

Wittgenstein y la autonomía de la voluntad: la presencia del pragmatismo

Wittgenstein and the Autonomy of Will: The Presence of Pragmatism

Pablo Quintanilla
Pontificia Universidad Católica de Lima
Lima - Perú

Resumen

El texto se propone discutir el análisis wittgensteiniano de la autonomía de la voluntad, con el objetivo de mostrar sus raíces en el pragmatismo clásico. Estas raíces se pueden encontrar fundamentalmente en la concepción de la voluntad que William James desarrolla en sus *Principles of Psychology*. También se desea mostrar que las intuiciones wittgensteinianas elaboradas sobre concepciones pragmatistas, irían en la dirección de lo que se suele llamar la teoría del doble aspecto. Finalmente, el texto se propone formular la teoría del doble aspecto de una manera que colabore en aclarar el problema de la autonomía de la voluntad.

Palabras clave: Wittgenstein, voluntad, autonomía, pragmatismo.

Abstract

This paper aims to discuss the Wittgensteinian analysis of free will in order to show its roots in classical pragmatism. These roots can be found fundamentally in the conception of the will that William James elaborates in his *Principles of Psychology*. It also intends to show that the Wittgensteinian intuitions, which are based on pragmatist conceptions, lead to what is usually called the double aspect theory. Finally, the paper attempts to formulate the double aspect theory in a way that might help to clarify the problem of free will.

Key words: Wittgenstein, will, autonomy, pragmatism.

I

Acierta Wittgenstein cuando afirma que es nuestra “ansia de generalidad” la que nos conduce a “buscar algo común a todas las entidades que usualmente incluimos bajo un término general”, pero con frecuencia ese elemento común no existe¹. Un ejemplo de ello es que no hay un concepto de libre albedrío sino varios. Para algunos de estos conceptos, la pregunta sobre su relación con el determinismo causal está, como señaló correctamente Wittgenstein, mal formulada, pero no para todos. Así como es un error suponer que todos los usos de un término deben tener algo en común, también podría ser un rezago de nuestra ansia de generalidad, aunque a nivel metateórico, el asumir que todas las preguntas sobre la libre voluntad (o simplemente todas las preguntas filosóficas) están mal planteadas y son el producto de un uso inapropiado del lenguaje.

Uno de los objetivos de este texto es mostrar que, aunque la pregunta metafísica sobre la relación entre determinismo y libertad suele estar planteada de manera confusa, dando con ello razón a Wittgenstein, hay algunas formas de plantear el problema que pueden ser válidas. Así, es posible que la manera más apropiada de plantearlo sea en términos de libre albedrío versus manipulación causal, con lo cual el problema adquiere un carácter más moral que metafísico, pero volveré sobre ese tema solo al final de esta contribución. En lo que sigue partiré de intuiciones wittgensteinianas para intentar echar algo de luz al problema de la autonomía de la voluntad, sugiriendo también que ciertos elementos de esas intuiciones estaban previstas en algunas posiciones de los pragmatistas clásicos, especialmente en la concepción jamesiana de la voluntad. Discutiré en qué sentido puede decirse que hay en Wittgenstein tesis filosóficas para luego, en la segunda sección, describir panorámicamente la influencia del pragmatismo en Wittgenstein. En la tercera sección analizaré la manera como se suele plantear el problema de la autonomía de la voluntad para discutir, en la cuarta sección, la deconstrucción que hace Wittgenstein de esas formulaciones. Finalmente, en la quinta sección abordaré de una manera algo menos exegética el problema

1 WITTGENSTEIN, L.: *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1968, “Cuaderno azul”, p. 45.

de la voluntad, intentando mostrar cómo la llamada “teoría del doble aspecto” puede ayudarnos a verlo de una manera más apropiada. Tengo la sospecha de que esa posición está seminalmente presente en el Wittgenstein tardío, así como en los pragmatistas clásicos.

Es frecuente sostener que la filosofía de Wittgenstein es básicamente destructiva, en el sentido de que no propone tesis positivas sino se limita a mostrar las paradojas y confusiones en que suelen caer las teorías filosóficas; creo que en ello puede haber una confusión con el uso de la palabra *teoría*. Ciertamente Wittgenstein rechazó explícitamente la actividad de proponer teorías filosóficas explicativas², pero sólo si se las entiende como construcciones de tesis destinadas a *representar* la manera como son las cosas con pretensiones sistemáticas, definitivas y eventualmente nomológicas, es decir, como eran las pretensiones científicas que Wittgenstein objetó desde su juventud. Pero en un sentido más austero, en que se entiende las teorías como posibles descripciones que iluminan relaciones entre fenómenos, permitiéndonos ver algunas cosas a la luz de otras, es decir, mostrándonos aspectos previamente no reconocidos, sin duda el propio Wittgenstein las utilizó. Uno podría preguntarse por qué debiéramos llamar *teoría* a esa actividad más austera. La respuesta es que no se puede iluminar las distintas relaciones que puede haber entre los conceptos o las cosas, si no se proponen tesis que conduzcan la mirada en una dirección o en otra. El punto, sin embargo, es que esas tesis no debieran verse como afirmaciones que pretenden *representar* la constitución misma de la realidad independientemente de nuestras descripciones de ella, sino como *instrumentos* que empleamos para interactuar de manera práctica con la realidad, obteniendo así resultados específicos. Como resultará claro, ahí ya tenemos una evidente cercanía entre Wittgenstein y el pragmatismo.

Wittgenstein solía pensar que es nuestra herencia científicista la que nos conduce a suponer que explicar algo es reducirlo a algo más básico: explicar la naturaleza sería reducirla a un conjunto de leyes simples y dar una

2 Cfr. WITTGENSTEIN, L.: “Era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideraciones científicas. (...) Y no podemos proponer teoría ninguna. (...) *Toda explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar.” *Investigaciones filosóficas*, Editorial Crítica, Barcelona-México: Instituto de Investigaciones filosóficas de la UNAM, 1988 [1958], p. 109. En adelante, de citaré este texto como *Investigaciones*.

explicación filosófica sería encontrar un conjunto de principios fundamentales³. Él creía que la filosofía no debe ser explicativa sino puramente descriptiva, pues la explicación tiende a ser reductivista mientras que la descripción no, preservando así el valor del caso particular⁴. Hay, sin embargo, algunas preguntas que surgen inmediatamente: ¿No está Wittgenstein haciendo uso de un concepto científicista de *explicación* para objetarlo, y no está siendo presa del ansia de generalidad al sostener que toda explicación está condenada a ser reductivista? En otras palabras, su argumento es válido sólo contra alguien que asuma el concepto de explicación que él rechaza, científicista y reductivista, aunque evidentemente no es el único concepto de explicación que hay. Pero además, ¿no es toda descripción también una reducción de algo a algo? Es decir, ¿puede uno describir un fenómeno sin reducir su complejidad, diversidad y flujo a un conjunto reducido de categorías conceptuales, palabras o expresiones? ¿No opera así inevitablemente la mente humana? Si no hubiera una dosis de simplificación en toda explicación y descripción, padeceríamos lo que el borgiano Funes el memorioso.

El problema no está en que toda descripción o explicación reduzca algo a algo, pues eso es inevitable, sino en suponer que nuestra explicación o descripción es la única correcta, o la que representa la realidad de la única manera como ésta es o se nos muestra. Por momentos da la impresión que, en vez de reformular el concepto de explicación, Wittgenstein quiere lanzar el agua de la bañera con niño y todo. Pero más allá de eso, Wittgenstein abrazó un pluralismo metodológico según el cual varias descripciones de un mismo objeto pueden ser igualmente correctas aunque, naturalmente, no todas las descripciones están en pie de igualdad, pues algunas son mejores que otras para alcanzar ciertos objetivos.

- 3 Cfr. WITTGENSTEIN, L.: “Nuestra ansia de generalidad tiene otra fuente principal: nuestra preocupación por el método de la ciencia. Me refiero al método de reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas (...) Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad completa. Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad, la filosofía es ‘puramente descriptiva’.” *Los cuadernos azul y marrón*, p. 46.
- 4 Cfr. WITTGENSTEIN, L.: “En vez de ‘el ansia de generalidad’ podría haber dicho también ‘la actitud despectiva hacia el caso particular’.” *Los cuadernos azul y marrón*, p. 46.

Wittgenstein tuvo que bregar mucho para alejarse de la educación filosófica cientificista y representacionalista que recibió. El *Tractatus* es una muestra de sus esfuerzos por alejarse del cientificismo, aunque es obvio que en esa época seguía atado al representacionalismo; mientras que las *Investigaciones* ilustran no solo un alejamiento mayor del cientificismo sino también una ruptura con el representacionalismo. Sin embargo, con frecuencia él sigue usando algunos conceptos en un sentido cientificista, con lo que no resulta sorprendente que se quiera librar de ellos en vez de resignificarlos. Eso ocurre con las palabras ‘teoría’, ‘explicación’ o ‘causalidad’, entre otras. Wittgenstein no quiere hacer teoría en el sentido de dar una representación definitiva de cómo son las cosas. Él se propone desconstruir ciertos problemas filosóficos con el propósito de mostrar por qué estaban mal planteados. Pero para hacer eso se necesita una teoría, es decir, una concepción metodológica acerca de cómo deberían desarticularse esos problemas, lo que conduce a una práctica terapéutica también en el sentido etimológico, es decir, en tanto cultivo de uno mismo.⁵ Sin embargo, así como Wittgenstein no cree que haya un solo método filosófico pero cree que sí hay métodos filosóficos, tampoco cree que haya solo una forma de hacer terapia sino varias⁶. Además, como sabe todo terapeuta, toda terapia presupone una teoría.

Así, pienso que es perfectamente lícito decir que Wittgenstein tiene, entre otras, teorías acerca del significado y del lenguaje, de la mente y el cuerpo, de la causalidad, de la justificación, del conocimiento, de la certeza y de la creencia. En este austero sentido, las teorías son instrumentos de esclarecimiento que nos permiten girar el orden y disposición en que estábamos acostumbrados a ver algo, para sugerirnos verlo en un orden diferente. La idea no es proponer el único orden correcto, sino uno que pueda resultar iluminador para ciertos fines. Aquí, como en otros lugares, está presente la influencia pragmatista en Wittgenstein: las teorías no son representaciones de la realidad sino instrumentos para describirla y verla en la diversidad de

- 5 Para un análisis algo más detenido de la relación entre terapia y teoría, sobre todo en lo concerniente a la filosofía de la mente de Wittgenstein, puede verse mi artículo “El lenguaje de la intimidad. Sobre la constitución intersubjetiva de las emociones”, en: FLORES, A, MELÉNDEZ, R, HOLGUÍN, M. (eds.): *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Editorial Siglo del Hombre, Universidad Nacional de Colombia y Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2003.
- 6 Cfr. WITTGENSTEIN, L.: “No hay un *único* método en filosofía si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.” *Investigaciones*, p. 133.

sus aspectos. Me parece que Wittgenstein tuvo en lo fundamental una concepción instrumentalista de la ciencia y del conocimiento, así como una concepción pluralista del método. Estas dos ideas, instrumentalismo y pluralismo, son intuiciones centrales del pragmatismo clásico.

La pregunta que tendremos que hacernos ahora es si hay en Wittgenstein una concepción elaborada acerca de la voluntad y el libre albedrío, o solo un conjunto de intuiciones. Sospecho que lo segundo. En este tema en particular, Wittgenstein se concentra en desconstruir las concepciones clásicas ofreciendo a cambio solo algunas sugerencias, las cuales están fuertemente influidas por el pragmatismo, como intentaré mostrar más adelante.

II

En relación a la influencia general del pragmatismo en Wittgenstein, será necesario recordar que él explícitamente rechazó ser pragmatista, pero lo hizo porque tendía a circunscribir el pragmatismo a la concepción de la verdad que se le atribuía a James y con la que Wittgenstein discrepaba. Sin embargo, el pragmatismo no se reduce a ser una concepción de la verdad y menos aún la de James, de manera que es posible encontrar rasgos pragmatistas en Wittgenstein en otros aspectos de su epistemología, cosa que él mismo admitió⁷.

Es importante aclarar que no tiene sentido preguntarse si Wittgenstein fue o no un pragmatista, como si esa pregunta requiriese de un monosílabo como respuesta. Lo relevante es discutir en qué aspectos recibió él esa influencia, incorporándola a su pensamiento, y en qué aspectos no lo hizo. Se suele creer que esta influencia está presente solo en su segunda época, pero Vicente Sanfélix ha mostrado⁸ que ella se encuentra ya desde el *Tractatus*.

7 Cfr. *Sobre la certeza*, Editorial Tiempo Nuevo, Caracas, 1972, 422: “Así, estoy intentando decir algo que suena como pragmatismo”.

8 Cfr. SANFÉLIX, Vicente: “La mirada distante: Wittgenstein y el pragmatismo”, en: ARENAS, L., MUÑOZ, J., PERONA, A. (eds.): *El retorno del pragmatismo*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, pp. 123-140. La tesis de Sanfélix es que ya hay en el *Tractatus* un pluralismo conceptual con frecuencia desatendido por los neo-pragmatistas, lo que acerca al *Tractatus* al pragmatismo más de lo que suele pensarse: “Creo que ahora podemos confirmar una doble conclusión. Primera, que los hechos que componen el mundo del *Tractatus* no son independientes de nuestros modos de pensarlos o, dicho más técnicamente, del método de representación que escogamos para describir-

El pragmatismo llegó a Wittgenstein a través de William James, específicamente con *Las variedades de la experiencia religiosa*,⁹ que durante un tiempo fue libro de cabecera de Wittgenstein al punto que se lo recomendó vivamente a su amigo Drury¹⁰, así como también de *Los principios de psicología*,¹¹ que Wittgenstein también reporta haber leído y cuya influencia es determinante en el tema de la voluntad.

El objetivo de esta sección no es hacer un inventario de la presencia pragmatista en Wittgenstein, pero será necesario hacer una contextualización de las características pragmatistas más marcadas en él, antes de poder detenernos en el tema que nos interesa. Se podría decir que esos rasgos son, más o menos, los siguientes:

1. Una actitud anti-representacionista acerca del conocimiento. La crítica al representacionismo se da tanto en relación a la mente (ésta no es una instancia de representación interna de objetos externos), como en relación al lenguaje (éste no tiene como objetivo representar la realidad), así como en relación al significado (las oraciones significativas ya no son entendidas como aquellas que representan estados de cosas). Wittgenstein defenderá la idea de que las concepciones filosóficas son instrumentos terapéuticos antes que imágenes de la realidad.

los. Segunda, que en principio no es posible utilizar sólo un único sino varios métodos de representación” (p. 125).

9 Cfr. JAMES, W.: *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Ediciones Península, Barcelona, 1994 [1902]. Cfr. MONK, R.: *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Anagrama, Barcelona, 2002. Según Monk en 1912 Wittgenstein le dijo a Russell que el libro de James “lo perfeccionaba de una manera enormemente deseable para él” (p. 118). Véase también la interesante relación que Monk muestra entre las concepciones de Nietzsche, James y Wittgenstein acerca de la visión terapéutica de la religión y la filosofía. Dice Monk: “En términos de James, la cuestión es si [la religión] ayuda a curar ‘el alma enferma’. Y lo que cura aquí no es una creencia, sino una práctica, una manera de vivir” (p. 127).

10 Cfr. MONK, R.: op. cit., p. 436.

11 JAMES, W.: *Principios de psicología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989 [1890]. En adelante se citará esta obra como *Principio*. Wittgenstein usaba ese libro de James para extraer ejemplos de las confusiones filosóficas que había que desarticular (cfr. MONK, R.: pp. 435-6) pero sin duda le tenía mucha estima.

2. La concepción de que las creencias son disposiciones para actuar y no representaciones mentales de la realidad¹². Sin duda esto llega hasta Wittgenstein a través de James, y a James a través de Peirce y Alexander Bain¹³. Esta idea se encuentra resumida en su versión más temprana por el famoso principio de Peirce:

“La esencia de la creencia es el asentamiento de un hábito; y las diferentes creencias se distinguen por los diferentes modos de acción a que dan lugar. Si las creencias no difieren a este respecto, si apaciguan la misma duda produciendo la misma regla de acción, entonces las meras diferencias en el modo de las consciencias de ellas no pueden constituir las en diferentes creencias”¹⁴.

3. La idea de que los significados y conceptos no son representaciones mentales internas, conocidas por introspección, sino objetos sociales y públicos, que se pueden caracterizar en términos de prácticas sociales compartidas. Para entender un concepto (por ejemplo, ‘causalidad’, ‘libertad’, ‘voluntad’, etc.), no es necesario recurrir a experiencias puras, como en la tradición empirista, ni tampoco a intuiciones inmediatas, como en la tradición racionalista, sino a formas de comportamiento social asociadas con él.

4. La idea de que los problemas filosóficos son confusiones conceptuales y verbales que, con frecuencia, requieren disolución y reformulación antes que solución y donde, en todo caso, el éxito de la resolución se mide por el valor que tenga para la vida. Eso está claramente en James, tanto en *Pragmatismo*¹⁵, como en *Problemas de la filosofía*¹⁶.

12 Cfr. WITTGENSTEIN, L.: *Sobre la certeza* Esta obra está plena de referencias a esta concepción de la creencia. Véase por ejemplo: 144, 204, 229, 254, 284, 360, 395, 414, 427, 431.

13 El psicólogo escocés Alexander Bain fue el primero en sostener que la creencia es una disposición para actuar, lo que fue asimilado por Peirce vía Nicholas Saint John Green. Cfr. MENAND, L.: *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*, Editorial Destino, Madrid, 2002, p. 233. *The Metaphysical Club. A Store of Ideas in America*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2001. Las primeras tesis anti-representacionistas pueden ser encontradas en los artículos de Peirce de fines del siglo XIX, como “Cómo esclarecer nuestras ideas” y “La fijación de la creencia”, entre otros.

14 PEIRCE, Ch.: *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1931-1960, 5.398. La traducción castellana es de VERICAT, J.: *El hombre, un signo*, Editorial Crítica, Barcelona, 1988, p. 207.

15 JAMES, W.: *Pragmatismo. Un nombre nuevo para viejos modos de pensar*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1975. *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*, 1907.

16 JAMES W.: *Problemas de la filosofía*, Editorial Yerba Buena, Buenos Aires, 1944. *Some Problems of Philosophy*, 1911.

5. La crítica a la subjetividad moderna, es decir, a la idea de que la mente es una instancia privada conocible por introspección y cuya información resulta incorregible para uno mismo.

6. La crítica al dualismo ontológico entre lo mental y lo corporal, lo que conduce a Wittgenstein a sostener una posición cercana a la doctrina del doble aspecto, donde las descripciones mental y física son dos lenguajes alternativos, no reducibles entre ellos, acerca de una realidad que es simultáneamente mental y física. Esta posición está influida por el monismo neutral de Russell que, a su vez, estaba presente ya en James. Russell creía que la realidad es ontológicamente neutra y nuestras descripciones nos permiten verla como física o como mental, lo que tiene un fuerte aroma kantiano a cosa en sí, con lo cual pareciera estar comprometido con el tercer dogma del empirismo: la distinción entre esquema y contenido. Pero Wittgenstein va en otra dirección: no dice que la realidad sea ontológicamente neutra sino, en todo caso, que es *al mismo tiempo* física o mental, dependiendo de qué aspecto decida uno subrayar. Esta idea está presente tanto en su análisis de la mente como en la célebre imagen del pato/conejo, donde ambas descripciones del dibujo son correctas (la del pato y la del conejo) en tanto ambas describen lo que el objeto realmente es, solo que el objeto puede realmente ser varias cosas al mismo tiempo, con lo cual puede ser descrito iluminándose uno o varios de sus aspectos. Esta intuición es el tipo de realismo directo que está presente en Peirce y James, y que tiene actualmente en Davidson a un notable, aunque algo implícito, defensor. Ésta es una idea también presente en el físico Ernst Mach, quien influyó directamente tanto en James como en Wittgenstein. Mach desarrolló una concepción llamada “psicofísica” cuyo objetivo era explicar las relaciones entre las sensaciones y las presentaciones (entendidas como representaciones mentales) de la realidad. La psicofísica es una concepción monista que considera que lo físico y lo psicológico son dos aspectos de la misma realidad¹⁷.

17 Cfr. MACH, E.: *The History and Root of the Principle of Conservation of Energy*, 1911, citado en: JANIK, A. y TOULMIN, S.: *La Viena de Wittgenstein*, Editorial Taurus, Madrid, 1998. *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Shuster, New York, 1973.

7. El reemplazar la concepción del espectador por la del agente.¹⁸ El abandono del solipsismo metodológico y su sustitución por una concepción intersubjetivista, donde el sujeto se constituye en sus relaciones con los otros y con el mundo que comparten. Con los pragmatistas se empezaría a gestar el tránsito del paradigma de la consciencia al paradigma del lenguaje. Esto, por otra parte, tiene una fuerte influencia de Hegel, la que llega hasta los pragmatistas por la influencia de los neo-hegelianos y neo-realistas británicos y americanos de fines del siglo XIX y comienzos del XX.

8. Una posición anti-esencialista y anti-trascendentalista mas no fisicista ni reductivista y, probablemente, tampoco naturalista.

9. La crítica al escepticismo, siendo éste considerado conceptualmente inviable. Ni James ni Wittgenstein pretenden ofrecer argumentos contra esta posición sino más bien mostrar que carece de significado¹⁹.

10. El rechazo del fundacionalismo como la tesis según la cual, en principio, es posible dar una justificación última a nuestras creencias, ya sea a partir de creencias básicas o de impresiones sensoriales. Los pragmatistas eran falibilistas en tanto creían que cualquiera de nuestras creencias podría ser falsa y revisable, aunque no todas al mismo tiempo. Por otra parte, también pensaban que la base última sobre la que construimos nuestras creencias son prácticas sociales preconceptuales, antes que representaciones conceptuales del mundo. Esta idea está presente en Wittgenstein, especialmente en *Sobre la certeza*, con sus diversas metáforas del lecho del río y de la práctica animal que es el suelo último sobre el que reposan nuestras certezas.

11. En los pragmatistas clásicos, tanto como en Wittgenstein, hay una defensa del pluralismo conceptual. Según esta tesis el mundo puede ser descrito de múltiples formas, según diversos objetivos o intereses, sin que haya ni deba haber un criterio para determinar una jerarquía entre estas descripciones, y sin que se puedan reducir ellas a una sola. Así, pueden coexistir diversas descripciones de un mismo fenómeno donde sería un “error categorial” aplicar los criterios de una de las descripciones a aspectos internos de una descripción diferente o a toda una descripción diferente. Esto, a su

18 John Dewey veía al pragmatismo como una superación de la epistemología representacionalista cartesiana, a la que él llamaba “la epistemología del espectador”. Cfr. DEWEY J.: *The Quest for certainty*, Capricorn Books, New York, 1929, p. 23.

19 El lugar clásico wittgensteiniano de esta posición es *Sobre la certeza*.

vez, implica una crítica a todo punto de vista que pretenda ser privilegiado o que se constituya como una crítica desde ningún sitio.

12. Finalmente, en relación con el tema que nos concierne aquí, la tesis principal de Wittgenstein, compartida por James y Peirce, es que el problema del libre albedrío versus el determinismo está mal planteado y debe ser reformulado, pues procede de una errónea teoría mecanicista de la causalidad y del cosmos. Peirce también creía que éste puede ser un pseudo problema:

“Si con respecto a alguna cuestión –digamos, la libertad de la voluntad- no importa lo lejos que vaya la discusión o lo científicos que puedan llegar a ser nuestros métodos, nunca hay un momento en que podamos sentirnos completamente satisfechos respecto a si la pregunta no tiene significado o si una respuesta u otra explica los hechos, entonces en relación a esa cuestión ciertamente no hay *verdad*”²⁰.

III

El problema de la autonomía de la voluntad, tal como se plantea en la modernidad y en gran parte de las discusiones actuales, procede directamente de una concepción teleológica y mecanicista del cosmos. Bajo este modelo, el problema se plantea de dos maneras:

En primer lugar, aparece como consecuencia de asumir un presupuesto altamente controversial: uno es libre cuando sus acciones son voluntarias, es decir, cuando es uno mismo y no un agente o fuerza externa lo que causa sus acciones. A partir de este supuesto algunos filósofos se han preguntado si la voluntad es ella misma libre o está determinada. Es decir, si nosotros elegimos libremente nuestras creencias y deseos, que a su vez serían las causas de nuestras acciones, o si éstos nos resultan impuestos. Esta imposición podría proceder de fenómenos sobre los que no tenemos control, como nuestra carga genética, contexto social, educación o, incluso, la posibilidad de que seamos manipulados neurológica o psicológicamente, obviamente sin nuestro conocimiento.

20 PEIRCE, Ch.: “Truth”, en: *Collected Papers*, 5.553, op. cit.

En segundo lugar, el problema aparece como producto de una tensión entre dos premisas usualmente aceptadas:

(i) Algunos aspectos de nuestro comportamiento son voluntarios, en tanto han sido causados por nosotros mismos o por nuestros estados mentales, por lo que podríamos haber obrado de otra manera.

(ii) Todo evento de la naturaleza tiene una causa física que está determinada por otros eventos físicos, incluyendo nuestro comportamiento y nuestros estados mentales.

Aquí el problema emerge porque, al parecer, hay una relación de exclusión entre el determinismo causal de la naturaleza, donde todo efecto tiene necesariamente causas, y la idea de que la voluntad es una suerte de causa incausada, un motor inmóvil que causa pero no es causado por eventos externos a ella. Como, según se cree, nuestros estados mentales han sido causados por eventos que no hemos elegido, la consecuencia inevitable es que el libre albedrío es una ilusión. Éste es el problema de la compatibilidad. Si creemos que ambas premisas son excluyentes y no pueden ser integradas entre sí, seremos incompatibilistas; en cambio, si creemos que no necesariamente son incompatibles y que pueden ser formuladas de manera integrada, seremos compatibilistas. Como es conocido, uno de los proyectos más formidables de compatibilización de esas premisas pertenece a Kant.

Acerca de las relaciones entre estas dos premisas hay varias cuestiones. Primero tendríamos que ver si ambas premisas son aceptables tal como están formuladas. Segundo, habría que ver si vale la pena embarcarnos en un proyecto de compatibilización. La idea de Wittgenstein es que tanto compatibilistas como incompatibilistas intentan resolver un falso problema, dado lo cual bastará con mostrar por qué el problema no es tal, es decir, bastará con desconstruirlo. Mostrar cómo debiera hacerse esa desconstrucción es parte del objetivo de Wittgenstein. Creo que Wittgenstein tiene razón en lo relativo a la segunda formulación del problema, pero sospecho que la primera formulación sí apunta a un problema real que debe ser tratado, no solo por la filosofía sino también por las ciencias cognitivas y sociales.

La segunda formulación del problema de la libertad involucra varias confusiones. De un lado, se mezclan distintos tipos de lenguaje cuando se dice que los estados mentales están causalmente determinados, porque no se aclara si lo que está determinado son los eventos físicos que ocurren en nuestros cerebros o la descripción intencional de ellos que llamamos 'creencias', 'deseos',

‘emociones’, etc. Sospecho que la solución a varios de nuestros problemas radica en distinguir convenientemente esos dos tipos de descripciones. De otro lado, hay un problema en la formulación misma de “pude haber obrado de otra manera”. Esta formulación es un condicional contrafáctico, y lo que quiere decir es que hubiera obrado de otra manera si hubiese deseado hacerlo, es decir, si hubiera tenido deseos y creencias diferentes de las que tuve. Pero esto es una obviedad, porque si hubiera tenido deseos y creencias diferentes ciertamente habría actuado de manera diferente, con lo cual podría haber estado determinado para actuar de esa manera.

Schopenhauer, en “Sobre la libertad humana”²¹, es uno de los primeros en mostrar que acudir al concepto de voluntad para explicar la libertad no solo es explicar lo oscuro con lo más oscuro sino también inventar una facultad para explicar una dificultad. En realidad, Locke ya había señalado en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*²² las limitaciones del concepto de voluntad para explicar el libre albedrío, pero Schopenhauer discute más ampliamente el problema. Schopenhauer identifica autoconsciencia con consciencia de ser agente, es decir, de desear. Pero, a su juicio, es innecesario el postular una facultad o un sentido interno de la consciencia o la vo-

21 SCHOPENHAUER, A.: “Sobre la libertad humana” en: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Editorial Siglo XX, Barcelona, 2003. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 1840.

22 Cfr. LOCKE, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 2000 [1690]. *An Essay Concerning Human Understanding*, Press. Universitaires de France, París, 1957. En el libro II capítulo XXI, “De la potencia”, sostiene Locke que la voluntad es una potencia o facultad. A su vez, define una potencia como la capacidad que algo tiene de generar un cambio. Así, considera él que no tiene sentido preguntar si la voluntad es libre porque sería como preguntar si la libertad es libre. Por eso, en la sección 21 sostiene que “la verdadera cuestión no es si la voluntad es libre, sino si el hombre es libre” (p. 226). Locke se anticipa a muchos filósofos en mostrar cómo con frecuencia los problemas filosóficos se originan como usos imprecisos y confusos del lenguaje, pero él mismo es víctima de ellos porque en la sección 30, al distinguir entre voluntad y deseo, sostiene que ambos son “actos” de la mente (p. 231). Al considerar que la voluntad y el deseo son actos, corre el riesgo de entificarlos y abre la posibilidad de preguntar por relaciones causales entre ellos y otros actos o eventos. Sin embargo, Locke afirma que no debemos concebir a las facultades como entidades, como agentes dentro de otros agentes, sino como relaciones. Dice Locke: “Porque las potencias son relaciones, no son agentes; y solamente aquello que tiene o que no tiene la potencia para operar, solo eso es o no es libre, y nunca la potencia misma. (...) Pero el error ha sido en que se ha hablado de las facultades y han sido representadas como si fuesen otros tantos agentes distintos” (p. 225).

luntad.²³ Para Schopenhauer la autoconsciencia es consciencia de la voluntad, es decir del deseo, hacia algo exterior a uno mismo. Su tesis central es que uno es responsable de sus actos por haberlos causado. Uno no ha elegido ser quien es, pero dado que uno es quien es, uno es responsable de sus actos²⁴. Para Schopenhauer es la totalidad de lo que uno es, es decir, su carácter más sus motivaciones²⁵, lo que origina las acciones libres. Cree que el carácter de una persona es “innato e inmutable”²⁶, pero considera también que esto no limita la voluntad porque lo que uno es incluye su carácter y, por tanto, decir que nuestro carácter determina nuestro comportamiento es simplemente decir que nosotros mismos lo hacemos. Cita un diálogo de *Measure for measure* de Shakespeare, en que Isabella ruega al tirano Angelo que salve la vida de su hermano condenado a muerte.

Angelo: *I will not do it.*

Isabella: *But can you if you would?*

Angelo: *Look, what I will not, that I cannot do*²⁷.

Con esta cita Schopenhauer ilustra lo que quiere decir: uno no puede evitar hacer lo que su carácter o sus deseos le mandan, pero eso no significa que uno esté determinado por su carácter o sus deseos, precisamente porque eso es lo que uno es. Dice Schopenhauer:

“El hombre hace siempre lo que quiere y lo hace, sin embargo, necesariamente. Eso se debe a que él es ya lo que quiere: pues de aquello que él es se sigue necesariamente todo lo que él hace cada vez”²⁸.

23 SCHOPENHAUER, A.: pp. 46-7: “Como órgano de la autoconsciencia se ha establecido un *sentido interno* que, sin embargo, ha de entenderse más en sentido figurativo que en sentido propio: pues la autoconsciencia es inmediata. Sea como fuere, nuestra próxima pregunta es: ¿qué contiene la autoconsciencia? O: ¿cómo se hace el hombre inmediatamente consciente de su propio yo? Respuesta: en todo caso como *volente*. Al observar la propia autoconsciencia, cada uno se percata enseguida de que su objeto es, en todo momento, su propio querer”.

24 SCHOPENHAUER, A.: *ibid.*, p. 123.

25 SCHOPENHAUER, A.: *ibid.*, p.125.

26 SCHOPENHAUER, A.: *ibid.*, p. 124.

27 SHAKESPEARE, W.: *Measure for measure*, en: *The Complete Works*, Magpie Books, Londres, 1993, A. 2, Sc. 2.

28 SCHOPENHAUER, A.: *op. cit.*, p. 128.

Pero Schopenhauer cree inevitable reconocer que aquí hay una aporía, la cual a su juicio solo puede ser resuelta con un giro kantiano, es decir, trasladando la libertad a un ámbito trascendental.

“Así pues, la *libertad* no queda suprimida por mi exposición sino solamente desplazada desde el dominio de las acciones individuales, en donde se ha demostrado que no se puede encontrar, hasta una región superior pero no tan fácilmente accesible para nuestro conocimiento: es decir que es trascendental”²⁹.

Este recurso a lo trascendental, en lo concerniente a la naturaleza de la voluntad, está también presente en el primer Wittgenstein a sus lecturas de Schopenhauer. En el segundo Wittgenstein aparecerá la idea de que el lenguaje con el que hablamos de nuestros estados mentales y acciones no es el mismo que aquel con el que hablamos de las relaciones causales entre eventos físicos pero, como veremos en la próxima sección, ya no está el recurso a lo trascendental.

Henri Bergson también tuvo ideas que iban en la misma dirección. Aunque Wittgenstein no leyó a Bergson, este autor francés sí tuvo un intenso intercambio filosófico con William James, quien está presente en Wittgenstein. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*, Bergson aborda, entre otros temas, el problema de la autonomía y el determinismo. Sostiene que no debemos ver los estados mentales como encadenados causalmente con otros estados mentales o acciones, es decir a la manera mecanicista, porque esto conduce irremediabilmente al determinismo. Wittgenstein también considera que es el presupuesto mecanicista subyacente a la explicación de las acciones en términos causales el que está en el fondo de la aporía sobre la autonomía. Según Bergson, tanto los estados mentales como las acciones son resultados de la totalidad de la persona, con lo que es toda la persona y no ciertos estados mentales o acciones tomados individualmente lo que causa la acción intencional. Por ello no tiene sentido decir que el comportamiento de uno esté determinado, porque éste ha sido causado por la totalidad de lo que uno es. Es más, afirmar que un acto es libre es simplemente decir que es un resultado de la totalidad de lo que una persona es. Dice Bergson:

29 SCHOPENHAUER, A.: *ibid.*, p. 128.

“En suma, somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella ese indefinible parecido que a veces se encuentra entre la obra y el artista. En vano se alegrará que entonces cedemos a la todopoderosa influencia de nuestro carácter. Nuestro carácter es también nosotros”,³⁰.

Tanto Schopenhauer como Bergson notaron que no tiene sentido formular la pregunta por el libre albedrío como lo venía haciendo la tradición filosófica, pues contiene usos confusos del lenguaje y errores categoriales. No tiene sentido preguntar si uno eligió sus acciones, deseos y creencias, precisamente porque en un importante sentido uno es sus acciones, deseos y creencias. Tampoco tiene sentido preguntar si uno eligió ser quien es porque no hay un *uno* anterior a esa suma de integración de acciones y estados mentales al que denominamos con un nombre propio. Preguntar cómo me habría comportado yo si hubiese nacido de ancestros ingleses en Sudáfrica de comienzos de siglo es una cuestión sin sentido, porque sencillamente no hubiera sido yo sino otra persona. En el contexto de esa pregunta, la palabra *yo* carece de todo significado reconocible. Tiene sentido preguntar qué haría yo si en este momento hubiera un terremoto, pero no tiene sentido preguntar qué hubiera hecho yo si hubiese vivido el célebre terremoto de Lisboa que relata Voltaire. En el primer caso, la palabra *yo* tiene un significado que procede de ciertos juegos de lenguaje reconocibles y válidos, en el segundo caso no ocurre lo mismo. Sin embargo, solemos creer que la pregunta planteada de manera contrafáctica sí tiene sentido, y eso es porque trasladamos al pasado una pregunta que solo es significativa respecto del futuro. Tiene perfecto sentido preguntar cómo me comportaría yo si me ocurrieran tales o cuales situaciones. También tiene sentido preguntar cómo sería mi futuro si hiciera algo en vez de su opuesto. Como esas preguntas son perfectamente legítimas, porque es concebible que yo llegara a convertirme en el futuro en una persona diferente si hiciera algo y no su opuesto, solemos creer que la misma pregunta utilizada respecto del pasado, es decir retrospectivamente y no prospectivamente, es también legítima, pero no lo es. Éste es un claro caso en que usos de lenguaje que son inteligibles para ciertas circunstancias

30 BERGSON, H.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, p. 123. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Lib. Félix Alcan, París, 1921 [1889].

generan falsas preguntas cuando son aplicados a casos parecidos. Hay una larga tradición de análisis filosófico del lenguaje concentrado en mostrar cómo con frecuencia, aunque no siempre, los problemas filosóficos son producto de usos aparentemente legítimos pero que en realidad no lo son y conducen a innecesarias confusiones. Entre los autores de esa tradición que influyeron en Wittgenstein en lo concerniente a la voluntad están Schopenhauer y James. Es probable que Bergson también lo haya hecho a través de los textos tardíos de James³¹.

Peirce fue el primer autor en cuestionar el concepto de determinismo y, al hacerlo, en cuestionar el mecanicismo. Esto permitirá a Wittgenstein, en intercambio con Ramsey y Ryle, entender cómo la formulación usual de la autonomía de la voluntad está viciada al estar comprometida con una concepción mecanicista no solo del cosmos sino también de la acción intencional. Detengámonos ahora en los detalles.

Peirce fue el primero en apartarse de un modelo mecanicista del cosmos al postular que las leyes naturales son descripciones de regularidades probabilísticas, y que no reflejan necesidades de la naturaleza³². Al hacerlo, dicho sea de paso, terminó de alejarse de la concepción milesia, eleática y platónica según la cual la naturaleza solo puede entenderse en relación a algo estático y permanente. Hay que recordar que Francis Bacon, en el *Novum Organum*, denominaba a las leyes naturales “formas de la naturaleza” en clara alusión a Platón. Para la modernidad, en general, las leyes naturales eran el último residuo de las formas inmutables platónicas.

De la tesis probabilista de Peirce se infiere que el determinismo no es una tesis necesaria sino probable o, incluso, a la manera kantiana, un postulado para explicar la naturaleza. Pero, a diferencia de Kant, no es un postulado necesario sino perfectamente prescindible. También se infiere que la cláusula “todo efecto tiene una causa” es solo probable, con lo cual podría

31 *El Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia* de Bergson es de 1889 y los *Principios de psicología* de James de 1890. Según los testimonios de ambos filósofos, esos dos libros no tuvieron influencia mutua, aunque a partir de la publicación de los *Principios de Psicología* ellos comenzaron un intercambio intelectual fluido. Por tanto, si Bergson influyó en Wittgenstein a través de James esto tuvo que haber ocurrido con los textos más tardíos.

32 Estas ideas están contenidas en su *tychismo*. Cf. PEIRCE, Ch.: “El orden de la naturaleza” y “Designio y azar”, en: *Grupo de Estudios Peircianos* <http://www.unav.es/gep/>

haber eventos sin causa. Esto también está en Wittgenstein³³. Para el mecanicismo explicar un evento físico es encontrar las regularidades que gobiernan su comportamiento. Si estas regularidades no son necesarias sino probables y, eventualmente producto del azar, como sugiere Peirce, entonces podría haber fenómenos inexplicables. Para Wittgenstein la explicación no tiene que pasar por la búsqueda de regularidades; una explicación es un tipo de descripción en que postulamos un orden más simple y familiar para dar cuenta de uno más complejo y ajeno.

En la línea de mostrar que el mecanicismo es en parte responsable de las aporías del libre albedrío, Gilbert Ryle sostiene en *El concepto de lo mental* que la voluntad se ha postulado para explicar de manera causal pero no física el comportamiento humano, lo que es considerado absurdo por Ryle³⁴. Así, para este autor el falso problema del libre albedrío emerge cuando aparece el mito de la voluntad, que es un objeto interno, postulado pero innecesario, pues es una extensión del mito del fantasma en la máquina. Según Ryle el dualismo cartesiano es una hipótesis paramecánica, es una absurda manera de resolver de manera mecanicista un problema que solo surge cuando se presupone el mecanicismo. La propuesta de Ryle es mostrar que las oraciones “hay procesos mentales” y “hay procesos físicos” pertenecen a juegos de lenguaje diferentes, siendo un error categorial usar conceptos que pertenecen a un juego dentro de las características del otro. Para Ryle las formas de hablar sobre ciertos temas aclaran y enturbian al mismo tiempo, pues presuponen posiciones teóricas que deben ser reconstruidas y cuestionadas. El problema con la concepción tradicional de la autonomía, cree Ryle, es que asume que la voluntad es la causa del acto, así

33 Cfr. WITTGENSTEIN, L.: *Zettel*, UNAM, México, 1979 (608-10): “... es perfectamente posible que ciertos fenómenos psicológicos no se puedan investigar fisiológicamente (...) si esto subvierte nuestro concepto de causalidad, entonces ya es hora de que fuera subvertido”.

34 RYLE, G.: “En síntesis, la teoría de las voliciones es una hipótesis causal adoptada por haberse supuesto, equivocadamente, que la pregunta ‘¿Qué es lo que hace que un movimiento corporal sea voluntario?’ plantea un problema causal. De hecho, este supuesto no es nada más que una consecuencia particular del supuesto más general de que la pregunta ‘¿Cómo es que se aplican a los actos humanos los conceptos referentes a lo mental y al comportamiento?’ trata sobre la causación de tal comportamiento.” *El concepto de lo mental*, Editorial Paidós, Barcelona, 2005 [1949], p. 82:

como una palanca es la causa del movimiento de un engranaje. Como se sabe, ésa es en gran medida también la propuesta de Wittgenstein.

“Lo que quería decir era: no podría querer el querer, es decir, no tiene sentido hablar de querer-querer. ‘Querer’ no es el nombre de una acción y por lo tanto no lo es en particular de una acción voluntaria. Y mi incorrecto modo de expresión provino de que uno quisiera imaginarse el querer como un producir inmediato, no-causal. Esta idea se basa, sin embargo, en una analogía desorientadora; el nexa causal parece creado por un mecanismo que une dos partes de una máquina”³⁵.

Para Wittgenstein ‘querer’ no es una acción sino una expresión que significa distintas cosas en distintos contextos, los que podrían tener poco o nada en común. No se puede preguntar “¿Qué es el querer?” sin incluir qué es lo que uno quiere. Pero, además, comúnmente se usa el querer (la voluntad, los estados mentales) de manera causal, como si fueran acciones o eventos diferentes que causan otras acciones o eventos. Pero eso es un error, producido por el mecanicismo, que se ha enquistado en el lenguaje generando estos falsos problemas. Para Wittgenstein no hay una relación causal entre el querer y el actuar, pues el querer no es un evento ni una acción y, por tanto, no puede ser causa de nada. Pero, además, es un error categorial emplear terminología causal que pertenece a una descripción física para una descripción que es psicológica. Hay en Wittgenstein de manera implícita una versión rudimentaria de lo que ahora se suele llamar la teoría del doble aspecto, según la cual la descripción física y la psicológica iluminan dos aspectos diferentes de la realidad descrita: la persona, en este caso³⁶. La persona tiene en sí misma esos dos rasgos, el físico y el psicológico, y ambas descripciones muestran la naturaleza de la realidad. No es que lo psicológico emerja de lo físico ni tampoco que sea una realidad superpuesta a ello. Así, podemos describir la realidad, desde el lenguaje físico, como un conjunto de eventos espacio-temporales causalmente conectados entre sí, donde todo evento físico es efecto y causa de otros eventos fisi-

35 *Investigaciones*, p. 613.

36 Un representante clásico de esta posición es: STRAWSON, P.: “Freedom and Resentment”, en: Fischer y Ravizza (eds.), *Perspectives on Moral Responsibility*, Cornell University Press, 1993; *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*, Columbia University Press, New York, 1985.

cos. En principio sería posible describir el comportamiento humano en términos estrictamente causales y físicos, solo que en esta descripción no habrá lugar para los conceptos de intención, libre albedrío o responsabilidad moral, con lo cual todo evento físico relacionado con el cuerpo de un ser humano, interna o externamente, y esto incluye a los procesos neurofisiológicos, estará causalmente vinculado a todos los otros eventos físicos del cosmos. Sin embargo, también podemos describir el comportamiento de la persona usando un vocabulario intencional, con lo cual hablaremos de eventos dotados de propósitos y objetivos que son inseparables de las creencias, deseos y significados que los hacen inteligibles; así es como podemos hablar de acciones intencionales. Las acciones son, entonces, una clase de eventos naturales que pueden ser descritos como dotados de significado y propósito, y como motivados por las creencias, deseos y otros estados mentales de un agente libre. También podría decirse que los estados mentales *causan* las acciones intencionales, pero siempre que se emplee un sentido de causalidad diferente del de la física, en tanto no deberá implicar que una relación causal está necesariamente gobernada por regularidades nomológicas ni que debe haber independencia lógica o conceptual entre la causa y el efecto. Es decir, se deberá hacer uso de un sentido no-clásico de causalidad. Si todas esas salvedades sugerirían que es mejor simplemente no hacer uso del concepto de causalidad, habrá que aceptar que ésta es una opción válida, siempre que se tenga en cuenta que se trata de una estipulación semántica.

Aunque en principio toda acción puede ser descrita como un evento físico, no todo evento físico podría ser descrito como un acción. Al describir a un evento físico como una acción lo asociamos a un agente a quien interpretamos como siguiendo objetivos y a quien le atribuiremos estados mentales que motivaron o causaron la acción, los que permitirían explicarla. Al hacer todas esas atribuciones al interior de una interpretación más completa del agente, le podremos también atribuir libre albedrío y responsabilidad moral. De esa manera, la descripción intencional es teleológica y moral, por tanto también valorativa y normativa.

No hay compatibilidad ni incompatibilidad entre libertad y determinismo, se trata de dos juegos de lenguaje que se encuentran en niveles distintos y, por tanto, no se excluyen entre sí pero tampoco requieren de ser compatibilizados. Por ello, el problema del determinismo versus el libre albedrío está mal planteado cuando se lo quiere abordar intentando buscar respuestas compatibilistas o incompatibilistas, que eran las que estaban en circulación

cuando Wittgenstein escribió sobre el tema. Pero esto muestra que lo que está viciado es un tipo de formulación del problema, no necesariamente todas las formulaciones de él. Vamos a analizar ahora algunos detalles de las posiciones explícitas de Wittgenstein.

IV

La primera época de Wittgenstein recuerda en muchos aspectos a Spinoza. Entre otras semejanzas entre ellos, podemos mencionar los títulos de ambos tratados, la idea presente tanto en el *Tractatus* de Wittgenstein como en toda la obra de Spinoza de un punto de vista *sub specie aeternitatis*, así como cierta noción de isomorfismo que está presente en ambos autores³⁷. Por otra parte, Spinoza es el autor de la versión más antigua del monismo neutral y de la teoría del doble aspecto³⁸. En lo concerniente al libre albedrío, la concepción wittgensteiniana también guarda muchas semejanzas. Así como para Spinoza la libertad es el producto de nuestra ignorancia acerca del determinismo en que estamos sumidos³⁹, para el primer Wittgenstein “la libertad de la voluntad consiste en que no podemos conocer ahora las acciones futuras”⁴⁰. Sin embargo, él también cree que “no podemos inferir los acontecimientos futuros de los presentes [pues] la fe en el nexa causal es la superstición”⁴¹, y cree también que las relaciones causales no son necesari-

37 “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”, en: SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, FCE, 1996 [1677], II, 7.

38 “El alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, concebida ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el de la Extensión. De donde resulta que el orden o encadenamiento de las cosas es uno solo, ya se conciba la Naturaleza bajo este atributo, ya bajo aquel; y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es por naturaleza simultáneo con el orden de las acciones y pasiones del alma”. SPINOZA, B.: *Ética*, III, 2, escolio.

39 “[L]os hombres se creen libres por esta sola causa: porque son conscientes de sus acciones e ignoran las causas que los determinan”. SPINOZA, B.: *Ética*, III, 2, escolio.

40 WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza Editorial, 1975 [1922], 5.1362.

41 *Tractatus*, 5.1361. Cfr. Citado en adelante como *Tractatus*. “¿Qué es, por ejemplo, el principio de causalidad, sino un postulado, un principio en el cual ocultase el deseo de descubrir algún día entre la sucesión de los fenómenos, lazos de dependencia más hondos que esa simple yuxtaposición arbitraria en que se nos da actualmente?” JAMES, W.: “El dilema del determinismo”, en: *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, Daniel Jorro Editor, Madrid, 1922 [1897], p. 143.

rias. La diferencia entre Spinoza y Wittgenstein es que para el primero desconocemos las relaciones causales y por eso nos creemos libres, mientras que para el segundo no hay relaciones causales entre esos eventos. En ambos casos, sin embargo, es nuestra ignorancia acerca del futuro lo que nos hace suponernos libres.

En lo concerniente a la voluntad, el *Tractatus* considera dos nociones de ella. En un primer sentido, somos conscientes de nuestra voluntad empírica al notar que tenemos control sobre nuestro propio cuerpo⁴². Esta voluntad es libre porque no hay un encadenamiento causal necesario y subyacente que gobierne nuestras acciones. En otro sentido Wittgenstein considera, a la manera kantiana, la existencia de una voluntad trascendental que correspondería al ámbito ético. Ésta es trascendental tanto porque está más allá de los estados de cosas que conforman la realidad, como porque pertenece al ámbito de lo que no puede decirse sino mostrarse, al ser irrepresentable. Dice: “De la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar. Y la voluntad como fenómeno solo interesa a la psicología”⁴³.

La voluntad empírica nos permite modificar nuestro comportamiento en el mundo, mientras que la voluntad trascendental es independiente de cómo el mundo sea, es decir, incluso si no pudiéramos modificar nada en él, podríamos todavía desear que el mundo sea diferente. Es decir, somos trascendentalmente libres porque somos capaces de desear o querer independientemente de que estos deseos sean empíricamente realizables. Un supuesto determinismo físico no modificaría esta libertad trascendental. Pero aquí Wittgenstein está asumiendo gratuitamente algo que es problemático, pues bien podría ocurrir que nuestros deseos y creencias estén causadas o manipuladas por circunstancias externas a nosotros. En ese sentido podríamos no ser libres, incluso en el plano trascendental. Esta dualidad entre voluntad empírica y trascendental recuerda la distinción kantiana entre determinismo fenoménico y libertad trascendental que sobrevive en Schopenhauer, así como la distinción entre yo empírico y yo trascendental que está presente en Bergson y que llega hasta Husserl. Pero la idea de una voluntad o libertad que esté fuera del mundo será eliminada por Wittgenstein

42 Cfr. *Tractatus*, 5.631

43 *Tractatus*, 6.423

en su segunda época, produciéndose de esa manera un giro pragmatista. Esto nos conduce, entonces, a volver nuestros ojos al segundo Wittgenstein.

Una tesis que aparece en el Wittgenstein tardío es que la palabra ‘voluntad’ no se refiere a una facultad interna ni es una propiedad que tengan ciertas acciones a diferencia de otras. ¿Cómo podemos llegar a aclarar qué es la voluntad, entonces? Para Wittgenstein entender un concepto es saber cómo emplearlo, y esto requiere de conocer sus distintos contextos de uso. Ésta es sin duda una intuición de procedencia pragmatista que aparece ya en la célebre máxima de Peirce:

“Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces de esos efectos es el todo de nuestra concepción del objeto”⁴⁴.

La idea es que un concepto no es una representación mental, sino que está determinado por el uso que le damos en nuestro comportamiento social. En el caso del concepto de voluntad, lo usual es que lo empleemos para subrayar o recalcar que hemos hecho algo de manera meditada y deliberada o, por el contrario, que lo hemos hecho casi inadvertidamente o, incluso, sin desearlo.

Como ya se ha mencionado, según Wittgenstein es un error suponer que hay una relación causal entre la voluntad (o los estados mentales) y una acción. Este error procedería de una concepción mecanicista que ve a la acción, los estados mentales y la voluntad como engranajes en un mecanismo. Así como suponemos que un movimiento mecánico se da cuando el músculo causa un movimiento en la mano y, posteriormente en el objeto que tenemos en ella, solemos suponer que al decidir mover un músculo nuestra decisión *causa* su movimiento como si también hubiera aquí una relación causal. Pero la idea de Wittgenstein es que toda esta analogía está viciada, pues extrapolamos al terreno de las descripciones psicológicas nuestra concepción mecanicista del universo, según la cual todos los eventos físicos están causalmente determinados por eventos físicos anteriores. Acuñaamos, así, el

44 PEIRCE, Ch.: “How to make our ideas clear”, en: *Popular Science Monthly*, 12, pp. 286-302. La máxima está contenida nuevamente, corregida por Peirce, en: *Collected Papers*, 5.388-410, parágrafo 402.

concepto de voluntad para seguir explicando causalmente nuestros actos intencionales, con lo cual decimos que un acto de voluntad *causó* tal acción o, peor aún, que un acto de voluntad *causó* cierta creencia o deseo. Pero, piensa Wittgenstein⁴⁵ que el querer o desear es inseparable de una acción, no la causa de la misma⁴⁵.

“El querer, si no es una especie de desear, debe ser el actuar mismo. No puede detenerse antes del actuar. Si es el actuar, entonces lo es en el sentido usual de la palabra; o sea: hablar, escribir, andar, levantar algo, imaginarse algo. Pero también: tratar de, intentar, esforzarse por hablar, escribir, levantar algo, imaginarse algo, etc”⁴⁶.

“Cuando levanto mi brazo, *no* he deseado previamente que se levante. La acción voluntaria excluye este deseo. Si bien puede decirse: “Espero que podré dibujar el círculo sin errores”. Y con ello se expresa el deseo de que la mano se mueva de tal y cual manera”⁴⁷.

“Por tanto, podríamos decir: el movimiento voluntario se caracteriza por la ausencia de asombro”⁴⁸.

La idea de Wittgenstein es que la voluntad no es una facultad y que ‘querer’, ‘desear’ o ‘intentar’ no aluden a propiedades que estén presentes en ciertos actos o circunstancias mientras que no lo están en otros. ‘Querer’ o ‘desear’ tienen significados diferentes en distintos contextos y juegos de lenguaje. El hacernos suponer que la voluntad es una facultad y que el querer aluda a algún tipo de propiedad es una confusión producida por el lenguaje. Tiene sentido decir que una acción en particular es voluntaria o involuntaria, según si interpretamos esa acción como deliberada o no, pero no tiene sentido preguntarse si nuestro comportamiento es, en general, voluntario o si eso es una ilusión.

45 WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones*, p. 613.

46 WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones*, p. 615.

47 WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones*, p. 616.

48 WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones*, p. 628.

El análisis que hace Wittgenstein de las acciones voluntarias e involuntarias en sus *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*⁴⁹ muestra que solemos usar los adverbios ‘voluntario’ e ‘involuntario’ para predicar de acciones en condiciones particulares de uso, en que deseamos subrayar ciertas características de ellas: por ejemplo que no nos dimos cuenta de lo que hicimos y por tanto lo lamentamos, aunque sin duda reconocemos que fue un acto intencional, o que lo hicimos adrede para llamar la atención en cierta dirección, etc. Por eso, no tendría sentido decir que las acciones son ellas mismas, y en general o siempre, voluntarias o involuntarias. Un acto en particular es voluntario si hubiera podido ser involuntario, y viceversa. Dice Wittgenstein:

“Lo que es voluntario son ciertos movimientos con sus entornos normales de intención, aprendizaje, esfuerzo, acción. Movimiento de los que tiene sentido decir que son en ocasiones voluntarios y en ocasiones involuntarios son movimientos de un entorno especial”⁵⁰.

Así pues, según Wittgenstein el problema del determinismo con relación a la acción autónoma aparece solo cuando extrapolamos nuestras concepciones causales y mecanicistas habituales acerca de la naturaleza, a un terreno donde esas categorías son inaplicables. Luego, no necesitamos dar una teoría sistemática para intentar compatibilizar determinismo natural y libre albedrío, basta con desconstruir el problema y mostrar por qué está mal planteado. En otras palabras, el problema filosófico de las relaciones entre libre albedrío y determinismo, que ha suscitado todas aquellas empresas compatibilistas o incompatibilistas, aparece cuando lo que queremos es compatibilizar dos tipos diferentes de descripciones: de un lado la mecanicista, causal y nomológica propia de la descripción física de la naturaleza y, de otro lado, la intencional e interpretativa que es propia del discurso psicológico. Sin embargo, como he intentado sugerir, la propuesta de Wittgenstein es que es innecesario hacer semejante compatibilización, con lo que todo el problema debiera ser disuelto.

49 *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, vol. 1, UNAM, México, 2006, desde la sección 843 hasta la 850.

50 WITTGENSTEIN, L.: *Zettel*, sec. 577.

William James también realiza un análisis del concepto de voluntad en el capítulo XXVI de los *Principios de psicología*. Allí afirma que la voluntad no debe ser entendida como una propiedad adicional que tengan las acciones o los estados mentales, con lo que hablar acerca de acciones o estados mentales voluntarios como si tuvieran éstos una cualidad distinta de los involuntarios es solo una manera confusa de expresarse. Dice:

“Ahora bien, ¿hay alguna otra cosa en la mente cuando queremos realizar un acto? (...) Mi primera tesis es que no necesita haber nada más, y que en actos voluntarios perfectamente simples no hay nada más en la mente, excepto la idea cinestésica, así definida, de lo que va a ser el acto”⁵¹.

Resulta inevitable comparar ese texto de James con los siguientes fragmentos de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein:

“Cuando ‘levanto el brazo’, se levanta mi brazo. Y surge el problema: ¿qué es lo que resta, cuando del hecho de que levanto el brazo sustraigo el que mi brazo se levante? (¿Son las sensaciones cinestésicas mi querer?)”⁵².

“Cuando levanto el brazo casi nunca *intento* levantarlo”⁵³.

Dado que la voluntad no es una acción y no hay tal cosa como actos de voluntad o propiedades que tengan los actos voluntarios que no tienen los involuntarios, no hay un acto de voluntad adicional al acto de sonreír o pasear. Si privamos al acto de pasear el pasear mismo, no queda nada adicional; ni una volición, ni una sensación pura. No se puede privar al acto de pasear del pasear mismo: la acción misma viene acompañada de la sensación cinestésica que le corresponde.

El propio James formula la pregunta acerca de la voluntad en términos muy semejantes a los que empleará Wittgenstein.

“He aquí la cuestión: ¿Es la idea desnuda de los efectos sensibles de un movimiento su señal mental suficiente (pp. 951-952) o debe haber un antecedente mental adicional, en forma de un fiat, deci-

51 JAMES, W.: *Principios*, p. 949.

52 WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones*, p. 621.

53 WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones*, p. 622.

*sión, consenso, mandato volitivo, u otro fenómeno sinónimo de conciencia, para que el movimiento pueda producirse?”*⁵⁴.

James piensa que el “proceso de la volición” es una acción ideomotora que se produce con la acción, pero no cree que haya algún tipo de relación causal entre el proceso volitivo y la acción, pues la voluntad no es una acción ni un evento que pudiera vincularse causalmente a otra acción. Tampoco cree que se necesite un elemento adicional a la acción misma como si fuera un *fiat* para ella. Como hemos visto, ésta es una tesis que aparece prácticamente idéntica en las *Investigaciones filosóficas*:

“Pregúntate cómo trazas *con deliberación* una línea paralela a una línea dada –y otra vez, con deliberación, una oblicua a ella. ¿Cuál es la vivencia de deliberación? Aquí se te ocurre al instante una mirada, un gesto particulares –y entonces quisieras decir: “y es justamente una *particular* vivencia interior”. (Con lo que, naturalmente, no has dicho nada más.) (Hay aquí una conexión con la pregunta por la esencia de la intención, de la voluntad)”⁵⁵.

La idea de James, que se encuentra también en Wittgenstein, es que no hay una facultad o entidad en la mente que pueda ser llamada “voluntad”, y que el querer no es un evento ni una acción, con lo que tampoco puede ser causa de acciones. Para James las acciones fluyen inmediatamente si no hay un obstáculo externo para ellas o un estado mental del sujeto que las detenga. En condiciones simples y normales no se necesita una orden del sujeto para realizar una acción, sino simplemente el deseo de realizarla. Dice Wittgenstein:

“‘El querer también es solo una experiencia’, quisiéramos decir (la ‘voluntad’ también solo una ‘representación’). Viene cuando viene, y no lo puedo producir. ¿No lo puedo producir? ¿Con qué comparo el querer cuando digo esto?”⁵⁶.

“El querer, si no es una especie de desear, debe ser el actuar mismo. No puede detenerse antes del actuar”⁵⁷.

54 JAMES, W.: *Principios*, p. 971

55 WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones*, p. 174. Paréntesis y cursivas del autor.

56 WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones*, p. 611.

57 WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones*, p. 615.

Ocurre, sin embargo, que en casos más complicados en que tenemos la experiencia de la deliberación y nos encontramos ante la duda de actuar en una dirección o en otra, tendemos a creer que en cierto momento hay un agente interno, un agente dentro de otro, o una facultad que es la que finalmente arbitra entre los deseos y creencias opuestas, tomando las riendas del comportamiento del sujeto. A esa facultad, a ese agente dentro del agente, llamamos voluntad. Pero cree James que no existe semejante agente interno o facultad, de manera que en los largos y eventualmente dolorosos fenómenos de deliberación, lo que tenemos es la superposición de creencias y deseos contrarios, donde terminan primando los más fuertes. Lo que llamamos deliberación es simplemente el proceso en que distintos deseos y creencias entran en competencia para gobernar el comportamiento del individuo, pero no hay ninguna instancia arbitral adicional. Hay en James una concepción topológica de lo mental, semejante a la que aparece en Schopenhauer, Nietzsche y, por supuesto, Freud. Dice James:

“Ahora nos hallamos ya en posición de describir *lo que ocurre en la acción deliberada*, o cuando la mente es el asiento de muchas ideas relacionadas entre sí en forma antagónica o favorable. Una de tales ideas es un acto. Por sí misma, esta idea debe inducir un movimiento; sin embargo, algunas de las consideraciones adicionales que están presentes en la conciencia bloquean la descarga motora, en tanto que otras solicitan que ocurra. El resultado es esa sensación peculiar de inquietud que se conoce con el nombre de *indecisión*. (...) Entretanto, las ideas reforzadoras e inhibidoras son consideradas como las *razones* o *motivos* por virtud de los cuales se tomó la decisión”⁵⁸.

James hace una importante aclaración en la nota al pie número 39, de la página 976:

“Aquí estoy usando la fraseología común por razones de simple conveniencia. El lector que se haya empapado de lo dicho en el capítulo IX entenderá siempre, cuando oiga que muchas ideas están presentes simultáneamente en la mente y que actúan unas sobre otras, que lo que en realidad se quiere significar es una mente que tiene ante sí una idea de muchos objetos, metas, razones, mo-

58 JAMES, W.: pp. 976-977.

tivos, relacionados entre sí, algunos de modo armonioso y otros de un modo antagónico. Hecha esta advertencia, no vacilaré ya en usar de vez en cuando el lenguaje lockeano, por muy erróneo que lo considere”.

James se opone a la concepción lockeana de la mente como asiento de ideas o representaciones, y a cualquier discurso que entifique los estados mentales, pero cree que a veces es posible usar ese lenguaje de manera inofensiva para dejarnos entender. Pero es obvio que no siempre es inofensivo.

En todo caso, las tesis de James parecen tener algún apoyo en investigaciones empíricas actuales. En su libro *Breakdown of Will*, George Ainslie⁵⁹ se propone explicar los procesos volitivos como contraposiciones competitivas entre una diversidad de deseos, tendencias, intereses y creencias que conforman una “negociación intertemporal”, como él lo llama, entre deseos y tendencias diferentes que “intentan” tener el control del individuo. Dice Ainslie:

“El Ulises que planea el encuentro con las sirenas debe tratar al Ulises que las oye como una persona separada, sobre la que debe influir en lo posible y, en caso contrario, inutilizarla”⁶⁰.

Así, nuestras decisiones serían el producto de complejas negociaciones entre intereses diversos, guiados por procesos de búsqueda de recompensa entre diversos “agentes” que habitan en uno mismo, distintas inclinaciones, deseos y tendencias, los cuales no son sino distintos aspectos de lo que uno es. Estos procesos decisivos no pueden ser predichos, no solo por su extrema complejidad, sino principalmente porque incluyen complejos mecanismos de recursividad. Daniel Dennett comenta la posición de Ainslie de esta manera:

“[C]uando decidimos, *usamos reflexivamente nuestra decisión como predicción de cuáles serán nuestras decisiones en el futuro*; nuestra propia autoconsciencia respecto a nuestras decisiones genera un círculo recurrente que hace que nuestras decisiones sean infinitamente sensibles a consideraciones ulteriores”⁶¹.

59 Cfr. AINSLIE, G.: *Breakdown of Will*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

60 AINSLIE, G.: *ibid*, p. 40.

61 DENNETT, D.: *La evolución de la libertad*, Barcelona: Paidós, 2004, p. 240. Cursiva del autor. *Freedom Evolves*, Viking Penguin, 2003.

Aquí está presente una concepción topológica que entiende a la mente como algo modular y complejo, no unitario, la cual surge a fines del siglo XIX en una generación de autores que incluye a Schopenhauer, Nietzsche, James, y Freud. También está presente la concepción pluralista de James contenida en su famosa metáfora según la cual la mente no es una monarquía o un imperio sino una república federativa. Una metáfora parecida es empleada por Ainslie cuando dice que no es necesario un “ego, juez u otro rey filósofo, ningún órgano de la unidad o la continuidad”⁶² para explicar el complejo y misterioso fenómeno de la voluntad.

V

Vamos a discutir ahora con más detalle la pregunta sobre si tiene sentido decir que la voluntad (o el querer) puede ser causa de una acción. Si definimos la causalidad en el sentido clásico, según el cual A es causa de B si B se sigue necesariamente de A (es decir, si cada vez que ocurre A, debe ocurrir B), donde A y B son lógicamente independientes, no parece correcto decir que la voluntad o los estados mentales son causa de acciones. El punto es que los estados mentales no son totalmente independientes, desde un punto de vista conceptual, de las acciones que explican. Es decir, determinamos el contenido de un estado mental y lo atribuimos a alguien para explicar sus acciones y, a su vez, esas acciones son vistas a la luz de los estados mentales atribuidos. Desde el punto de vista de la descripción intencional los estados mentales no son entidades internas a la mente, sino que se hacen inteligibles para el intérprete en una situación interpretativa y con un lenguaje de interpretación específicos. Por eso no hay independencia conceptual entre ellos: los estados mentales se definen y entienden a la luz de las acciones que explican, y esas acciones se definen y entienden a la luz de los estados mentales que las explican. Además, todo esto se hace desde el punto de vista de un intérprete, es decir, a la luz de los estados mentales del intérprete.

La idea es que explicamos de maneras diferentes cuando lo hacemos desde las ciencias naturales o las ciencias humanas. Es verdad que ésta es una frontera poco nítida y además móvil, y que hay disciplinas que están superpuestas sobre ambas, pero ése es un tema que no discutiré aquí. El

62 AINSLIE, G, op. cit., p. 240.

punto que deseo subrayar es que el problema del libre albedrío respecto del determinismo emerge, y también se entrapa, cuando usamos el concepto de causalidad de las ciencias naturales para explicar fenómenos psicológicos. Eso es algo que está presente en los planteamientos de James y Wittgenstein.

En unos apuntes de Yorick Smythies sobre clases de Wittgenstein, titulados “Clases sobre el libre albedrío”, posteriormente publicados en *Ocasiones Filosóficas*,⁶³ Wittgenstein hace afirmaciones que parecen estar en la línea de esta interpretación, es decir, como sugiriendo que la descripción física y la intencional se superponen sin excluirse ni tampoco reducirse una a la otra, pero siendo ambas descripciones reales del objeto descrito.

“No hay razón por la que, incluso si hubiera regularidad en las decisiones humanas, yo no habría de ser libre. No hay nada en la regularidad que haga a ninguna cosa libre o no libre”⁶⁴.

“No entiendo por qué no podrían haber mantenido que un ser humano es responsable, y que al mismo tiempo sus decisiones están [...] determinadas –queriendo decir que la gente podría encontrar leyes naturales (y nada más)”⁶⁵.

“¿Sería irrazonable pensar que las acciones de un ser humano se ajustan a las leyes naturales, y no obstante considerar que es responsable de lo que hace?”⁶⁶.

Pero, como se sabe, el objetivo de Wittgenstein no es argumentar a favor del libre albedrío ni en contra de él, sino mostrar por qué la manera *habitual* de plantear el problema está descaminada al mezclarse dos tipos de lenguaje que deben verse como separados.

“Todos estos argumentos podrían dar la impresión de que quiero argumentar a favor del libre albedrío o en su contra. Pero no quiero hacerlo”⁶⁷.

63 WITTGENSTEIN, L.: *Ocasiones Filosóficas, 1912-1951*, Cátedra Teorema, Madrid, 1997 [1993]. No se ha llegado a determinar con exactitud la fecha de esas clases, pero probablemente fue entre 1945 y 1947. Citado en adelante como *Ocasiones*.

64 WITTGENSTEIN, L.: *Ocasiones*, p. 411.

65 WITTGENSTEIN, L.: *Ocasiones*, p. 413.

66 WITTGENSTEIN, L.: *Ocasiones*, p. 415.

67 WITTGENSTEIN, L.: *Ocasiones*, p. 416.

“Lo que he estado tratando de decir es que estos enunciados no son enunciados científicos, que no son corregidos por la experiencia”⁶⁸.

Alejandro Tomasini también considera que se trata de lenguajes diferentes, aunque insiste mucho más que yo en la necesidad de disolver el problema del libre albedrío⁶⁹. Georg Henrik von Wright expresa la independencia de lenguajes de esta manera:

“No es por estar exento de la esclavitud de la ley natural que el ser humano es un agente libre. Lo es porque podemos comprenderle de una manera, en tanto que persona, en la que nosotros —o muchos de nosotros al menos— no podemos comprender al resto de la creación”⁷⁰.

Estas ideas conducen a la teoría del doble aspecto que, desde mi punto de vista se encuentra en el segundo Wittgenstein y también en la tradición pragmatista. Según esa concepción, que ya he esbozado brevemente, el lenguaje físico y el psicológico son dos descripciones diferentes del ser humano, ambas legítimas e irreducibles entre sí, donde el concepto de determinismo pertenece al lenguaje físico y el concepto de libre albedrío pertenece al lenguaje intencional. Esta intuición que aparece por primera vez con Spinoza, aunque quizá podría uno encontrar atisbos de ella en Aristóteles⁷¹, está también presente en Kant. En este punto la influencia kantiana es marcada en Schopenhauer y Peirce. Por Schopenhauer debe haber llegado hasta Wittgenstein y, a través de James, también la influencia de Peirce. Pero, entonces, ¿por qué hablar de una influencia pragmatista en Wittgenstein y no

68 WITTGENSTEIN, L, *Ocasiones Filosóficas, 1912-1951*, Ibid., p. 420.

69 Cfr. Alejandro Tomasini Bassols, “Causalidad, determinismo y libertad”, en: *Estudios sobre las filosofías de Wittgenstein*, Plaza y Valdés, México, 2003; “El enigma metafísico de la libertad y el determinismo”, en: *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*, Plaza y Valdés, México, 2005 [1994].

70 WRIGHT, G H, *Sobre la libertad humana*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 125. “Of Human Freedom”, originalmente publicado en inglés en: *The Tanner Lectures on Human Values*, VI, University of Utah Press, Salt Lake City, 1985.

71 Uno podría ver la teoría hilemórfica aristotélica según la cual forma y materia son inseparables, como postulando una distinción que es lógica y no ontológica (es decir nominal pero no real), de manera que la distinción entre psyché y soma sería también puramente lógica. Cfr. QUINTANILLA, Pablo: “Lenguaje y pensamiento: Aristóteles y el modelo de la melodía”, en: *Areté*, Vol. III, #1, Lima, 1990.

más bien kantiana? La razón es que el segundo Wittgenstein se aleja de la dualidad kantiana entre voluntad empírica y trascendental, así como de la distinción entre realidad fenoménica y noumenal, y ésta es una importante tesis pragmatista.

El punto central, entonces, es que determinismo y libertad no son rasgos de la realidad (fenoménica y nouménica, respectivamente) sino de las descripciones que hacemos de la única realidad en cuyo contacto estamos siempre. A esta forma de realismo peirceano se suele denominar *realismo directo*, y sospecho que es el tipo de realismo de Wittgenstein. La realidad existe independientemente de nosotros y es causa de nuestros estados mentales y de otros efectos en nuestros cuerpos, pero no podemos conocerla si no es bajo alguna descripción de ella. Eso no significa que no podamos llegar a conocer la realidad. La conocemos siempre y estamos en contacto directo con ella, lo que pasa es que podemos conocerla y describirla de muchas maneras diferentes. Creo que ésta es la intuición que se encuentra en la célebre imagen wittgensteiniana del pato/conejo. Cuando vemos esa imagen *vemos* un pato, un conejo, una línea negra sobre un fondo blanco, una mancha de tinta, etc. No es que veamos una apariencia cuya realidad se nos escapa. La realidad es que es un pato y es un conejo, pero también es una línea negra, una mancha de tinta, etc.; es todas esas cosas al mismo tiempo. También podríamos decir que es una nube de electrones o un conjunto de impresiones sensoriales. Todas esas descripciones son correctas y todas ellas describen apropiadamente lo que el objeto realmente es, es decir, la realidad. Sin embargo, alguna de esas descripciones podría ser más útil que las otras para ciertos propósitos, lo que no la convertiría en la única descripción correcta, sino en la correcta (o la más correcta) para realizar cierto objetivo. No tiene mucho sentido preguntar cómo es la realidad independientemente de una descripción que hagamos de ella, porque sería como preguntar cómo es la realidad desde ningún punto de vista, o sería como pedir una descripción que finja no serlo. Eso supondría añadir una descripción más sin darse cuenta de ello: la descripción “la realidad en sí misma libre de toda descripción”.

Pero volvamos al tema de la voluntad. Habrá que decir, en primer lugar, que una relación causal se da entre dos eventos y la voluntad no es un evento sino una misteriosa facultad postulada para explicar el problema del libre albedrío. Pero incluso si no asumimos a la voluntad como una facultad sino como el querer o el desear, es decir, como la presencia de ciertos esta-

dos mentales en el individuo, habrá que preguntarse en qué sentido pueden los estados mentales ser considerados causas de acciones. Por otra parte, la voluntad o el querer no son conceptualmente independientes de la acción, pues normalmente se definen una en términos de la otra, con lo que queda claro que la conexión entre voluntad y acción es lógica y no causal.

La voluntad, la intención, el querer o el deseo de hacer algo se definen en términos del objeto a ser deseado o de la acción a ser realizada; esto muestra que no hay independencia conceptual entre la voluntad (o el querer algo) y la acción realizada, como para que se pueda decir que lo primero causó lo segundo, pues la independencia conceptual entre la causa y el efecto es necesaria para una relación causal. Por ejemplo, el movimiento de la bola de billar que golpea la vasija de vidrio rompiéndola es, en principio, conceptualmente independiente de la vasija de vidrio y su ruptura, es decir, uno puede entender lo primero sin lo segundo o viceversa. Pero no se puede entender el contenido de una creencia o de un deseo sin conocer la acción que pretenden explicar. Tampoco se puede entender el contenido de una acción si no es como resultado de ciertas creencias y deseos que se asume la explican. Pero aunque la voluntad (o el querer) se defina en términos de la acción realizada, en principio la existencia del acto de voluntad, como también de cualquier estado mental, es lógicamente independiente de la acción realizada. Es decir, uno puede desear algo y no hacerlo.

Por otra parte, quienes se oponen a que la voluntad o los estados mentales pueden ser considerados causas, con frecuencia lo hacen porque asumen que ahí donde hay una relación causal, ésta está subordinada a una regularidad nomológica, lo que pondría en cuestión el concepto mismo de voluntad libre. Pero ése es un presupuesto que no es necesario aceptar. Hay que volver a preguntar, entonces, si los estados mentales causan las acciones. Para Wittgenstein no las causan sino las explican. Pero si asumimos, como sugiere la doctrina del doble aspecto, que las expresiones ‘estados mentales’ y ‘procesos fisiológicos’ son nombres distintos para la misma cadena causal cuya descripción conocemos de manera probabilística, según lo que llamamos leyes naturales, entonces sería perfectamente posible decir que los estados mentales causan las acciones. Sin embargo, la explicación causal de los estados mentales es teleológica y no eficiente, y no está subordinada a regularidades nomológicas. El punto, en todo caso, es que este es solo un problema estipulativo. Si uno prefiere reservar el concepto de causalidad para las relaciones entre eventos físicos, lógica y conceptualmente

independientes, que se dan en la naturaleza y que están subordinados a regularidades estrictas, ciertamente los estados mentales no causan las acciones. Si, por otro lado, uno no tiene inconvenientes en usar el concepto de causalidad para explicar relaciones en que la presencia de un fenómeno o evento A genera y colabora en la explicación de uno del tipo B, entonces no hay problema en decir que las creencias o los deseos del agente causaron una determinada acción. En este caso, sin embargo, lo que estaríamos diciendo es que al afirmar que sus creencias y deseos (o su voluntad) causaron su comportamiento, estamos simplemente expresando en el lenguaje coloquial de la descripción intencional una relación causal que se da a nivel de procesos físicos y cuya descripción precisa requeriría de un lenguaje diferente y altamente técnico.

Una idea que deseo sostener es que describir un comportamiento como intencional es describirlo en términos de una interpretación mayor de la *historia* del agente. Solo puedo determinar una acción, a diferencia de un evento físico, si puedo describirla como *causada* por creencias y deseos atribuidos al agente. Asimismo, solo puedo reconocer una creencia a partir de los deseos y acciones también atribuidos, y, naturalmente, solo reconozco un deseo en el marco de las creencias y acciones atribuidas. En otras palabras, el contenido de un estado mental se determina por su relación con otros estados mentales en un sistema de ellos, al interior de una narración del comportamiento de la persona. Lo mismo ocurre, por ejemplo, con el caso específico de una creencia donde sólo es posible conocer su contenido si se sabe cuáles serían las creencias que la justifican, es decir, sobre la base de qué razones se sentiría uno justificado para creer en ella. El punto es, entonces, que para poder atribuir un estado mental cualquiera en una interpretación, debo atribuir un enorme número de otros estados mentales relacionados con el anterior. Pero los estados mentales (creencias y deseos) que permiten identificar una acción también la explican motivacionalmente. La pregunta es si esta explicación motivacional es también causal o solo teleológica.

Como he venido desarrollando, me inclino por sostener que se trata de dos tipos de explicación, que se hacen en paralelo, de los mismos eventos: la explicación en términos de motivos y razones que es teleológica, y la explicación causal que aspira a ser nomológica. Si suponemos que toda relación causal está gobernada por una ley y nos parece importante no poner en riesgo el libre albedrío, entonces los estados mentales no podrían ser causas, ya que esto implicaría la existencia de leyes psicológicas y psicofísicas. Sin

embargo los mismos estados mentales podrían ser descritos de manera física mediante un vocabulario no intencional, con lo que tendríamos que esos procesos fisiológicos pueden ser considerados causa de las acciones. Cuando hacemos la descripción física hablamos de una explicación causal eficiente, cuando realizamos la descripción intencional hablamos de una interpretación o comprensión del agente en términos motivacionales o en el lenguaje de estados mentales. Pero eso último también podría llamarse una relación causal teleológica.

Ahora bien, habrá que preguntarse qué es comprender el comportamiento de un agente en términos teleológicos. Una posible respuesta es que hacer eso es ser capaz de contar una historia (hacer una descripción) que exhiba las razones y motivos (creencias y deseos, conscientes o no) que el agente tuvo para actuar como actuó. Esto implica, naturalmente, partir del supuesto que *no* hay comportamiento que no responda a creencias y deseos, sean estos conscientes o inconscientes. Pero en este relato hay dos narradores: el agente y el intérprete. ¿Cuáles atribuciones son las válidas, las que emplea el agente o las que le atribuye el intérprete? Puede ocurrir que ambas interpretaciones coincidan, lo que no genera problemas, pero también podría pasar que discrepen entre sí. No habrá una interpretación definitiva y acabada, en el sentido que represente de la *única* manera correcta la *única* relación correcta entre los estados mentales y las acciones; pero esto no significa que no pueda haber una mejor y una peor interpretación. Una interpretación es mejor que otra si es más consistente con la mayor cantidad de evidencia posible y si puede explicar más acciones o formas de comportamiento inusual que para otra interpretación resultarían inexplicables. Una interpretación apropiada permitiría al agente ver su comportamiento bajo una nueva luz, frente al trasfondo de una narración más completa de su vida que ahora adquiere *más* sentido.

Así, la descripción fiscalista del comportamiento de un individuo puede conducir al determinismo si uno asume como presupuesto explicativo el principio de la uniformidad de la naturaleza, aunque esto no es necesario si uno prefiere presuponer, a la manera de Peirce, que las regularidades naturales son meramente probabilísticas. La descripción intencional, de otro lado, presupone el libre albedrío y atribuye responsabilidad moral. Ambas descripciones son aspectos de la misma realidad, pero ninguna de ellas tiene prioridad respecto de la otra. El comportamiento físico y las acciones (según la descripción que se elija) han sido *causadas* por eventos físicos y *mo-*

tivadas por razones y otros estados mentales, es decir, por aquello que de manera genérica llamamos *voluntad*. Bajo la primera descripción podríamos tener determinismo, bajo la segunda obtenemos libre albedrío. El punto es que tanto los conceptos de determinismo como de autonomía son propiedades del individuo bajo una cierta descripción, y no del individuo independientemente de una descripción.

Pero el problema real del libre albedrío, aquel que describí bajo una primera formulación al comienzo de este artículo, no sólo se plantea cuando nos preguntamos si somos libres de actuar de cierta forma, sino además si somos libres de creer lo que creemos o de desear lo que deseamos. ¿Elige uno lo que quiere creer o desear, o las creencias y deseos se le presentan a uno sin posibilidad de evitarlas? ¿Podría yo decidir creer en algo o decidir desear algo? La respuesta es que no, si es que se asume que *uno* es una entidad motivacional independiente de sus deseos y creencias, una suerte de homínulo cartesiano o de voluntad pura kantiana. Sin embargo, si entendemos a la persona en su totalidad, como sugirieron Schopenhauer, Bergson y James, es perfectamente válido afirmar que elegimos nuestras creencias y deseos. Uno cree algo cuando esto le resulta convincente, es decir, cuando es coherente con sus creencias previas, independientemente de si hay un aspecto de uno que *quería* creer en eso o no. Asimismo, uno desea algo cuando el deseo se presenta según la totalidad de lo que uno es, independientemente de si hay un lado de uno que quiere tener ese deseo o no. Según esa línea de pensamiento, mientras más consciencia tengamos de las motivaciones de nuestras acciones, más libres seremos; y mientras menos consciencia tengamos de ellas, seremos menos libres.

Como he intentado mostrar, la autonomía de la voluntad no se ve amenazada por el determinismo. Pero creo que sí se ve amenazada por la manipulación de nuestras creencias y deseos, que es lo que ocurre cuando algunas interpretaciones se convierten en formas de dominación del interpretado. Esto muestra que el problema del libre albedrío sí es real e importante, no es un pseudo-problema, siempre que uno lo formule de una manera diferente a como se suele hacerlo. Wittgenstein tiene razón en que la formulación usual del libre albedrío conduce a falsos problemas y a entrapamientos conceptuales, pero eso no ocurre con todas sus formulaciones. La formulación del problema en términos morales y no metafísicos, como la manipulación de nuestros estados mentales por un tipo de discurso encubridor, es perfectamente legítima. Así no solo es factible preguntar acerca de la au-

tonomía de la voluntad sino además del grado en que ella está presente en un individuo en particular, porque el libre albedrío es algo que se va adquiriendo con la autoconsciencia, o que se va perdiendo con la manipulación.

El libre albedrío o la autonomía de la voluntad no es algo que uno posea o no, sino un asunto de grados. Uno es más libre o menos libre y, por supuesto, no hay ningún agente intencional que lo sea plenamente o que no lo sea en ningún sentido. Podría decirse que un individuo es más libre en la medida que tenga mayor consciencia de los estados mentales que motivan su comportamiento, es decir, que esté en condiciones de explicarlos y justificarlos racionalmente, independientemente de que inicialmente esos estados mentales hayan sido implantados en el agente por una causa externa (los padres, la cultura de su comunidad, etc.). Que los estados mentales hayan sido originalmente implantados en el individuo por una causa exterior a él, no le quita a este libertad; siempre que él pueda entenderlas y dar razón de ellas, porque es el individuo en su totalidad quien realiza las acciones, y la totalidad del individuo incluye esos estados mentales originalmente implantados por causas externas. De otro lado, una persona es menos libre en tanto tenga menos capacidad para reconocer los estados mentales que motivan su comportamiento, ya sea por sus propias limitaciones, por las limitaciones impuestas por el medio en que él vive, o por efecto de la manipulación externa. Así, la ideología de un grupo social podría convertirse en fuente de manipulación de los estados mentales de una persona, al punto que ésta llegue a ser una marioneta de esas causas externas, estando sus nuevos estados mentales y su comportamiento causados en gran medida por esa ideología. Esa persona ciertamente no será tan libre como aquel que puede entender por qué desea lo que desea, cree lo que cree y hace lo que hace.