no tiene ningún carácter normativo. No queda vedada la posibilidad de usar la inducción en conjunto con otras proposiciones para configurar descripciones más complejas, incluso para hacer cierto tipo de inferencias, por ejemplo, podemos decir “dado que siempre ha sido así y que el futuro será como el pasado, el sol saldrá cada mañana”.

La ley de inducción no funciona acá como una regla o principio, sino que es una premisa más que describe la realidad de la misma manera que lo hace la segunda proposición del argumento –“el sol siempre ha salido en el pasado” –, por esta razón no puede haber conocimiento en el ejemplo anterior, es simplemente una hipótesis basada en meras descripciones (Cfr. TLP, 6.36311). Esto quiere decir que no tenemos certeza sobre la verdad del razonamiento y que, para saberlo con seguridad, tenemos que contrastarlo con la experiencia.

La nota pictórica de la ley de inducción constituye una crítica a la concepción humeana. Como vimos, el principio de uniformidad hace las veces de una premisa no dicha que se agrega a todo argumento que verse sobre cuestiones de hecho, su función es darle una suerte de fundamento al razonamiento, pues sin este principio no puede inferirse nada sobre

un estado de cosas futuro teniendo en cuenta el carácter contingente de la experiencia. Esta concepción de la inducción tiene un tinte deductivo, pues se toma la proposición “el futuro será como el pasado” como un principio, como una regla para inferir, la cual legitima las inferencias sobre las cuestiones de hecho, es decir, legitima las inferencias sobre lo que, en principio, no se puede inferir nada.

Wittgenstein no toma la ley de la inducción como una premisa previa o un principio o una regla, sino como una figura del mundo, lo cual aleja la inferencia de tipo inductivo de cualquier pretensión deductivista, pues no tiene más fuerza inferencial que cualquier otra premisa sobre el mundo, en otras palabras, dado que la ley de la inducción no tiene un carácter normativo, sino meramente pictórico, ésta no puede garantizar la certeza de la conclusión, cosa que sí sucedería si fuese un principio. Así pues, la ley de inducción no tendrá la fuerza inferencial que tiene en la propuesta humeana, pues la conclusión de la inferencia no es conocimiento.

A pesar de esta crítica, sí hay coincidencias entre Wittgenstein y Hume en este punto. El filósofo austriaco afirma que la inducción es un procedimiento en el cual “asumimos la ley *más simple* que cabe armonizar con nuestras experiencias” (TLP, 6.363) y que el fundamento de este procedimiento es puramente psicológico, en contraposición a un fundamento lógico. Esto es claro si recordamos que al ser una figura del mundo, la ley de inducción no representa una ley lógica y, por ello, es contingente o casual (Cfr. TLP 6.3), dado que todo lo que está dentro de la ciencia natural y, por ello, basado en relaciones empíricas, no tiene sustento lógico y es contingente.

Hume acertó al afirmar que la inducción tiene un carácter psicológico a su base, sin embargo, erró al proponer que este hiciera las veces de principio lógico. Para Wittgenstein, por el contrario, el carácter psicológico del procedimiento inductivo apunta a que su resultado no es conocimiento, sino una hipótesis en la que podemos creer, de la misma

manera en que podemos creer en alguna figura del mundo que se nos presente antes de haberla contrastado con lo que pretende figurar.

Ahora bien, la ley causal tiene notas *a priori* y *a posteriori* y en ellas pueden verse claramente las diferencias con la ley de la inducción. El conocimiento científico *a priori*⁷ en el *Tractatus* hace referencia a la posibilidad de "establecer conexiones más o menos regulares entre eventos, situaciones, fenómenos o hechos" (Tomasini, 2011, 95), es decir, a la posibilidad que tienen los objetos de relacionarse entre sí formando hechos, y estos últimos, a su vez, tienen la posibilidad de relacionarse dando lugar a estados de cosas. Este conocimiento no es innato, sino que lo vemos reflejado en nuestro propio lenguaje: las palabras se entretajan dando lugar a proposiciones y éstas se unen en proposiciones complejas, lo que sabemos *a priori* es que las proposiciones se conectan entre sí.

En este sentido, la causalidad no es una ley (TLP 6.32), ni tampoco tiene un carácter necesario, porque de lo único que tenemos certeza es de que los hechos pueden relacionarse. Por ello, el carácter *a priori* de la causalidad no reside en la explicación causal, pues ésta es empírica y las relaciones bien podrían explicarse espacial, temporal o cromáticamente, entre otras. Su carácter es, entonces, indirectamente *a priori*, esto en la medida en que describe conexiones entre hechos (McGuinness, 2002, 118).

Por otro lado, la causalidad, en tanto forma de una ley, sirve para describir hechos, es, por ello, una forma de representación (McGuinness, 2002, 118). Ésta es la segunda nota *a priori* de la causalidad: a diferencia de la ley de la inducción, la causalidad no es una figura del mundo, no es una proposición en sentido estricto, sino que se acerca a un plano normativo sin pertenecer a él. En palabras de Wittgenstein:

⁷ Tomaremos la expresión *a priori* en un sentido laxo: como todo aquello que no es *a posteriori*, esto es, a todo lo que no está en una relación figurativa con el mundo.

[t]odas aquellas proposiciones, como el principio de razón, de la continuidad en la naturaleza, del mínimo gasto en la naturaleza, [la ley de causalidad,] etc., etc., todas ellas son intuiciones *a priori* sobre la posible conformación de las proposiciones de la ciencia (TLP, 6.34).

Esto quiere decir que dichos principios se utilizan para construir proposiciones científicas, esto es, para describir el mundo, sin ser ellos mismos figuras de nada. Más aún, no podemos determinar si la ley de la causalidad es verdadera o falsa, como no podemos determinar si la temporalidad o la espacialidad son verdaderas, pues no se quiere decir que el mundo sea causal, temporal o espacial, sino que se puede describir de todas estas maneras.

Como vimos, las dos notas *a priori* de la causalidad lo son solamente en un sentido laxo y de ninguna manera apuntan a que la inferencia causal sea deductiva. Anteriormente se mencionó que la mayor crítica que Wittgenstein le hace a Hume es que su inferencia causal tiene pretensiones deductivistas en tanto hace de su principio de uniformidad una premisa implícita en el razonamiento causal, validando así la totalidad del argumento. Ahora bien, el filósofo austriaco no cae en el mismo error, pues existen dos notas *a posteriori* de la causalidad, las cuales se han mencionado anteriormente. Vemos con cuidado de qué se trata.

La primera de estas notas es que la causalidad es una relación empírica que vemos en la experiencia, si bien busca nombrar relaciones cuya posibilidad conocemos *a priori*: “cómo se establezcan las conexiones [entre hechos] es algo que sólo podremos determinar empíricamente, a través de ensayos y errores, y dichas conexiones pueden revestir muy variadas formas” (Tomasini, 2011, 95). Esto quiere decir que las relaciones causales no son relaciones lógicas, por lo que toda descripción causal del mundo pertenece al conjunto de proposiciones probables. Sólo las proposiciones lógicas, como las tautologías y las contradicciones *–modus ponens*, por ejemplo—, son necesarias, en ellas encontramos

absoluta certeza, el resto de proposiciones son sólo probables y contingentes, pues su verdad o falsedad no depende de su propia estructura lógica, sino de cómo sea el mundo.

La segunda nota *a posteriori* de la causalidad es que se trata meramente de una forma de representación entre muchas otras, por lo que no es necesario que la conexión entre dos hechos sea causal, resulta un marco de descripción hasta cierto punto arbitrario. Si bien la descripción causal del mundo ha demostrado ser útil tanto para predecir como para explicar fenómenos naturales, esto no quiere decir que sea la única manera o la más efectiva, recordemos que la descripción causal antigua es distinta a la moderna y ésta distinta a la contemporánea; el mismo cambio en la definición de causa sugiere que las conexiones entre hechos pueden describirse de maneras diferentes.

De esto podemos tomar dos conclusiones, la primera es que tanto la ley de causalidad como la ley de la inducción, entre otras, tienen un rol en la ciencia, en la configuración de proposiciones que describen el mundo. Esto es claro para el caso de la causalidad. Como vimos, en tanto forma de representación, sirve para describir, como una red sirve para describir una superficie de manchas blancas y negras: en la medida en que la red hace posible señalar las coordenadas espaciales de cada color sin ser ella parte de la superficie coloreada, la causalidad permite describir relaciones que no son ellas mismas causales.

La inducción cumple un rol distinto: si bien es una posible figura del mundo, esto no significa que no pueda operarse de acuerdo a ella. La ciencia en general se basa en un procedimiento inductivo para hacer sus predicciones (Cook, 1994, 175), la inducción no es una forma de representación, pero es aquello que permite seguir usando en el futuro la misma forma de representación que ha servido en el pasado.

Dado que el procedimiento inductivo consiste en aceptar como verdadera la ley más simple que puede aplicarse a nuestra experiencia (Cfr. TLP, 6.363), podríamos afirmar que el método científico es inductivo en la medida que esperamos que las leyes científicas (en su

forma más simple) que sirvieron para explicar relaciones entre hechos en el pasado, servirán también en el futuro (Cook, 1994, 175).

La segunda conclusión es que es imposible hacer inferencias con certeza fuera de la lógica, pues de un estado de cosas efectivo no puede deducirse la efectividad de otro (Cfr. TLP, 5.134) en tanto los hechos son independientes entre sí (TLP, 1.21, 2.061). Esto significa que no existe nada en un hecho que implique la existencia de otro, por lo que queda vedada toda posibilidad de una inferencia deductiva. La característica esencial de los objetos es relacionarse entre sí (TLP, 2.011, 2.0121), pero no que estén en una relación determinada, por ejemplo, el hecho A no puede estar solo, tiene que relacionarse con alguno, no obstante, no está obligado a relacionarse con un hecho particular, como el hecho B, sino que puede relacionarse con cualquiera, el hecho C, D, etc. En efecto, si las relaciones fuesen determinadas, sería posible conocerlas e inferir lógicamente a partir de este conocimiento, sin embargo, dada la independencia lógica de cada hecho y la contingencia de sus relaciones con otros hechos, inferencias causales de tipo deductivo son imposibles.

Vimos que es imposible una inferencia causal de tipo inductivo, pues la causalidad y la inducción operan de distinta manera y en diferentes niveles. Vimos también que no es posible ningún tipo de inferencia deductiva fuera de la lógica y esperar que la inferencia causal sea de este tipo es absurdo por las razones presentadas anteriormente.

2. ‘Causa’ se dice de muchas maneras

En la sección anterior vimos cómo Wittgenstein desliga la inferencia causal de la inducción en el *Tractatus Logico-Philosophicus* y cómo muestra la imposibilidad de obtener conocimiento como resultado de una inferencia causal. En el presente apartado examinaremos los argumentos contra el examen humeano del problema desde la segunda

propuesta del filósofo austriaco. Algunas de las críticas que plantea el autor en el *Tractatus* siguen vigentes en este segundo periodo de su pensamiento, como la imposibilidad de formular razonamientos deductivos sobre la experiencia. Por otro lado, algunos aspectos cambian de manera radical, como la posibilidad de obtener conocimiento certero por medio de la inferencia causal; en la tercera parte del presente capítulo mostraremos este cambio.

En esta segunda sección del capítulo utilizaremos tres textos: en un primer momento, tomaremos los primeros párrafos de las *Investigaciones filosóficas* para hacer una crítica a la concepción del lenguaje que tiene Hume tal como aparece en la *Investigación sobre el conocimiento humano*. En segundo lugar, tomaremos las consideraciones sobre los significados de ‘causa’ y el parecido de familia que encontramos entre ellos que aparecen en el texto ‘Causa y efecto: aprehensión intuitiva’.

La crítica a Hume apunta a que éste tiene una comprensión del lenguaje donde las palabras funcionan únicamente como nombres. Hacker denomina dicha comprensión como ‘la imagen agustiniana del lenguaje’. Veamos en qué consiste en palabras del autor:

[l]as palabras del lenguaje nombran objetos —las oraciones son combinaciones de estas denominaciones. —En esta figura del lenguaje encontramos las raíces de la idea: Cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra (IF, 1958, §. 1)

Hacker extrae cinco elementos que podemos encontrar en esta imagen: a) las palabras nombran objetos, b) las frases son combinaciones de dichos nombres, c) cada palabra tiene un significado, d) las palabras se correlacionan con su significado y, finalmente, e) el significado de la palabra es el objeto que representa (Cfr. Hacker, 2005b, 50). Nos interesa el primer elemento, según el cual significado de las palabras reside principalmente en su referencia a objetos, de esta manera, las palabras son en su mayoría nombres y podemos entender dichos nombres en la medida en que sepamos a qué objeto corresponden y, por

otro lado, las palabras que no son nombres, como los artículos, los pronombres, lo indexicales, entre otros, se explican en referencia a las palabras que sí lo son.

Ahora que hemos dibujado a grandes rasgos la propuesta, es posible aplicarla a nuestro problema: la inferencia causal. Las raíces de la imagen agustiniana del lenguaje en Hume están en su teoría de las ideas, que en la *Investigación* está expuesta en la *sección II Del origen de las ideas*. Esta teoría es el principio de la filosofía humeana y representa para ella una verdad incuestionable acerca de la mente humana que permea todas sus funciones, como la percepción, el conocimiento, el pensamiento y el lenguaje (Cfr. Stroud, 1981, 17).

Esta teoría sostiene que a cada una de nuestras ideas le corresponde una impresión y que, si bien ambas son objetos de la mente, se distinguen en virtud de su vivacidad, en palabras del autor: “todas nuestras ideas o percepciones más débiles son copias de nuestras impresiones o percepciones más vívidas” (IE, 13). Así pues, las impresiones tienen su origen en la experiencia y las ideas son imágenes debilitadas de las impresiones (Cfr. Beauchamp, 1999, 17).

Según esto, podemos rastrear el origen de nuestras ideas a impresiones⁸. Incluso cuando se trata de ideas complejas producto de la imaginación a las que no les corresponde una impresión, estas se pueden descomponer en ideas más simples que sí tienen referente en las impresiones (Cfr. Beauchamp, 1999, 18). Así, cuando pensamos en una montaña de oro, si bien a esta idea no le corresponde impresión alguna, podemos descomponerla en las ideas de oro y de montaña, que sí tienen una impresión como referente (IE, 13).

Si bien en la *Investigación* Hume no presenta una teoría explícita del significado, podemos derivar su posición al respecto a partir de su teoría del origen de las ideas. Así pues, las

⁸ Esta máxima general admite excepciones, que Hume mismo propone, esto, según el autor, no representa una objeción suficiente para modificar dicha máxima en tanto se trata de un caso muy peculiar (Cfr. IE, 16).

ideas complejas sin referente en las impresiones, cuyas ideas simples son unidas por la imaginación, son ficciones. Mientras que las ideas simples y las complejas que tienen referente son verdaderas. Vemos que el valor de verdad de las proposiciones radica en su referencia a impresiones (Cfr. Beauchamp, 1999, 19).

Hume asume que los conceptos tienen una idea que se asocia a ellos y en esto consiste su significado (Cfr. IE, 17). Vemos que la función de las palabras es nombrar ideas, su significado depende de ello. Más aún, Hume propone un método para identificar conceptos sin significado:

cuando abrigamos la sospecha de que un término filosófico o idea es empleado sin significado [...], basta con preguntarnos *¿de qué impresión deriva esta presunta idea?* Y si resulta imposible designar alguna, esto servirá para confirmar nuestra sospecha (IE, 17)

Así pues, los conceptos tienen significado en la medida en que están asociados con una idea, mientras que carecen de él cuando dicha asociación no se presenta.

Con esta teoría de las ideas y la teoría semántica que se puede derivar de ella, podemos admitir que Hume tiene la comprensión del lenguaje que ilustra la imagen agustiniana: las palabras, en última instancia, tienen como referente un objeto en la experiencia. Ahora bien, teniendo este marco podemos ver cómo se ve reflejada en el examen que hace de la causalidad a propósito de la idea de conexión necesaria.

En la sección VII de la *Investigación*, Hume se preocupa por “fijar, si es posible, el significado preciso de [términos como poder, fuerza, energía y conexión necesaria] y eliminar así parte de su oscuridad” (IE, 49), para ello emplea el método que formuló en la segunda sección: examinar la impresión o impresiones que corresponden a cada concepto (Cfr. E, 50).

El resultado de emplear este método a nuestro problema es que no es posible “descubrir poder o conexión necesaria alguna; ninguna propiedad que vincule el efecto a la causa y haga de éste una consecuencia infalible de ella” (E, 50)⁹. Esto quiere decir que lo único que percibimos es una sucesión entre dos eventos sin nada que los una entre sí; no hay percepción del nexo causal. En el caso de las bolas de billar, percibimos el movimiento de la primera y luego el de la segunda, allí vemos una secuencia, pero nunca una conexión (Beebee, 2006, 76).

Así pues, la experiencia no nos provee un referente para la expresión ‘conexión necesaria’, por lo que este nombre carece de significado. Esta no es la respuesta definitiva que propone Hume, pues, como vimos, encuentra un referente en la conjunción constante de causas y efectos¹⁰. No obstante, una comprensión más amplia del lenguaje permite tener una idea más precisa de cómo funcionan nuestras inferencias causales.

Así pues, según el método humeano y en el marco de la imagen agustiniana del lenguaje, pero al margen de la respuesta escéptica de Hume, vemos que la expresión ‘conexión necesaria’ se usa sin significado. Podría decirse que Wittgenstein está de acuerdo con lo que se sigue de ello, a saber, que no podemos hacer inferencias causales de tipo deductivo. Sin embargo, este argumento se basa en una comprensión errónea del lenguaje, nuestra tarea es, pues, aclararla. La importancia de dilucidar este malentendido radica en que, una vez veamos que la expresión ‘causa’ no funciona únicamente como nombre, podremos entender mejor en qué consiste la inferencia causal.

⁹ Recordemos que el examen que Hume hace en la sección VII es a propósito de los argumentos morales, esto es, los argumentos que versan sobre cuestiones de hecho, por lo que podemos afirmar que cuando habla de conexiones necesarias, poderes y fuerzas entre eventos está hablando de relaciones causales, al ser éstas las únicas que conectan cuestiones de hecho.

¹⁰ Con este argumento Hume no pretende negar que la expresión ‘conexión necesaria’ tenga referente, sino negar la posibilidad de una inferencia causal de tipo deductivo. En efecto, si hubiese un hecho que conectara causa y efecto, sería posible deducir causas de efectos: la relación tendría un peso ontológico que permitiría una inferencia tal. Estamos, pues, de acuerdo con Hume en su conclusión, pero no en sus premisas.

La propuesta de Wittgenstein contra la imagen agustiniana del lenguaje es que no todas las palabras funcionan de esta manera: el lenguaje tiene muchas otras funciones además de nombrar objetos, más aún, podemos nombrar objetos de distintas maneras. Veamos el ejemplo propuesto por el autor:

[e]nvío a alguien a comprar. Le doy una hoja que tiene los signos: «cinco manzanas rojas». Lleva la hoja al tendero, y éste abre el cajón que tiene el signo «manzanas»; luego busca en una tabla la palabra «rojo» y frente a ella encuentra una muestra de color; después dice la serie de los números cardinales —asumo que la sabe de memoria— hasta la palabra «cinco» y por cada numeral toma del cajón una manzana que tiene el color de la muestra (IF, 1958, §. 1).

En este ejemplo vemos tres palabras que podemos llamar nombres, un sustantivo, un adjetivo y un número, y que, sin embargo, funcionan de maneras muy distintas. No es incorrecto llamar a cada una de estas palabras un nombre: manzana es el nombre de una fruta, rojo es el nombre de un color y cinco es el nombre de un número; éste no es el problema, sino creer que todos los nombres funcionan de la misma manera, esto es, estando en lugar de un objeto (Cfr. Hacker, 2005, 50).

En este caso, a cada palabra corresponde una operación distinta. En primer lugar identificamos un tipo de objeto, la manzana; en segundo buscamos una característica en el objeto, el color rojo y, por último, se toma un objeto por cada uno de los números del uno al cinco. Estas operaciones no son las mismas, se realizan acciones distintas dependiendo del significado de la palabra, que sólo en un caso corresponde a un objeto. Más aún, las acciones tienen un orden, que poco tiene que ver con la formulación 'cinco manzanas rojas', esto es, no podemos realizar la acción descrita por la palabra 'cinco' antes de hacer las demás. Si toda palabra estuviera en lugar de un objeto de la misma manera, probablemente podríamos hacerlo en cualquier orden.

Es evidente que llamar a todas estas palabras 'nombres' y afirmar que nombrar es la esencia del lenguaje no nos dice nada de los diversos usos de distintas partes del lenguaje (Cfr. Hacker, 2005, 51). Esto puede llevar a malentendidos en filosofía, pues nos lleva a buscar el referente de palabras que no lo tienen, más aún, muchas de las preguntas fundamentales de la filosofía caen en este error como ¿qué es el bien? ¿Qué es lo bello? ¿Qué es el tiempo? Etc.

Así pues, el lenguaje tiene diversas funciones y nombrar es sólo una de ellas. Hume asume que las funciones del lenguaje se limitan únicamente a nombrar y esto lleva a que su examen filosófico se restrinja a buscar un referente en la experiencia de palabras como 'causa' y 'conexión necesaria' y esto, a su vez, lleva a malentendidos. Uno de ellos es creer que la relación causal debe ser un evento sensorial y, al no encontrarlo en la experiencia, Hume concluye que no puede haber ningún tipo de certeza en el conocimiento causal.

Existen, sin embargo, usos de estas expresiones donde su función no es nombrar objetos. Cuando decimos que el movimiento de una bola de billar causó el movimiento de otra no estamos nombrando nada, sino que puede que estemos explicando por qué las bolas están en cierta posición o negando que la segunda se halla movido sola, etc. Las palabras 'causalidad', 'causa', 'conexión necesaria', entre otras expresiones de esta familia, sirven para mucho más que para nombrar objetos. El que no exista un referente inmediato en la experiencia para una expresión, no quiere decir que no tenga significado.

En el texto 'Causa y efecto: aprehensión intuitiva', Wittgenstein muestra que la palabra 'causa' se usa de muchas maneras distintas y que no es posible reducirla a una única manera. En palabras de Wittgenstein:

Y si dijera ahora que cuando hablamos de causa y efecto hacemos siempre una comparación con el caso del golpe; ¿es esto el prototipo de causa y efecto? ¿Hemos

[reconocido] aquí el golpe como causa? ¡Piensa en un lenguaje en el que se dijese siempre 'golpe' en lugar de 'causa'! (CE, 393)

Es posible reemplazar 'causar el movimiento de' por 'golpeó' en proposiciones como 'la bola de billar A causó el movimiento de la bola de billar B' pero no es el caso con todos los usos de 'causa', por ejemplo, no es posible reemplazar 'causa' por 'golpea' en el siguiente enunciado 'la herida me causa dolor'.

En este caso de las bolas de billar, detectar una causa es buscar el objeto que ocasionó un impacto; esta manera de usar la palabra 'causa' es común en mecánica, como decíamos antes, si hay un objeto en movimiento y señalamos el objeto que lo golpeó, el movimiento del primero queda explicado¹¹. No obstante, este no es más que uno de los posibles paradigmas que explican el uso de 'causa' en nuestro lenguaje (Cfr. Hacker, 2000a, 55). Un segundo paradigma es la tracción, donde identificar una causa consiste en "seguir un tipo de mecanismo concreto" (CE, 433), por ejemplo, seguir una cuerda hasta aquello que tira de ella. Otro paradigma es la reacción humana a un evento, por ejemplo, un ruido muy fuerte puede ocasionar un salto en una persona que está muy concentrada. También está el paradigma que Hume tomó como el único, a saber: las sucesiones regulares determinadas experimentalmente (Cfr. Hacker, 2000a, 56).

Esta variedad de paradigmas nos permite introducir una categoría para caracterizar los usos de la expresión 'causa', pues esta variedad sugiere que hay un parecido de familia en los distintos usos de la expresión 'causa' (Glock, 1996, 73). Un parecido de familia hace referencia "a una complicada red de parecidos [entre los usos de una expresión] que se superponen y entrecruzan" (PI, §66), esto es, hace referencia a las similitudes que pueden compartir los distintos usos de un concepto, pero que de ninguna manera pueden reducirse a una característica o un grupo de características presentes en todos los casos. Veamos de qué se trata en palabras del autor:

¹¹ En la siguiente sección ahondaremos en el problema de la causalidad como explicación.

[c]onsidera, por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos». Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos?—no digas: «*tiene que* haber algo común a ellos o no los llamaríamos ‘juegos’» —sino *mira* si hay algo común a todos 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 (PI, §66)

Un caso análogo sucede con la expresión 'prueba'. En el ámbito matemático esta tiene un significado específico, como la demostración presente en los pasos que se han de seguir para probar un teorema, mientras que en la proposición 'la prueba de que Lewy es culpable es que estaba en la escena del crimen con una pistola en la mano' la misma palabra se usa de modo muy distinto y, sin embargo, hay un parecido entre estos dos usos: ambas nos dan licencia para pasar de una proposición a otra, sea de '2x4x3' a '24' o de 'Lewy tenía una pistola en la escena del crimen' a 'Lewy es culpable' (Cfr. Wittgenstein, 1975, 37)

Así pues, equiparar todos los usos obedece a un ansia de generalidad por parte de la propuesta humeana (BB, 45), pues haciendo un esfuerzo para pensar lo común a una serie de casos particulares olvidamos aquellos detalles que los diferencian entre sí y excluimos aquellos casos que no se adecúan a la norma.

La segunda respuesta de Wittgenstein al argumento de Hume se basa precisamente en esta exclusión, pues hay un paradigma de causalidad, el tercero que señalamos anteriormente en el que sí experimentamos la causa: la reacción humana a eventos. En efecto, cuando decimos “estoy atemorizado porque él tiene un aspecto siniestro” (CE, 24.9.37) reconocemos la causa del miedo de inmediato, no hace falta que los dos eventos “hombres de aspecto siniestro” y “estar atemorizado” se presenten unidos continuamente en la experiencia para saber que entre ellos hay una relación causal, como en el caso del cuarto paradigma que presentamos.

Así pues, experimentamos algunas causas, como cuando movemos un pie y escuchamos el sonido que este produce al golpear con el piso. Esta experiencia, sin embargo, no nos muestra la causa de manera infalible: puede suceder que nos equivoquemos al creer que nosotros producimos el sonido con el pie cuando este es independiente de nosotros (Cfr. CE, 24.9.37).

3. La experiencia como fuente de la certeza

Habiendo examinado la existencia de un parecido de familia en los diversos usos de la expresión ‘causa’, en el presente apartado expondremos la segunda parte de la propuesta positiva de Ludwig Wittgenstein, ahora sobre la inferencia causal. Veremos cuál es la justificación de algunas inferencias causales ciertas provistas por la experiencia. Para ello usaremos, principalmente, los §§ 466 a 490 de las *Investigaciones filosóficas*¹², *Sobre la certeza* y algunas secciones del *Cuaderno azul*.

Antes de esto, sin embargo, conviene presentar la distinción wittgensteiniana entre causas y razones. Puesto que nuestro examen será sobre las razones por las que una inferencia causal puede estar acompañada de certeza, resulta útil no confundir ambas cosas: nuestro interés son las razones por las que la experiencia puede proveer certeza, en particular, en el razonamiento causal, de ninguna manera nuestro fin es justificar este conocimiento por vía causal.

La mayor fuente de confusión entre causas y razones se da porque son dos maneras de responder la pregunta ‘¿por qué?’ (BB, 42). Por un lado, vemos que hay muchos tipos de relaciones causales y cada uno puede explicar fenómenos, por ejemplo, ‘me duele el brazo porque me pegué’ o ‘esta bola de billar se movió porque esta otra la golpeó’, ambos casos usan un prototipo de causalidad para explicar un fenómeno. Por otro lado, dar razones es

¹² Estos párrafos corresponden a la sección de ‘Justificación por la experiencia’ de la división propuesta por Baker y Hacker en su comentario a las *Investigaciones filosóficas*.

presentar los motivos para una acción o una creencia. Wittgenstein presenta un ejemplo en el *Cuaderno azul*:

Supongamos que yo he señalado a un trozo de papel y he dicho a alguien: “a este color lo llamo ‘rojo’”. Posteriormente le doy la orden: “ahora pínteme una mancha roja”. Luego le pregunto: “¿por qué al cumplir mi orden pintó usted precisamente ese color?” su respuesta podría ser: “Este color (señalando a la muestra que le he dado) fue llamado rojo: y la mancha que yo he pintado tiene, como usted ve, el color de la muestra” (BB, 41)

Esta explicación es una razón, un motivo. Este uso de ‘razón’ consiste en presentar el camino que se recorrió o el cálculo que se hizo, para llegar a la acción (BB, 43), o lo que se quiera explicar, mientras que la explicación causal es una hipótesis.

Otra razón por la que asimilamos las causas a las razones es porque tenemos la impresión de que somos conscientes de nuestras razones como causas vistas desde dentro (Glock, 1996, 75). Por ejemplo, si decimos ‘creo que está haciendo frío afuera’ y alguien nos pregunta por qué creemos esto, podemos responder ‘porque el cielo está nublado’. No es difícil creer que el estado del cielo es la causa de nuestro estado intencional, sin embargo, cumple la función de justificarlo, hace válido el tránsito entre una proposición acerca de un estado de cosas y una creencia. Así pues, tanto las razones como las causas son categorías para explicar algo, sin embargo, se diferencian en que las razones pueden justificar el hecho.

Una explicación por razones tiene ciertas características, la primera de ellas es que puede ser *ex post actu*, (BB, 42). En tanto dar una razón es dar un paso en el razonamiento, es decir, pretende mostrar la transición entre un pensamiento y otro, no tenemos que presentar la ruta que de hecho se siguió, sino que la ruta se puede construir después del hecho. Por ejemplo, si evito tocar un plato caliente y me preguntan por qué he actuado de esta manera puedo responder ‘porque no quería quemarme’. Esto puede ser cierto, no obstante, puede

sucedir que simplemente haya actuado de esta manera sin haber pasado de la proposición ‘no quiero quemarme’ a ‘no tocaré el plato caliente’.

Un caso análogo a este ocurre con cálculos matemáticos: si me preguntan cuál es el producto de veinticinco por veinticinco puedo responder de memoria que es seiscientos veinticinco, si me piden que justifique la respuesta puedo dibujar una cuadrícula de veinticinco por veinticinco y contar cada uno de los cuadros, de esta manera puedo dar una razón que justifique mi respuesta aunque no haya llegado a ella de esa manera.

Una segunda característica de la explicación por razones es que debe tener un final, mientras que una explicación causal puede ir *ad infinitum*. Una vez nos dan la razón de la creencia no se puede seguir pidiendo una justificación, siguiendo el ejemplo del cielo nublado, si a la respuesta ‘porque el cielo está nublado’ preguntamos ¿por qué?, no es claro hacia dónde va la respuesta: ¿por qué está el cielo nublado?, ¿por qué esta razón justifica mi creencia? La primera contrapregunta pide la causa del enunciado ‘el cielo está nublado’, mas no una razón. La segunda pregunta es absurda y lleva a malentendidos, pues pide una respuesta como ‘dado que el cielo está nublado y siempre que ha estado nublado en el pasado ha hecho frío, debe estar haciendo frío afuera’, utilizando el principio de uniformidad le damos forma deductiva a nuestro razonamiento cuando de ninguna manera puede ser este el caso. Esta respuesta no es sólo *ex post actu*, que no es un problema, sino que trata de justificar la creencia de una manera que no se puede justificar. En este punto hemos insistido mucho: las inferencias a partir de la experiencia no se pueden justificar a través de razonamientos deductivos.

Así pues, habiendo hecho la distinción entre causas y razones, el propósito de la presente sección es más claro: queremos justificar ciertas inferencias causales que van acompañadas de certeza. Se presentarán entonces las razones para justificar este tipo de conocimiento siguiendo la argumentación en los párrafos que mencionamos de las *Investigaciones*. En efecto, la pregunta ‘¿para qué piensa el hombre?’, con la que abre el párrafo 466, deja

claro que su interés es de tipo gramatical, esto es, guiado por una explicación por razones. Con ello vemos que la reflexión sobre el propósito del pensamiento no está en el terreno de las causas, dado que, además de alejarse de la ambigüedad de una pregunta como ‘¿por qué piensa el hombre?’, pregunta por el fin de una acción, que pide como respuesta una razón (Cfr. Hacker, 2000b, 106).

En este contexto, la expresión ‘pensar’ hace referencia al tránsito entre premisas de la experiencia a predicciones sobre el futuro, esto es, a su uso inductivo¹³. Esto es claro con el ejemplo que Wittgenstein presenta:

¿[p]ara qué calcula calderas de vapor, en vez de dejar la resistencia de sus paredes al azar? ¡Al fin y al cabo es sólo un hecho de experiencia que las calderas así calculadas no explotan tan a menudo!” (PI, §466).

En efecto, esta crítica va dirigida a una posición escéptica con respecto a la inducción: si bien sólo hemos encontrado casos en los que calcular calderas ha resultado provechoso, preferimos realizar dichos cálculos antes que dejarlos al azar. Si consideramos que no es legítimo basar prácticas en hechos de la experiencia en tanto estos últimos son particulares y contingentes, ¿cómo damos cuenta de prácticas como el cálculo de la resistencia de las calderas?

Una de las justificaciones que el filósofo austriaco considera es que pensar ha dado buenos resultados, ha sido ventajoso (PI §467). En primer lugar, nuestras inferencias de este tipo sí han dado buenos resultados, las calderas explotan menos desde que encontramos los cálculos adecuados para construir las y, en general, vivimos de acuerdo a muchos parámetros que son resultado de este tipo de razonamientos, y esto ha sido útil. El problema con esta opción es que daría una justificación inductiva a un problema inductivo, tendría la siguiente forma: la razón por la que piensa el hombre es que, en el pasado, ha funcionado

¹³ Existe una multiplicidad de usos para la expresión ‘pensar’, como imaginar, calcular, recordar, entre otras.

(Hacker, 2000b, 109). Esto tiene el mismo problema que evitó Hume cuando rechazó la idea de fundar su principio de uniformidad en la experiencia¹⁴.

Por otro lado, la pregunta ‘¿para qué piensa el hombre?’ resulta tan absurda como la pregunta ‘¿por qué educan los padres a sus hijos?’. El pensamiento entendido en este sentido, esto es, como anticipar el futuro, tener expectativas, dar razones, etc., es un aspecto de la naturaleza humana. Wittgenstein deshecha la idea de que el propósito del pensamiento pueda ayudar a entender cuál es su naturaleza, entre otras cosas, porque se trata de una concepción errónea de él: no podemos justificar el pensamiento porque es algo que hacemos de manera tan natural como apartarnos de un carro en movimiento, sentir miedo en una situación de peligro o evitar tocar el fuego con las manos (Cfr. Hacker, 2000b, 107). Queda claro que lo que está en juego es una cuestión antropológica.

La pregunta por el propósito del pensamiento desemboca en el problema de la justificación por la experiencia, pues nos encontramos con hechos de la vida humana, es decir, creencias y acciones, principalmente, que surgen de un cierto tipo de inferencia que parte de la experiencia. Así pues, no sólo no es necesario justificar la inferencia, en tanto éste es un hecho básico de la naturaleza humana, sino que la certeza que lo acompaña en algunos casos también encuentra la misma respuesta, en otras palabras, el razonamiento versa sobre eventos y sus respectivas reacciones humanas y estos dos elementos hacen parte del marco común de la experiencia humana y, por ello, podemos tener certeza del conocimiento producido por estos razonamientos.

Detengámonos en este punto. Enunciados como ‘si pongo mis manos al fuego, se queman’ o ‘si estoy bajo el agua sin un tanque de oxígeno, me ahogo’, son, sin duda, razonamientos causales, pues hay una relación de causa-efecto entre las premisas y la conclusión, sin embargo, tenemos la certeza de su verdad y actuamos de acuerdo a ellos con seguridad.

¹⁴ Recordemos que fundar el principio de uniformidad en la experiencia sería circular en la medida en que este principio es el que fundamenta todo conocimiento de relaciones de hecho.

Hay certeza en estas inferencias porque son de corte antropológico, tienen que ver con un marco de experiencia común del hombre que permite el paso de unas proposiciones a otras. Estos son los hechos que nos interesan, pues sirven de justificación para nuestras acciones, entre ellas, las inferencias causales. Wittgenstein lo anota de la siguiente manera: “[c]on frecuencia, sólo reprimiendo la pregunta «por qué» nos daremos cuenta de los hechos importantes; los cuales luego conducen, en nuestras investigaciones, a una respuesta” (PI, §471). Podemos leer este párrafo a la luz de uno anterior:

[I]o que proporcionamos son en realidad observaciones sobre la historia natural del hombre; pero no curiosidades, sino constataciones de las que nadie ha dudado, y que sólo se escapan a nuestra noticia porque están constantemente ante nuestros ojos (PI, §415)

La experiencia como marco común es un conjunto de estas constataciones básicas y ofrece una serie de buenas razones compartidas en una comunidad, sean de corte biológico o cultural, que permiten justificar estas inferencias con certeza. En efecto, sabemos que el fuego puede quemar a cualquier hombre, no porque nos haya sucedido incontables veces, porque hayamos hecho una serie de experimentos que lo compruebe, o porque hayamos usado el principio de uniformidad para proyectar el pasado sobre el futuro, sino porque ser quemado por el fuego hace parte del trasfondo de la forma de vida humana.

El marco común a partir del que se pueden hacer inferencias justificadas tiene dos elementos, por decirlo así, en primer lugar, la forma de vida humana y, por el otro, la estabilidad del mundo: nos asustamos cuando oímos un ruido fuerte en la oscuridad, retiramos el dedo de una superficie caliente, etc. Así pues, las regularidades de nuestras reacciones a la naturaleza corresponden a ubicuas regularidades de la naturaleza (Cfr. Hacker, 2000b, 113). Podríamos decir que en este caso también hay elementos relativos al sujeto, o mejor, a la comunidad y relativos a los hechos, como en el caso de la propuesta humeana (Glock, 1996, 135).

Los seres humanos están de acuerdo en ciertas proposiciones y, de la misma manera en que están de acuerdo en el lenguaje, esto no se debe a una cuestión de opiniones (PI, §241). No convergemos en la idea de que el fuego quema cada uno con sus propias razones, como si alguien dijera: 'yo creo que el fuego quema porque me he quemado' y alguien más contestara: 'yo estoy de acuerdo, no porque me haya quemado, sino porque cuando era un niño me dijeron que quemaba', sino que más bien, este acuerdo se da por un acuerdo en una forma de vida (Glock, 1996, 136). Una forma de vida es una manera de vivir, un patrón de actividades, acciones, interacciones y sentimientos que están inextricablemente entrelazados con, y en parte constituidos por, usos del lenguaje (Hacker, 2005b, 74).

Expresiones como 'sé que allí hay una silla' o 'sé que el fuego me quemará' expresan un tipo de certeza que no ofrece garantía alguna sobre lo que va a suceder, sino que, más bien, en palabras del autor: "consiste en lo siguiente: no comprendería dónde podría fijarse una duda, dónde sería posible una revisión" (OC, §356). Wittgenstein considera esta certeza o seguridad como una forma de vida, esto quiere decir que está más allá de toda justificación y que es algo animal, por decirlo así (Cfr. OC, §§358, 359).

Así pues, entre los hombres hay un acuerdo en juicios y acciones, sin embargo, esto no es suficiente para constituir el marco común bajo el cual funcionan las inferencias causales que nos interesan. A este acuerdo se suman 'hechos de la naturaleza' (Glock, 1996, 136). La forma de vida se encuentra permeada por hechos de la naturaleza, que incluye respuestas naturales y lingüísticas en común, acuerdo en definiciones y juicios y su correspondiente comportamiento (Hacker, 2005b, 74).

Con regularidades de la naturaleza nos referimos a hechos básicos como que los relojes concuerdan en su medida del tiempo o que el peso de un objeto no cambia de un segundo a otro (Hacker, 2005a, 211). Estos hechos son los que permiten que pueda haber juegos de

lenguaje de medida, sea de peso o de tiempo¹⁵. Vemos que los hechos de la naturaleza inciden en nuestros comportamientos más básicos y que si ellos o nosotros fuésemos distintos, nos comportaríamos de una manera diferente. En palabras de Wittgenstein:

[y] si las cosas fueran totalmente distintas de como efectivamente son –si no hubiera, por ejemplo, ninguna expresión característica del dolor, de miedo, de alegría; si la regla se convirtiera en excepción y la excepción en regla; o si ambas se convirtieran en fenómenos de aproximadamente la misma frecuencia– entonces nuestros juegos de lenguaje normales perderían con ello su quid. –El procedimiento de poner una loncha de queso en la balanza y determinar el precio por la oscilación de la balanza perdería su quid si sucediese frecuentemente que tales lonchas crecen o encogen repentinamente sin causa aparente. (PI, §142)

Por otro lado, con regularidades de la naturaleza también se hace referencia a hechos biológicos del ser humano, por ejemplo, si nuestra visión fuera tal que no pudiésemos distinguir entre el verde y el rojo, nuestro juego de lenguaje de color no sería el mismo. O si, por ejemplo, no hubiera objetos discretos, o que al menos nuestros sentidos no nos permitieran distinguirlos, no habríamos llegado a la serie de números naturales. O, como es bien sabido, si tuviésemos dos dedos más, uno en cada mano, nuestro sistema numérico no sería decimal, sino duodecimal.

Vemos que nuestros modos de actuar y de hablar encuentran su justificación en la experiencia, pero no en una experiencia de casos particulares y contingentes, como la entendía Hume, sino en una experiencia entendida como marco común donde se entretrejen regularidades tanto humanas como naturales, dando lugar a certeza y seguridad.

Así pues, es posible extraer constataciones de la experiencia como marco común; a estas constataciones podríamos llamarlas proposiciones inauditas (Fermendois, 2013, 103). Estas se encuentran entre un grupo de proposiciones que funcionan como bisagras, en palabras de Wittgenstein: “las preguntas que hacemos y nuestras dudas, descansan sobre el hecho de

¹⁵ Entendemos por juego de lenguaje el “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que están entretrejido” (PI, §7)

que algunas proposiciones están fuera de duda, son –por decirlo de algún modo– los ejes sobre los que giran aquellas” (OC, §341).

Las proposiciones inauditas, sirviendo como bisagras, son proposiciones que, bajo condiciones normales, no proferiríamos, por ejemplo: ‘tengo dos manos’ o ‘todo ser humano tiene un padre y una madre’. Si bien no empleamos estas proposiciones normalmente, las asumimos como reglas gramaticales y las tenemos como base implícita para inferencias de una proposición a otra. Podemos dibujar un paralelo entre las proposiciones matemáticas y las proposiciones fruto del marco de experiencia común. Wittgenstein sugiere que podemos asignarle a estos enunciados una 'etiqueta de incontestabilidad', al igual que a proposiciones lógicas o matemáticas, pues sobre ellas no cabe discutir en la medida en que son enunciados firmes (Cfr. OC §655).

Esto permite dibujar un paralelo entre las proposiciones inauditas y las proposiciones más básicas de las matemáticas y de la lógica, pues, por un lado, todas se caracterizan porque no podemos dudar de ellas y, por otro lado, son la base para un conocimiento más elaborado.

Que no dudemos de estas proposiciones o que sean la base de cierto conocimiento no quiere decir que no puedan cambiar; recordemos que la serie de números naturales se extendió a los enteros y ésta a los racionales, etc. Al igual que el hombre ha modificado sus costumbres y ha aprendido a calcular calderas. Así pues, de la misma manera en que nuestras prácticas y nuestros juegos de lenguaje cambian en virtud de un cambio en la forma de vida humana, las matemáticas y la lógica han tenido transformaciones similares.

Como hemos visto, la certeza que provee la experiencia no es un tipo de creencia verdadera o de una percepción verídica, sino el mismo comportamiento que funciona como trasfondo para nuestras prácticas lingüísticas de ofrecer razones. Queda claro que la experiencia como evidencia, esto es, como un conjunto de hechos, no puede garantizar certeza en nuestros razonamientos, sino que es la experiencia tomada de otra manera, como un marco de

referencia, donde no sólo entran los hechos del mundo, sino también características humanas, biológicas y culturales (Cfr. OC §204).

4. Recapitulación

Así pues, éstas son las críticas que se pueden dibujar a partir de la filosofía de Ludwig Wittgenstein a la inferencia causal inductivista.

La primera crítica, extraída del *Tractatus Logico-Philosophicus*, tiene como objetivo el lugar que ocupan tanto la causalidad como la inducción en la ciencia. Con ello vimos que se trata de dos mecanismos distintos: la ley de la inducción es una premisa de un argumento y ella puede ser verdadera o falsa: es una figura del mundo. Por otro lado, vimos que la causalidad es una forma de representación y, en cuanto tal, funciona de una manera casi normativa, en la medida en que sirve para describir el mundo, esto es, para formular proposiciones.

Esta crítica es importante en tanto muestra cómo Hume no reparó en los modos de funcionar de la causalidad y de la inducción y esto lo llevó a hablar de inferencia causal demasiado pronto. Intentamos dar una solución a este problema presentando una posibilidad en la que la causalidad y la inducción funcionan en conjunto en la ciencia. No obstante, esta propuesta es alejada de la propuesta humeana.

Otra crítica importante es al principio de uniformidad como principio lógico. Vimos que Hume hace bien al fundar este principio en el hábito, pero comete un error al darle poder lógico. Este poder lógico consiste en que el principio de uniformidad legitima del paso entre el pasado y el presente conocidos, al futuro y pasado inciertos. Esta crítica es decisiva en tanto Wittgenstein acusa a Hume de caer en el error que el autor escocés tanto señaló: no

puede haber razonamientos deductivos acerca de cuestiones de hecho. En efecto, proponer un principio lógico que permita inferir conclusiones de premisas empíricas es tratar de fundamentar lógicamente un razonamiento que versa sobre la experiencia.

En la segunda crítica mostramos cómo la concepción del lenguaje de Hume afecta sus conclusiones acerca de la naturaleza de la inferencia causal inductivista. Teniendo la imagen agustiniana del lenguaje como marco, no es difícil creer erróneamente que a cada palabra le corresponde un objeto y que su significado depende de ello. De esto deprendimos dos críticas.

La primera de ellas trata sobre la función de las palabras ‘causa’, ‘conexión necesaria’, ‘causalidad’, entre otras. Hume asumía que todas estas palabras tenían un objeto como referente empírico y esto lo llevó a buscar nexos causales en la experiencia. Al no encontrar un nexo tal, tuvo que recurrir a la conjunción constante para poder explicar el significado de estas expresiones. No obstante, nos esforzamos por mostrar que las expresiones causales tienen muchas más funciones en el lenguaje: además de nombrar cosas, sirven para explicar, predecir, describir, entre otras.

En la segunda mostramos que sí podemos experimentar el nexo causal, pero que para reconocer eso hay que admitir que existen varias maneras de usar las expresiones causales. Mostramos que en el caso de un golpe o cuando algo nos asusta somos, inmediatamente conscientes de la causa y podemos señalarla sin necesidad de recurrir a experimentos que nos muestren una conjunción constante entre causas y efectos. A partir de esto mostramos otros usos de estas expresiones y señalamos que existe un parecido de familia entre ellas.

Finalmente, la tercera crítica consiste en mostrar que, contra Hume y el primer Wittgenstein, sí puede haber conocimiento en las inferencias causales provenientes de la experiencia. Este conocimiento no es simplemente una creencia con algún grado de valor

epistémico, sino que en algunos casos podemos llegar a creencias del más alto valor epistémico, esto es, podemos tener certeza de ellas.

Vimos que un marco común de experiencia humana permite tener certezas básicas, como que los hombres no pueden respirar bajo el agua o que un golpe fuerte nos causará dolor. A partir de estas certezas básicas podemos hacer inferencias causales que gozan de la mayor certeza, en la medida en que estas certezas básicas actúan como bisagras o reglas de inferencia que nos permiten pasar de una proposición a otra.

También mostramos que es inútil tratar de fundamentar la inferencia causal, en la medida en que ésta hace parte de una serie de prácticas básicas del ser humano y que tratar de justificarla es equivalente a querer justificar por qué educamos a los niños o por qué calculamos la resistencia de las calderas y las construimos de acuerdo a ellas.

Consideraciones finales: revisión de las críticas

A modo de conclusión haremos, en primer lugar, un balance de las críticas hechas a la inferencia causal inductivista propuesta por Hume y, en segundo lugar, una reflexión acerca del lugar de la inferencia causal en la vida del ser humano.

La primera crítica, planteada desde el *Tractatus Logico-Philosophicus*, consiste en distinguir la causalidad del principio de uniformidad o ley de la inducción. Esta distinción se basa en que la primera es una forma de representación, esto es, una forma de figurarse el mundo, y la segunda es una proposición acerca del mundo, una imagen del mismo. En esta diferenciación vemos que la causalidad opera a un nivel distinto del de la inducción, pues la causalidad es una manera de formular proposiciones, en particular, en el ámbito científico, mientras que la ley de inducción describe un estado de cosas, que puede ser falso o verdadero.

No obstante, estas proposiciones trabajan juntas para conformar el conocimiento científico: sugerimos en el texto que, basándonos en la ley de inducción, podemos utilizar proposiciones como la ley de causalidad o ley del mínimo esfuerzo, etc. en el futuro. Siguiendo esta lectura, la posición de Wittgenstein no dista de la de Hume, en tanto la ley de la inducción -principio de uniformidad- es lo que nos permite usar la causalidad en un contexto científico.

Pero ¿a qué nos referimos aquí con 'usar en un contexto científico'? Evidentemente esto quiere decir que le da licencia a la causalidad, en tanto forma de representación, a seguir describiendo estados de cosas, incluso cuando esto sólo ha resultado útil en el pasado. Sin embargo, no da licencia a su uso inferencial. Ésta es la gran diferencia entre ambas propuestas: las premisas en una inferencia causal jamás serán buenas razones para creer que

la conclusión es cierta, pues los estado de cosas son independientes entre sí y, por ello, no puede inferirse un estado A de un estado B.

Así pues, el punto fuerte de esta crítica no es distinguir entre causalidad e inducción, sino en mostrar que la ley de la inducción no sirve como fundamento para el uso inferencial de la misma.

La tercera crítica tiene que ver con el significado de la palabra ‘causa’. Quedó claro que hay un malentendido con respecto a qué significan expresiones como ‘conexión necesaria’, ‘causa’, entre otras, en la propuesta humeana. Este error consiste en creer que hay algún tipo de referente empírico para las expresiones causales, un síntoma de ello es que dicho autor busque un evento sensoperceptible que conecta causa y efecto. Por supuesto, Hume no puede dar con un evento intermedio tal y esto lo lleva a definir causalidad como conjunción constante.

Creer que la causalidad es el nombre de un evento físico, por decirlo así, tiene como consecuencia, a su vez, creer que tiene un único significado y, por lo tanto, una única manera de ser usada. Wittgenstein nos muestra que nombrar no es la única función de las palabras, sino que con ellas podemos hacer muchas cosas más; en particular, su esfuerzo en ‘Causa y efecto: aprehensión intuitiva’ es mostrar que ‘causa’ se puede usar de múltiples maneras y que éstas no pueden reducirse a un único prototipo en la medida en que sólo podemos encontrar un parecido de familia entre ellas.

El error de Hume, entonces, es asumir que la relación de causa y efecto consiste en el modelo científico de experimentación, donde podemos inferir que A causa B en la medida en que hemos visto su conjunción en repetidas ocasiones. Al hacer eso, deja por fuera casos donde podemos experimentar la causa, como el caso de un hombre que se asusta al escuchar un ruido.

Finalmente, la última crítica se centra en la posibilidad de un conocimiento causal cierto. Aquí se consideraron proposiciones acerca de rasgos básicos de una experiencia como marco común. Dijimos que este sentido de experiencia se diferencia de una concepción empirista del mismo en tanto los eventos no se encuentran inconexos, sino que conforman un marco, esto es, un entrettejido de una forma de vida humana y hechos de la naturaleza

Ahora cabe preguntar ¿qué tan distantes se encuentra la inferencia causal inductivista y la propuesta wittgensteiniana? De lo anterior podemos concluir que el mayor error en el que incurre Hume es su manera de entender la experiencia, en efecto, para un empirista la experiencia consiste en casos particulares y contingentes que no pueden proveer certeza alguna, en la medida en que no podemos esperar que casos futuros sean como los casos pasados. Tratar de fundamentar los razonamientos de la experiencia es una consecuencia de esta concepción de experiencia.

Hume sabía que formulamos estos razonamientos y actuamos según ellos sin dudarlo, en palabras del autor: “[s]i se nos presenta un cuerpo de color y consistencia similares a los del pan que hemos probado con anterioridad, no tenemos escrúpulos en repetir el experimento y prevemos, con certeza, igual alimento y sustento” (E, 29). Partimos de una certeza que encontramos comúnmente en la vida cotidiana, nadie duda de un razonamiento como éste. No obstante, choca con la definición de experiencia, y esto hace que sea necesario justificar la seguridad que provee este tipo de argumentos.

Estas proposiciones, como ‘el pan alimenta’ o ‘el fuego quema’ operan en nuestra experiencia como proposiciones inauditas, como las caracterizamos anteriormente. El error en la concepción de experiencia de Hume consiste en no identificar este tipo de proposiciones y reconocer que nuestras formas de vida y la regularidad de la naturaleza son fuente de certeza en nuestra vida cotidiana.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Hume, David (1748) *Investigación sobre el conocimiento humano*. Trad. Magdalena Holguín. Bogotá. Editorial Normal. 1998. Confrontamos la traducción con: Hume, David (1748). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford. Oxford University Press. 1999.
- Wittgenstein, Ludwig (1997). 'Causa y efecto: aprehensión intuitiva' En: Wittgenstein, Ludwig (1993). *Ocasiones filosóficas*. Trad. Ángel García Rodríguez. Madrid. Cátedra.
- Wittgenstein, Ludwig (1958). *Investigaciones filosóficas*. Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona. Editorial Crítica. 1988.
- Wittgenstein, Ludwig (1958). *Los cuadernos azul y marrón*. Trad. Francisco García Guillén. Madrid. Tecnos. 1998.
- Wittgenstein, Ludwig (1979). *Sobre la certeza*. Trad. Josep Lluís Prades y Vincent Raga. Barcelona. Gedisa. 2006.
- Wittgenstein, Ludwig (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Barcelona. Ediciones Altaya. 1997.
- Wittgenstein, Ludwig (1975). *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics Cambridge, 1939*. Nueva York. Cornell University Press.

Fuentes Secundarias

- Abbagnano, Nicola (1998). *Diccionario de filosofía*. Trad. Alfredo Galleti. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- Audi, Robert (2003). *Epistemology. A contemporary introduction to the theory of knowledge*. Nueva York. Routledge.
- Beauchamp, Tom (1999). 'Editor's Introduction'. En: Hume, David (1748). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford. Oxford University Press.
- Beebe, Helen (2006). *Hume on Causation (Problems of Philosophy)*. Nueva York. Routledge
- Cook, John (1994). *Wittgenstein's Metaphysics*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Copi, Irving (2011). *Introducción a la lógica*, trad. Edgar González. México. Limusa,
- Copi, Irving (2007). *Introducción a la lógica*, trad. Edgar González. México. Limusa,
- Deaño, Alfredo (1974). *Introducción a la lógica formal*. Madrid. Alianza. 2009.
- Descartes, Rene (1641). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.
- Fernandois, Eduardo (2013). 'Ni fundacionismo ni coherentismo. Una lectura antropológica de *Sobre la certeza*' En: *Revista de filosofía*. Vol. 69. Santiago de Chile. Universidad de Chile.
- García, Alfonso. (1984) 'Historia y justificación de la inducción' en: Black, Max. *Inducción y probabilidad*. Madrid. Cátedra.
- Glock, Hans-Johann (1996). *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford. Blackwell.
- Hacker, Peter (2005) *Exegesis on the Philosophical Investigations. Wittgenstein. Meaning and Understanding*. Vol I. Oxford. Blackwell. 1983.
- Hacker, Peter (2000a). *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Wittgenstein. Mind and Will*. Vol III Essays. Oxford. Blackwell.

- Hacker, Peter (2000b) *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Wittgenstein. Mind and Will*. Vol III Exegesis. Oxford. Blackwell.
- McGuinness, Brian (2002). *Approaches to Wittgenstein*. Nueva York. Routledge.
- Millican, Peter (2002). 'Hume's Sceptical Doubts concerning Induction'. En: Millican, Peter (Ed.) (2002). *Reading Hume on Human Understanding*. Oxford. Clarendon Press.
- Reed, Baron (2011). 'Certainty'. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de invierno), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/certainty/>. Consultado el 11 de febrero de 2014.
- Stroud, Barry (1977). *Hume*. Londres. Routledge. 1981.
- Tomasini, Alejandro (2011). *Explicando el Tractatus: una introducción a la Primera filosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires. Grama Ediciones.