

01058

5  
2ej.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS /UNAM

TESIS DE MAESTRIA EN FILOSOFIA

HUME Y KANT: DOS VERSIONES SOBRE LA CAUSALIDAD

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Efraín Lazos Ochoa

junio 1992





Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## NOTA PREVIA

Este trabajo ha sido elaborado entre los meses de septiembre de 1991 y junio de 1992 como parte de los requisitos académicos para obtener el grado de maestría en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras /UNAM. A partir de enero de 1992 conté con el apoyo de una beca de elaboración de tesis de maestría por parte del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Quiero indicar aquí que fueron tres los grupos de trabajo sobre la filosofía de Kant en los que, a lo largo de varios semestres, se concretó la idea de redactar esta tesis.

En primer término, en el seminario sobre **Los límites del sentido** de P.F. Strawson, a cargo de la Dra. Dulce María Granja, presencié y participé en una discusión sistemática de algunas de las tesis más controvertidas tanto del propio Kant como de la interpretación de P.F. Strawson. De ahí redacté un trabajo sobre la acusación strawsoniana de non sequitur al argumento de la "segunda analogía de la experiencia". Ese trabajo, con algunas modificaciones, fue presentado asimismo ante el seminario sobre Kant que se lleva a cabo periódicamente como parte de las actividades del Centro de Documentación Kantiana de la Universidad Autónoma Metropolitana /Iztapalapa. Algunas observaciones de los miembros de ese seminario hicieron patente la necesidad de un mayor esclarecimiento del argumento kantiano, así como de su posible respuesta a las dudas escépticas de Hume. El trabajo requería pues incorporar de lleno los planteamientos de Hume, para valorar el alcance de las tesis kantianas.

Por otro lado, en el seminario de maestría sobre la **Crítica de la facultad de juzgar**, a cargo del Dr. Fernando Salmerón, continué el

estudio de la filosofía de Kant, y reiteraré la importancia del tema de la causalidad en el conjunto de la obra de este filósofo. De ese seminario, y de la asesoría del Dr. Salmerón, surgió de forma más concreta la manera de abordar el tema. Se trata de una lectura "desde dentro" de los textos de la tradición, fundamentalmente el **Tratado** y la **Investigación** de Hume, y la **Crítica de la razón pura** y los **Prolegómenos** de Kant, como fuentes primarias. Esta perspectiva de trabajo consiste en primer término en una reconstrucción detallada de las ideas de los autores, seguida por la preguntas críticas que van surgiendo en torno a ellas; se trata de pedir respuestas al texto desde la reconstrucción del texto mismo. Así, se encuentra que no en todos los casos hay respuestas directas, y hay que tratar de elaborarlas y valorarlas.

La experiencia de discusión, a veces apasionada, y de diálogo en estos seminarios sobre Kant ha sido una motivación fundamental para emprender esta tesis. Junto con el imprescindible trabajo personal cotidiano, esta experiencia constituye lo que considero la médula del trabajo académico en filosofía. En este sentido, y aunque los desaciertos de esta tesis sólo deben ser atribuidos al autor, se trata también de uno de los productos de una comunidad de trabajo académico

He acudido a las ediciones estándar de los textos en su lengua original, y a la bibliografía secundaria básica. El tema de la causalidad en Hume y Kant, casi sobre decirlo, ha sido ampliamente estudiado en años recientes, de manera que la bibliografía al respecto podría llenar varias bibliotecas de tamaño considerable. Procuré regresar siempre a los textos originales para no perderme en la selva de comentaristas e intérpretes. No estoy completamente seguro de haberlo logrado.

Quiero indicar aquí, además, que no he pretendido en este trabajo aportar información que sea ignorada por cualquiera de los miembros de los seminarios que mencioné. Creo que cualquier estudioso de la filosofía moderna maneja los conceptos que entran en juego en la discusión. Solamente he pretendido organizar el material disponible de una manera que, al menos para mí, es nueva, de una manera que inicialmente yo no había contemplado.

Así, independientemente de los alcances teóricos que pueda o no tener este trabajo, el mayor provecho para mí ha sido un aprendizaje filosófico -si se me permite expresarme así. Y este aprendizaje sólo puede valorarse, considero, a mediano y largo plazo, más allá de lo que ha quedado escrito.

Ciudad Universitaria, D.F., junio 24 de 1992.

## INTRODUCCION

1. El punto de partida de esta tesis es la siguiente pregunta; Si podemos decir que gran parte de nuestro conocimiento sobre el mundo físico se basa en la creencia de que los eventos físicos se relacionan conforme a leyes causales, ¿cómo justificamos nuestra creencia en la causalidad? Haré algunas consideraciones en torno al sentido de la pregunta y en torno al programa de trabajo.

Me parece claro que la pregunta pertenece de lleno a la teoría del conocimiento, puesto que nos pide examinar bajo qué condiciones podemos afirmar que una creencia dada está justificada. Tan pronto como nos percatamos de que este es el tipo de cuestiones que no se plantea un físico molecular, a un astrofísico, o a un biólogo, dentro de los respectivos contextos de sus disciplinas, el problema se revierte justamente hacia el modo de hablar que nos permite expresarnos así -la filosofía. Para percatarnos de esto creo que no necesitamos estar involucrados profundamente en teorías científicas particulares ni requerimos poseer versiones precisas y detalladas de lo que, por ejemplo, un físico diría acerca de la causalidad. La tarea planteada no corresponde pues a la ciencia, ni siquiera a la filosofía de la ciencia, sino simple y llanamente a la filosofía.

Pienso, por otro lado, que la discusión acerca del conocimiento y la causalidad que se ha desarrollado durante los últimos doscientos años ha dejado esencialmente intocadas a las teorías científicas. Felizmente, la incapacidad generalizada de los filósofos para entender, ponerse de acuerdo y valorar tales conceptos, no ha evitado que los científicos obtengan resultados de sus teorías ni que trabajen adecuadamente sin rendir cuentas más que a ellos mismos.

En el fondo, lo que estamos pidiendo cuando hacemos esta pregunta es una justificación de lo que llamamos "nuestro conocimiento del mundo físico", pues, por lo que parece, si no contamos con buenas razones para tener esa creencia por verdadera, al menos gran parte de lo que tomamos como conocimiento resultaría infundada y nuestra seguridad respecto a lo que creemos saber estaría seriamente cuestionada. De ahí que, cuando preguntamos cómo se justifica esa creencia, no apuntemos tanto hacia el modo como hacia la posibilidad misma de justificación. Nos interesa, pues, saber si hay buenas razones con las que sostener la creencia en la causalidad. En la medida en que lo que está en cuestión es una creencia básica para el conocer humano, pienso que el intento por dar una respuesta positiva equivale a enfrentar lo que tradicionalmente se denomina escepticismo filosófico. Es en suma una pregunta problema desde el momento en que lo que está en juego es la posibilidad humana de conocimiento.

Si fuera pertinente dar aquí un ejemplo, diríamos que la creencia de que si impulso un libro sobre la superficie de la mesa, éste caerá al suelo cuando llegue al borde, es una creencia cuya verdad estaría justificada por un principio que se ha formulado como "Todo cambio tiene una causa".

El interés central del trabajo es, pues, propiamente filosófico; analizar un grupo de conceptos que guardan entre sí una estrecha y compleja relación; qué sea lo que entendemos bajo el concepto de causalidad tiene que ver con cómo concebimos el conocimiento humano, con qué entendemos por *justificar* una creencia, con qué quiere decir que un concepto, teoría, discurso, sea *objetivo*, qué quiere decir que una teoría o un conjunto de afirmaciones *expliquen* eventos del mundo físico. Desde luego, cualquiera de estas nociones ameritaría por sí

misma una extensa y especial consideración; no obstante, y esta es una de mis razones para emprender un tratamiento histórico, serán abordadas en el contexto de la reconstrucción y la valoración de las contribuciones de dos figuras de la filosofía moderna.

2. La pregunta que estamos planteando y el principio causal mismo han recibido, por supuesto, múltiples formulaciones en la tradición filosófica. Es por ello que parte importante de la labor ante nosotros consiste en la reconstrucción de los planteamientos centrales de dos filósofos influyentes en torno al problema. A no dudarlo, el tema de la causalidad ha adquirido celebridad en la filosofía moderna a partir del examen que de él hace David Hume, tanto en su *Tratado de la naturaleza humana* como en la *Investigación sobre el entendimiento humano*. A Hume se le suele considerar como un representante del escepticismo moderno; empero, las razones de ello distan de ser universalmente compartidas. Pienso que en la lectura más común se considera que Hume niega la existencia de relaciones causales entre eventos en el mundo, al tiempo que afirma que la causalidad no es sino la sucesión regular de dichos eventos. No obstante, creo, con G.Strawson<sup>1</sup>, que tal lectura es incorrecta y que, de ser verdadera, haría de Hume un filósofo mucho menos interesante de lo que es. Puede leerse a Hume como sosteniendo una tesis acerca de los límites del conocimiento humano, tesis que le impide pronunciar positivamente el juicio metafísico de que la relación causal es sucesión regular de eventos. Hume afirma que no es posible para el hombre conocer la naturaleza de las relaciones causales entre eventos; a lo más, nuestras creencias sobre ellas son fuertes

-----  
<sup>1</sup>Strawson, Galen. *The Secret Connexion*, Oxford, 1989.

convicciones, pero carecen de justificación racional. Ahora bien, ¿acaso la afirmación humeana de que nuestras creencias son fuertes convicciones significa que no están, en absoluto, justificadas?

Es común, por otro lado, aludir a la lectura que Immanuel Kant hizo de los cuestionamientos humeanos en torno a la causalidad cuando se habla tanto de las deudas de aquél con el empirismo en los orígenes de la filosofía crítica, como de una consecuente superación y respuesta al mismo. Aunque la literatura filosófica e historiográfica al respecto es más que abundante, y aunque ha sido un tema muy trabajado en las últimas décadas, considero que aquí -como tal vez en demasiadas discusiones filosóficas- la polémica y el desacuerdo distan de haber cesado. La importancia particular de *Los límites del sentido*, el texto de P.F. Strawson sobre la *Crítica de la razón pura* (CRP), no puede ser, considero, sobreenfatizada; la reiteración de la acusación de *non-sequitur* a la prueba de Kant del principio causal en la "segunda analogía de la experiencia" reavivó una batalla que, hasta la aparición de dicho texto, se había supuesto en mayor o menor medida saldada a favor de Kant.

Si no resulta aventurado decir que en toda disputa filosófica hay un grado de incomprensión, se hace necesario precisar antes que nada cuáles son los posibles malentendidos involucrados en el asunto. Es aquí, me parece, donde radica el mayor provecho del análisis filosófico.

3. En este trabajo me propongo mostrar que Kant acepta lo que se ha llamado la fase negativa del tratamiento humeano en torno a la

causalidad<sup>2</sup>, pero no acepta la fase positiva. En otros términos, bajo esta perspectiva, Kant compartiría el diagnóstico de Hume acerca de la imposibilidad de respaldar exclusivamente mediante razones, y sin acudir a la experiencia, la creencia en la causalidad -pero de ello extrae consecuencias distintas. Kant no piensa, en definitiva, que lo más que podemos llegar a decir sobre nuestras creencias acerca de sucesos en el mundo es que son firmes convicciones. Considero de interés, por lo anterior, elucidar si se puede hablar, y en qué sentido, de la respuesta kantiana al escepticismo. No es poco común que una mala comprensión de un diálogo filosófico de la tradición nos haga caer en imprecisiones o nos lleve a equívocos indeseables en el presente. Acaso pueda sostenerse una reconstrucción del escepticismo de Hume ante el cual Kant no tenga respuesta, y que incluso comparta. Sólo podríamos ver en Hume a un escéptico que niege (o tenga dudas sobre) la posibilidad humana de conocimiento si pensamos que la única vía posible para aceptar, ante una duda, creencias acerca de hechos en el mundo es la justificación éstas mediante razones.

Hay una generalizada lectura de la relación Hume- Kant, motivada en parte por algunas afirmaciones aisladas de este último en las partes introductorias tanto de la *Crítica* como de los *Prolegómenos*, que sostiene que Kant se propone dar una respuesta al escepticismo humeano en torno a la causalidad. Más aún, el conocido cliché del despertar del sueño dogmático proviene, en parte, de esta fuente. El mérito de Hume, bajo esta perspectiva, radicaría en plantear con toda radicalidad la postura escéptica, llegando a la conclusión de que la naturaleza humana es esencialmente irracional, y Kant vendría entonces a ofrecer la solución final. Tenemos que juzgar en este

-----  
<sup>2</sup>Ver: Stroud, B. Hume. IIF-UNAM, México, 1988.

trabajo si una interpretación defendible de la postura naturalista de Hume puede darnos una imagen más positiva de su filosofía. En todo caso, me parece obvio que no se podría decir claramente que Hume es un escéptico de corte tradicional, ni metafísico ni epistemológico; no dice que lo único que exista sea nuestros contenidos mentales, ni que sean éstos lo único que podemos conocer; estas sospechas, sin embargo han recaído sobre algunas versiones del idealismo trascendental kantiano, lo cual no deja de ser sorprendente cuando se lee a Kant como el que por fin da una respuesta al "idealismo empírico".

Lo que nos proponemos examinar, pues, es 1) qué es lo que Kant acepta y qué es lo que rechaza de los planteamientos de Hume; 2) si lo que rechaza recibe una respuesta; 3) si esta respuesta es satisfactoria. Para ello, requerimos, emprender antes que nada una reconstrucción de la teoría humeana de la causalidad.

## Índice temático

**-Introducción:** planteamiento del problema y delimitación del campo de trabajo. La causalidad como tema de la teoría del conocimiento, a trabajar mediante el análisis de un grupo de conceptos relacionados -conocimiento, creencia, justificación, objetividad, etc.- tal y como son utilizados por dos filósofos de la tradición moderna, Hume y Kant.

### Capítulo primero: ¿Es Hume un escéptico?

#### sección 1.1.

Hume es acusado de sostener una epistemología irracionalista, en tanto niega la posibilidad humana de conocer la naturaleza de las relaciones causales entre eventos. Pregunta: ¿Puede Hume defenderse de tal acusación?

#### sección 1.2.

El esquema razonamiento-entendimiento-impresión sostenido por Hume. Posibles relaciones entre este esquema y el concepto de causalidad.

#### sección 1.3.

El cuestionamiento de Hume a la atribución de 'necesidad' al principio causal; posible círculo en la argumentación de Hume.

#### sección 1.4.

Dos sentidos, objetivo y subjetivo, de 'necesidad' utilizados por Hume en su discusión sobre causalidad. Negación del primero y afirmación del segundo. Sucesión regular de objetos y costumbre. El concepto humeano de 'experiencia'.

### Capítulo segundo: Kant y la causalidad.

sección 2.1. El diagnóstico kantiano del escepticismo: ¿cómo entiende Kant las dudas escépticas de Hume?

#### sección 2.2.

La Deducción trascendental de las categorías; hacia una prueba de la necesidad objetiva.

2.2.1. el propósito de la deducción.

2.2.2. una posible argumentación

Capítulo tercero: El principio causal kantiano; argumentos objeciones y algunas respuestas.

#### sección 3.1.

Reconstrucción del primer argumento (primera edición), objeciones y respuestas.

#### sección 3.2.

Reconstrucción del argumento de la segunda edición

#### sección 3.3.

La objeción del non sequitur (Lovejoy-Strawson), respuestas y

contraataques

sección 3.4.

La respuesta kantiana a Hume. Un tercer argumento kantiano a favor del principio causal.

4. Capítulo cuarto: conclusiones.

Recuento de preguntas más importantes y sus posibles respuestas. Verdades necesarias y verdades contingentes; la respuesta kantiana a Hume sobre la causalidad; el idealismo trascendental y la prueba del principio causal.

## Capítulo primero: ¿es Hume un escéptico?

### SECCION 1.1.

1.1.1. Me interesa abordar la concepción de Hume acerca de la causalidad a través de lo que es para él justificar una creencia. Creo que el planteamiento de Hume es, en efecto, radical; nuestras creencias sobre los acontecimientos en el mundo se basan en último término en inferencias que van desde casos observados hasta casos no observados; éstas inferencias sólo son posibles por la causalidad. Pero dado que ésta no tiene un fundamento racional, sino que surge a partir de la costumbre y el hábito, nuestras creencias no tienen en realidad ninguna base racional. Ahora bien, ¿convierte esto a Hume en un escéptico, en un creyente en una epistemología irracionalista, o en un defensor de la tesis de que la naturaleza humana es esencialmente irracional<sup>3</sup>?

Considero que esta pregunta sólo puede tener una respuesta positiva si la negación de un fundamento racional para nuestras creencias compromete a Hume con la idea de que las afirmaciones en las que se expresan nuestros juicios acerca de los sucesos del mundo -por ejemplo, acerca del movimiento de dos cuerpos- son indiscernibles públicamente de las afirmaciones en las que expresamos nuestras fantasías más rebuscadas.

Me parece que se puede defender una lectura de las tesis de Hume que afirme la posibilidad y la necesidad de un criterio tal de discernimiento. El criterio puede resultar problemático y difícil de aceptar, pero existe en la obra de Hume.

-----  
<sup>3</sup>Ver: Popper, K. "El conocimiento como conjetura" y "Las dos caras del sentido común, en Conocimiento objetivo, Tecnos, Madrid, 1974, pp. 18 y ss, 100 y ss.

Ante el requerimiento de elucidar en el Tratado la relación de causalidad, hace Hume el siguiente planteamiento metodológico:

"Es imposible razonar con justeza sin entender perfectamente la idea sobre la cual razonamos; y es imposible entender perfectamente una idea sin rastrearla (*tracing it*) hasta su origen preciso, y sin examinar la impresión primaria de la cual surge. El examen de la impresión otorga claridad a la idea; y similarmente el examen de la idea otorga claridad a todos nuestros razonamientos." (T; I,iii,2, pp. 74-75 (par. 4))<sup>4</sup>

Aquí Hume propone un esquema acerca de lo que es "entender", que podemos usar como el esquema razonamiento-entendimiento-impresión. El pasaje señala:

1. Una condición del correcto razonamiento; sólo podemos razonar correctamente si entendemos el asunto en cuestión. Las razones a favor o en contra de una afirmación no cuentan como buenas razones si no se entiende dicha afirmación.
2. Una condición de la comprensión o entendimiento adecuado; sólo podemos entender adecuada (o perfectamente) una idea (o una afirmación), si sabemos cuál es su origen. Ahora bien, toda idea tiene su origen, en último término, en una impresión sensible (T, 52). Por lo que, para entender una idea, es preciso saber cuál es la

<sup>4</sup> Los pasajes de las dos obras más importantes de Hume, el Tratado sobre la naturaleza humana y la Investigación sobre el conocimiento humano, se citan en este trabajo con las letras T y E, respectivamente, seguidas por la indicación del libro, en el caso del Tratado, parte, sección, y paginación convencional de las ediciones preparadas por L. A. Selby-Bigge para la Clarendon Press de Oxford. Así, por ejemplo, T, I, ii, 3, p. 8 indica: Tratado, libro primero, segunda parte, tercera sección, página ocho; E, VII,2, p. 5p, indica Investigación, sección séptima, parte segunda, página cincuenta y nueve, etc. El Compendio de un tratado de la naturaleza humana se cita como "Abstract" (Revista Teorema; tra. C. García Trevijano, A. García Artañ, Valencia, 1977.) seguido por la paginación de la reedición de Keynes y Sraffa para la Cambridge University Press. Emprendo mis propias traducciones, cotejadas con la versión de Editora Nacional, de Madrid, (reeditada en Taurus) a cargo de C. Félix Duque.

impresión sensible de la que proviene.

3. Una vía para allanar dificultades argumentales en base a las dos condiciones anteriores. Siempre que razonamos correctamente, entendemos el asunto acerca del cual razonamos, y siempre que entendemos un asunto, sabemos cuál es la impresión sensible que lo origina. Ahora bien, cuando hay problemas de razonamiento podemos sospechar que hay también un problema de entendimiento (aunque de lo que Hume dice aquí no se sigue que podamos estar seguros de eso); cuando hay un problema de entendimiento, podemos asegurar que no sabemos cuál es la impresión sensible correspondiente a nuestra afirmación. En este último caso, el procedimiento hacia adelante sería reducir una afirmación confusa o no comprendida a su base sensible correspondiente.

La importancia de este esquema radica en que constituye el programa empirista de trabajo básico de Hume. Mucho podríamos detenernos en su consideración detallada y en sus repercusiones históricas, pero aquí sólo nos interesa en la medida en que a partir de él se emprende el examen del concepto de causalidad. Quisiera entonces señalar algunas alternativas de lectura de este esquema en relación con la causalidad, aunque sin entrar en detalles.

1. Si el esquema razonamiento-entendimiento-impresión es correcto, no entendemos lo que es la causalidad, y por tanto, a) el uso de la causalidad en la explicación de los hechos no es legítimo, i.e. no está ni puede estar justificado mediante razones. La explicación (inferencia) causal no es válida; toda inferencia causal es incorrecta; b) si aún así, sostenemos que la explicación causal es indispensable para sostener las creencias de los humanos sobre los hechos en el mundo, y por tanto, para orientar sus actividades en él,

resulta que tanto nuestras creencias como nuestras actividades no tienen ni pueden tener ningún sustento racional -la naturaleza humana es fundamentalmente irracional.

2. Entendemos la causalidad pero; a) el esquema es incorrecto; a.1) tenemos buenas razones para creer que la causalidad es un concepto cuyo uso es indispensable en la explicación de los hechos, y que a.2) la explicación (inferencia) causal, en principio, es válida; no toda inferencia causal es incorrecta; b) la explicación (inferencia) es ilegítima; toda inferencia causal es incorrecta.

3. Ni el esquema es correcto ni entendemos la causalidad. El uso de la causalidad para la explicación de los hechos no es legítimo, pero no por las razones que pensábamos.

Ante estas alternativas, quisiera proponer una variante de lo que podría ser una lectura defendible de Hume: el esquema es correcto en algunos casos, pero no del todo en el de la causalidad; entendemos lo que es la causalidad, pero no tenemos razones suficientes para creer que da lugar a una inferencia válida. Ahora bien, no todas las creencias válidas se justifican mediante razones suficientes; o, de otro modo: lo que llamamos tener razones suficientes para creer no es algo que obedezca a un patrón fijo y uniforme, hay diferentes motivos, que varían de caso en caso, por lo cuales aceptamos algunas creencias como justificadas, aunque estos motivos no se reducen ni pueden reducirse a las preferencias subjetivas de un individuo. El dar razones no es un procedimiento absoluto para aceptar creencias. La causalidad puede ser una creencia justificada pero no por los requisitos que habíamos pensado que debe

cumplir cualquier creencia para estar justificada.

## Sección 1.2.

Hume escribe en el *Tratado* que la comprensión del concepto de causalidad está íntimamente ligada con la comprensión del concepto de necesidad. Siguiendo el principio metodológico de que para comprender adecuadamente una idea se requiere rastrear la impresión o impresiones de las que se origina, descubre que cuando decimos que un objeto es causa de otro, observamos que el primero antecede al segundo en el tiempo, y que entre ambos hay una relación de contigüidad espacial. Empero, Hume advierte que estas dos características no son condiciones indispensables en la relación de causa y efecto; un objeto puede preceder en el tiempo a otro y puede haber contigüidad entre ambos, sin que pueda afirmarse que mantienen una relación causal. Lo más importante, dice, es que entre ambos objetos se mantenga una "conexión necesaria".

Escribe Hume en adelante como si la comprensión de la idea de causa y efecto dependiera por completo de la comprensión de la idea de conexión necesaria, apuntando además una de sus tesis básicas; la idea de conexión necesaria (o la idea de causa y efecto) no radica en ninguna cualidad de los objetos que pudiera ser recogida en una observación [T, I,iii,2, p.123]; en otros términos, resulta imposible llegar a la idea de conexión necesaria, o a la idea de un objeto que es causa de otro, a través de una impresión directa.

A partir de este momento, la pregunta por la causalidad, o en qué consiste nuestra idea de causa y efecto, será a la vez una pregunta por el origen de ella, de dónde viene o cómo es que surge. La respuesta a ello tendrá que dar cuenta, también, de la pregunta

sobre cómo es posible tener una idea que no provenga de una impresión sensible.

Hume hace dos preguntas en torno a la idea de conexión necesaria:

1. "¿Por qué razón afirmamos que es necesario que todo aquello cuya existencia tiene un comienzo, también deba de tener una causa?"
2. "¿Por qué razón concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares? ¿Cuál es la naturaleza de la inferencia que hacemos de lo uno a lo otro, y de la creencia que en ella se basa?" [T, I,iii,2, p. 77.]

Si bien es claro que, para Hume, la respuesta a estas interrogantes puede servir para aclarar las dificultades en torno a la idea de conexión necesaria, también lo es que no tiene una razón sistemática para plantearlas, sino que procede aquí "como aquellos que, buscando alguna cosa que se les oculta, y no hallándola en el lugar que esperaban encontrarla, indagan en los terrenos vecinos sin ninguna perspectiva o diseño cierto, con la esperanza de que su buena fortuna finalmente los lleve hasta lo que buscan." [T, I,iii,2,p. 77

No deja de ser llamativo que, en sus trabajos posteriores, Hume no vuelva ya a plantear el problema de la causalidad con estas dos cuestiones. Si, por un lado, con la redacción del **Compendio** el filósofo escocés pretendía presentar al gran público el argumento principal de su primera obra, evitando oscuridades y complicaciones; y si, por el otro, en la **Investigación** presenciamos un pensamiento ya decantado por los años de reflexión, que no se aleja de las tesis principales de la primera obra pero que elimina, a decir del propio

autor, exageraciones y tensiones innecesarias<sup>5</sup>; si esto es así, pues, la exclusión de la doble formulación inicial del problema de la causalidad es un buen indicio, aunque externo, de las dificultades que presenta.

Ahora bien, ambas preguntas conciernen a sendos aspectos de la causalidad que corresponden a un principio universal y a uno particular. El primero podría traducirse como sigue: en todos los casos en los que podamos decir que hay un evento o "comienzo de una nueva existencia" tenemos que decir que hay una causa; en otros términos, ahí donde hay un evento hay una causa, cualquiera que ésta sea. El segundo, por su parte, alude a la afirmación de que una causa particular  $x$  tiene invariablemente el efecto particular  $y$ ; i.e. es imposible saber que  $x$  sin saber que  $y$ , por lo que  $x$  es condición suficiente de  $y$ . Si estas versiones son aceptadas como reconstrucciones de las preguntas de Hume, lo que resalta entonces es que en ningún momento aparece en ellas el término "necesidad" ni "conexión necesaria". Sin embargo, insistamos, para Hume la cuestión de la causalidad se cifra en buena medida en torno a la idea de necesidad.

Detengámonos un momento en la pregunta 1. Hume dedica inicialmente pocas páginas al tratamiento directo de la pregunta general de porqué decimos que es necesario que todo "comienzo de existencia" tenga una causa. Puesto que la expresiones "comenzar a existir" o "modificación de existencia" pueden resultar poco claras, intentemos traducirlas como "eventos". Hume estaría aludiendo a situaciones como el movimiento de un bola de billar, la caída de un

-----  
<sup>5</sup> Ver: Prefacio al Compendio de un tratado de la naturaleza humana. También: Introducción del editor L. A. Selby-Bigge a la Investigación (E X).

libro de una mesa, el rompimiento de un vidrio, el prender un cerillo, etc. Lo que enunciaría el principio causal es que, en cada caso, hay siempre alguna causa (o tal vez un conjunto de causas) involucrada(s) en el movimiento de una bola de billar, en la caída de un libro, en el rompimiento de un vidrio, etc. Así, "evento" recoge clases generales de situaciones; no indica, por ejemplo, una velocidad específica ni una trayectoria particular del movimiento de la bola de billar, tampoco el volumen o el título del libro que cae, como tampoco el color o la temperatura del vidrio que se rompe.

Hume indica en la sección iii del *Tratado* que para poder demostrar la proposición "Todo evento tiene una causa" tendríamos que demostrar que es imposible (en el sentido de que es contradictorio) que se dé un evento sin una causa. Ahora bien, puesto que toda idea de un objeto proviene de una impresión del mismo, cuando concebimos ideas distintas entre sí, podemos afirmar que los objetos son distintos. Es perfectamente posible para nuestra imaginación -piensa Hume- separar la idea de causa de la idea de un evento, ya que nos es fácil concebir cualquier objeto como no existente en un momento y como existente en otro, sin asociar a ese objeto la idea de causa o principio productivo<sup>6</sup>. Por tanto, no se puede concluir demostrativamente que todo evento tiene una causa.

Hay un punto que merece aquí nuestra atención. La premisa fundamental del argumento es la afirmación de que las ideas de causa y evento son "evidentemente distintas" ¿Cómo establece esto Hume? Dice a la letra:

"...puesto que todas las ideas distintas son separables entre sí, y puesto que las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, será fácil para nosotros concebir cualquier objeto

<sup>6</sup> T, I,iii,2, pp. 80-81 (par. 3)

como no existente en este momento y como existente en el momento siguiente, son adjudicarle [conjoining] la idea distinta de causa o principio productor" [T, I, III, 3, p. 79-80

La pregunta que tenemos que hacerle a Hume es; ¿cuál es el criterio para saber si dos ideas son distintas o las mismas? Hume propone que dos ideas son distintas si pueden ser separadas sin contradicción. Es por eso que lo que tendría que probar es que no es contradictorio que un evento, o algo que comienza a existir, no tenga una causa. Pero ante la pregunta de cómo se sabe si dos ideas son separables o no sin contradicción, Hume parece invocar el criterio de mismidad o identidad, con lo que el argumento adolece de un círculo<sup>7</sup>. Si decimos que una proposición es contradictoria cuando no puede ser verdadera de ningún modo, i.e. cuando viola las leyes de la lógica, concederíamos que, por ejemplo, la proposición "todo marido tiene una mujer" es demostrativamente verdadera y que la proposición "algún marido no tiene mujer" es contradictoria -no puede ser verdadera de ningún modo. No puede serlo, y este es el punto clave, puesto que ser marido consiste precisamente en tener una mujer, o en otros términos; la idea de que un hombre sea un marido es la misma que la idea de un hombre que tiene una mujer. En breve, a la pregunta cómo saber que dos ideas son distintas se responde; porque su separación no es una contradicción. Pero al preguntar cómo saber si la separación de dos ideas no es contradictoria, se responde; porque no son las mismas. Hume requeriría, entonces, dar cuenta de cómo saber que dos ideas son las mismas más allá del recurso a la contrariedad, en caso que le interese demostrar que no es imposible que un evento no tenga una causa.

-----  
<sup>7</sup> Sigo aquí el examen que dedica Stroud a esta parte del Tratado.  
Cfr. Stroud. Hume, pp. 73-79.

El pasaje recién citado ofrece otro indicio de respuesta a la pregunta anterior. Si queremos saber si dos ideas son distintas, hagamos el intento de concebirlas separadamente. En el caso de que sea posible concebir una sin concebir la otra, podemos decir que son distintas. Esto sucedería según Hume con las ideas de causa y efecto, pero no con la idea de marido y de tener una mujer. Sin embargo, la sugerencia tiene, a mi modo de ver, un defecto básico. Supongamos que dos personas A y B se preguntan si la idea de ladrido es o no separable de la idea de perro. A sostiene que sí lo es, y B que no lo es. Puesto que ambas quieren sinceramente resolver la disputa, deciden acudir al procedimiento de Hume. "Intentemos concebirlas separadamente", propone A, con lo que B está de acuerdo. Puede pasar cualquier cosa en esta situación. Una posibilidad es que después de que ambos hayan hecho un esfuerzo sincero por concebir el ladrido sin el perro, concluyan que, en efecto, ambas ideas son separables (o no), y den por terminado el asunto. Sin embargo, no parece haber nada que impida la posibilidad de que A concluya el experimento afirmando que ambas ideas son separables, mientras que B lo haga negándolo, con lo cual el experimento resulta inútil. Tal parece que Hume pretende que el procedimiento funciona con las ideas de causa y de efecto, y con las ideas de marido y de tener una mujer. Pero si funciona con ellas y no con cualquier pareja de ideas, el criterio para distinguir o separar dos ideas tiene que estar dado en otro lado.

Hay aún otra objeción a la afirmación de Hume de que podemos concebir sin contradicción que algo comienza a existir sin una causa, o que podemos concebir lo contrario a cualquier cuestión de hecho. La afirmación sugiere que todo lo que se puede concebir inteligiblemente es lógicamente posible. La objeción fue planteada por W.C. Kneale con el contraejemplo de la conjetura de Goldbach y ha sido recogida por

varios comentaristas de Hume<sup>B</sup>. Si concedemos que las proposiciones de la matemática pura, si son verdaderas, lo son necesariamente, Hume diría que no podemos concebir lo contrario de una proposición matemática verdadera. Goldbach dice que todo número par mayor que dos es la suma de dos números primos. Ahora bien, el que esta conjetura nunca haya sido probada ni refutada, no afecta al hecho de que necesariamente es o verdadera o falsa. Podemos perfectamente concebir que la conjetura sea probada algún día, pero también podemos concebir que alguien encuentre un número primo que no tenga la propiedad señalada. Pero si la conjetura resulta, de hecho, verdadera, de todos modos hemos podido concebir que fuera falsa; y si resulta falsa, hemos podido concebir que fuera verdadera. De donde resulta que la capacidad de concebir algo no puede contarse para afirmar su posibilidad. Hume no puede sostener entonces que es posible que algo comience a existir sin una causa sobre la base de que no es contradictorio concebirlo.

Hay sin embargo un sentido en el que pueden rescatarse las sugerencias de Hume en esta parte. En una carta redactada años después de la aparición del *Tratado*, escribe Hume: "...nunca afirmé la absurda proposición de que *cualquier cosa puede surgir sin una causa*; yo sólo mantenía que nuestra certeza de la falsedad de esa proposición no procedía ni de la intuición ni de la demostración, sino de otra fuente"<sup>C</sup>. Creo que la mejor manera de rescatar el pensamiento de Hume en este punto es que trata de reconocer el hecho de que en las relaciones causales no hay un vínculo lógico entre sus

<sup>B</sup> Kneale, W. C. Probability and Induction, Ox. 1949. Ver: Stroud. Op. cit. pp. 77-78; Ayer. Hume, Ox. 1980, pp. 62-62.

<sup>C</sup> Carta a John Stewart, 1754. Citada por G. Strawson. Op. cit. p. 5.

miembros. Esto es, no es en virtud de una necesidad lógica que concluimos que, si una causa está dada, también lo está un efecto. Basta reconocer que es posible hacer una referencia a un objeto físico sin que se requiera forzosamente incorporar en ella sus relaciones espaciales y/o temporales con otros objetos, para aceptar que, como Hume indica en la sección 12 del Tratado que "no hay nada en un objeto, considerado en sí mismo, que nos dé una razón para trazar una conclusión más allá de él..."<sup>10</sup>. En otras palabras, si contamos con dos objetos A y B que consideramos relacionados causalmente, y si podemos describir ya sea a A o a B de manera independiente, sin referirnos al otro, podemos aceptar que no hay nada en la descripción de cualquiera de ellos que nos obligue a inferir la existencia del otro<sup>11</sup>. La relación causal no es, entonces, una relación lógicamente necesaria.

Aunque los argumentos de Hume en torno al principio causal sean problemáticos, me parece que puede rescatarse el señalamiento sugerido por Hume de que hay una independencia lógica entre las ideas de causa y de efecto. Ahora bien, Hume está consciente de que, a pesar de esta independencia lógica, en las creencias en las que de algún modo está involucrada la relación causal -para él en realidad todas las cuestiones de hecho- hay un elemento notorio de obligatoriedad; esto es, no pensamos meramente que es un hecho arbitrario y fortuito acerca de lo que decimos cuando tratamos de dar cuenta de algún evento, que haya una cosa que depende de otra. Por el contrario, pensamos que esta dependencia es fundamental para dar cuenta del evento, para comprender porqué sucede.

-----  
<sup>10</sup>T, I,iii,12, p. 130 (par. 10).

<sup>11</sup>Ver Ayer. Op. cit. pp. 60-62.

Este es, brevemente, el rumbo marcado aquí por Hume: porqué decimos que hay una relación necesaria en el caso de la relación entre causa y efecto, si son términos lógicamente independientes? ¿Estamos acaso autorizados a calificar como necesaria a esa relación? ¿Por qué?

### Sección 1.3. Causalidad y necesidad.

Se ha señalado anteriormente (1.2.) la segunda pregunta que realiza Hume en el Tratado ante el concepto de causalidad, después de concluir que lo característico de la relación causal entre dos eventos es que hay entre ellos una conexión necesaria:

(2) ¿porqué decimos que las mismas causas necesariamente tienen los mismos efectos? así como las preguntas asociadas, (2.1) ¿cuál es la naturaleza de la inferencia que trazamos de las causas a los efectos, y (2.2.) de la creencia que se basa en dicha inferencia.

Hume considera que la concepción acerca de la causalidad que está siendo interrogada aquí, al igual que la concepción expresada en el principio causal general, son usualmente aceptadas tanto por el hombre común como por los filósofos. Pienso que dicha concepción puede reconstruirse como sigue: Si podemos decir que un evento A es causa de un evento B, podemos decir que siempre que ocurre A ocurre B. En otras palabras, no diríamos normalmente que si ocurre un evento de la clase A también ocurre un evento de la clase B, a menos que creamos que la clase de eventos A es causa de la clase de eventos B. En tal caso, caracterizamos a la secuencia A-B como una "conexión necesaria", por oposición a una secuencia fortuita o accidental de eventos. Por ejemplo, los eventos como "arrojar piedras contra vidrios de ventanas" provocan eventos como "las vidrios de las ventanas se rompen", y en esa medida decimos que los dos eventos mantienen entre sí una conexión necesaria; pero esto no lo afirmamos de la secuencia que podría haber entre el evento "arrojar una piedra contra el vidrio de una ventana" y el evento "una puerta se abre". Si se diera una secuencia como ésta última, no diríamos que en ella hay una relación necesaria entre eventos, sino sólo una relación

accidental. La primera pregunta de Hume en este punto es (2) porqué hacemos esto, cuál es la razón por la cual caracterizamos a las relaciones causales entre eventos como relaciones necesarias, trazando así una distinción respecto a las relaciones entre eventos que no calificamos de "causales".

Ahora bien, la segunda pregunta de Hume aquí ("cuál es la naturaleza de la inferencia que trazamos de la causa al efecto" (2.1.)) alude a otro aspecto de la causalidad en relación al concepto de necesidad, que subraya la caracterización de la noción de causa como un "poder productivo". Si podemos decir que algo A (un evento) es una causa, en el sentido de que posee el poder de producir otra cosa B (otro evento), estamos autorizados a trazar una inferencia racional mediante la cual necesariamente concluimos que B seguirá a A. En otros términos, si sabemos que A posee un poder productivo, con la "simple observación" de A podemos concluir con plena certeza que B le seguirá -independientemente de que experimentemos o no que se da B.<sup>3</sup>

Pueden señalarse, entonces, dos sentidos en los que Hume usa el término de "necesidad": el primero alude a la caracterización de relaciones causales en contraste con relaciones no causales; el segundo alude a la propiedad fundamental de la relación causal, en función de la cual se infiere a priori la existencia del evento consecuente de la relación (efecto) a partir de la existencia del

<sup>3</sup> T.I, iii, 14, p. 104; E, vii-I, 03, 06. Para un lector contemporáneo puede resultar extraña la afirmación de que el concepto de causalidad involucra la propiedad de que sea posible concebir, con el solo intelecto, un efecto a partir de una causa (o viceversa). Esta era, no obstante, una visión difundida en los siglos xvii o inicios del xviii, que Hume contribuyó, en parte, a derribar. Ver, por ejemplo, Descartes: "... si muevo una de las extremidades de un bastón, por largo que sea, comprendo fácilmente que la potencia que mueve esta parte del bastón mueve también, necesariamente, en el mismo instante todas sus demás partes" (Regla ix, en Doce opúsculos, UNAM, 1959.); también Malebranche (Recherche de la Vérité, vi, 2. 3) y Locke (Essay, iv, 3. 13).

evento antecedente (causa)<sup>4</sup>. No quiero sugerir, desde luego, que Hume mismo tenga presente la distinción, ni que sea imposible encontrar aún otros sentidos del término en cuestión. Lo que es más, buena parte de la dificultad al interpretar la teoría humeana de la causalidad proviene de la no siempre advertida multiplicidad de usos de 'necesidad', y tiendo a pensar, con G.Strawson, que el propio Hume no está siempre consciente de ello<sup>5</sup>.

Hemos indicado más arriba que Hume está involucrado en la búsqueda del origen de la idea de conexión necesaria, que ha identificado sin más con el concepto de causalidad. El quiere encontrar una respuesta a la pregunta acerca de porqué decimos que un objeto causa otro, porqué decimos, por ejemplo, que el fuego quema o que el hielo enfría. Consideraré, en lo que sigue, sus respuestas.

Una de las premisas básicas de Hume es que no podemos adquirir un conocimiento de la relación causal sino a través de la experiencia, el razonamiento, por sí sólo, no basta. Así, indica en la *Investigación* que Adán, por muy desarrollado que tuviera su intelecto, no podría haber concluido, a partir de la observación de las propiedades sensibles del fuego -la luz, el calor-, que éste lo quemaría [E, iv, 1, p. 23(pár. 6)]. En esta indicación está presupuesta una importante tesis: ninguna experiencia particular de un objeto puede servir de base a la idea de poder, eficacia o

<sup>4</sup> Este doble uso del término 'necesidad' por parte de Hume ha sido reconocido por algunos intérpretes. J.L. Mackie (*The Cement of the Universe*, cap. 1, pp 11-12), denomina explícitamente a ambos sentidos necesidad<sub>1</sub> y necesidad<sub>2</sub>, respectivamente, siendo una distinción fundamental en su análisis del tratamiento humeano de la causalidad. Por su parte, Galen Strawson (*The Secret Connection*, cap. 11, pp. 109-117) denomina al segundo sentido de necesidad señalado "la propiedad 'AP'".

<sup>5</sup> De hecho, Mackie considera como un supuesto no justificado por Hume el los dos sentidos mencionados pertenecieran al mismo concepto de causalidad. *Op. cit.*, p. 12.

conexión necesaria -ninguna observación de las propiedades sensibles de un objeto nos revela que dicho objeto produce otro. ¿Qué quiere decir Hume con esto? En primer término, Hume está usando en esta indicación la tesis ya establecida de que la relación entre causa y efecto no es una relación lógicamente necesaria; las nociones de causa y efecto no son tales que puedan desprenderse analíticamente una de la otra, por lo que sin la experiencia es imposible concluir un efecto a partir de una causa o viceversa. Ahora bien, ¿porqué dice que Hume que la experiencia singular de un objeto tampoco cuenta para ello? ¿de qué experiencia se trata entonces?

Considero que Hume tiene dos argumentos en torno a esto. El primero se esboza desde los inicios de su tratamiento de la causalidad, donde menciona que cualesquiera que sean las cualidades sensibles (o "conocidas") particulares que tenga un objeto al que se considera causa o efecto de otro, no dejamos de llamarlo así aunque desaparezcan dichas cualidades. Esto es, podemos reconocer un objeto como causa de otro independientemente de sus propiedades sensibles

particulares<sup>6</sup>.

Por otro lado, y éste es el segundo argumento, si mediante una observación (experiencia) particular encontráramos suficientes motivos para afirmar que un objeto dado es causa de otro, sería imposible para nosotros pensar esa causa sin ese efecto. Lo cual, piensa Hume, es plenamente posible. Supongamos, a vía de ejemplo, que estamos ante una mesa de billar en la que hay dos bolas, una roja y una negra; alguien golpea con un taco la bola roja en dirección a la negra; lo que Hume ha dicho es que si pudiéramos afirmar que la bola negra se moverá en una dirección determinada, con un impulso determinado y recorrerá una distancia determinada, solamente a partir de la observación particular de la bola roja, sería imposible para nosotros concebir cualquier otra alternativa de comportamiento de la bola negra<sup>7</sup>. Ahora bien, en términos de Hume esto es perfectamente posible, pues no hay ninguna contradicción en decir que la bola negra no presentará ese impulso, esa trayectoria, etc.; por ello, piensa

Hume, no podemos saber que hay una relación causal entre dos objetos

<sup>6</sup>T. I, iii, 2, pp. 75, 76. (pár. 5, 12.); también iii, 14, pp. 159, 161. (par. 7, 11) quisiera llamar la atención aquí sobre esta última formulación. Si mi lectura es correcta, el argumento se puede ver como sigue: si las propiedades sensibles de un objeto A, en un cierto momento y lugar, contarán para saber que éste mantiene una relación causal con otro B, bastaría, en otro momento y lugar, reconocer esas propiedades de A para asegurar que es causa de B. Pero esto es imposible, puesto que estas propiedades pueden cambiar o desaparecer sin que al objeto se lo deje de considerar causa del otro, sin que deje de ser posible reconocerlo como causa de algo. Si bien es claro que no es en función de sus cualidades sensibles que reconocemos un objeto como causa de otro, ¿qué es, pues, aquello que nos permite reconocerlo como tal, cómo podemos saber, en una situación distinta a la original, que es el mismo objeto? Consideremos el siguiente ejemplo: una tarde de julio llueve en la ciudad de México. Alguien que camina por la calle mojada se percata de que la lluvia es fría. Todo el mundo estaría de acuerdo en que la lluvia es causa de que la calle se moje; pero nadie diría que la lluvia produce este efecto en virtud de que es fría. Al día siguiente la lluvia podría ser tibia, y provocar el mismo efecto sobre las calles de la ciudad. Pero, ¿porqué llamamos de la misma forma -porque decimos, que es lo mismo- a lo que moja la calle el 17 de junio y el 19 de julio?

<sup>7</sup>E. IV, i, p. 25 (par. 9).

a partir de la observación particular de uno de ellos.

Ahora bien, ¿podemos aceptar estos argumentos? Creo que hay algo positivo en ellos, en la medida en que ayudan a clarificar el concepto de experiencia que Hume está buscando para su idea de conexión necesaria. Considero, además, que ambos argumentos deben verse a la luz de los dos sentidos de "necesidad" mencionados más arriba. Me parece claro, en caso del primero, que a partir de la observación de las cualidades sensibles de un objeto no concluimos que tiene "un poder" para producir otro; no decimos que la lluvia moja la calle por ser fría o tibia... Y en este sentido, es inútil apelar a estas cualidades para inferir una causa de un efecto o viceversa, tanto como para distinguir una sucesión causal de una no causal. El caso del segundo argumento es un tanto distinto, y aporta más elementos para rechazar la viabilidad del segundo sentido de "necesidad" mencionado. Quisiera considerar a continuación un pasaje del Tratado, representativo de lo que Hume discute en este punto.

"Es fácil observar que, al buscar [tracing] esta relación [de causa y efecto], la inferencia que trazamos de causa a efecto no se deriva meramente de un examen de estos objetos particulares, y de una penetración tal en sus esencias que pudiera descubrir la dependencia de uno respecto del otro" [T, I, iii, 7, p. 88 (par. 1)]<sup>8</sup>

La situación aquí en cuestión puede verse, creo, como sigue; si bien no se puede decir que entre los miembros de una relación causal se dé un nexo lógico, dicha relación no parece meramente accidental o arbitraria; por lo menos parece que hay entre causa y efecto una relación de una naturaleza en virtud de la cual están ligados... parece haber algo -un poder, una fuerza o energía- en virtud de lo cual un objeto causa a otro (el agua moja la calle, el fuego quema la

<sup>8</sup>Véase también: T, II, iii, 1, p. 400 (par. 5); E, 4, ii, p. 32 (par. 8); 7, i, p. 50. (par. 8)

mano, el movimiento de una bola de billar produce el movimiento de otra) y no parece ser fortuita la relación particular entre una causa y un efecto dados. Me interesa subrayar ahora la última parte del pasaje; Hume está diciendo que no tenemos acceso, a través de una experiencia particular, a las "esencias" de los objetos, no tenemos acceso a la naturaleza básica de aquellos objetos de los que decimos que mantienen entre sí una relación causal -naturaleza en función de la cual un objeto depende de otro.

Es importante atender esta formulación. Cuando Hume dice que no tenemos acceso -mediante una experiencia particular- al poder o la fuerza en virtud de la cual un objeto causa a otro, niega para nosotros la posibilidad de un conocimiento de dicho poder, no niega en absoluto que éste se dé en el mundo. Ahora bien, la negación antedicha lleva a un primer rechazo del segundo sentido de necesidad mencionado; la relación causal como algo que permitiría inferir la existencia de un efecto a partir de la existencia de una causa. Puesto que la observación particular de un objeto A no nos revela ninguna propiedad suya que "apunte a" o indique la existencia de otro objeto B, no estamos autorizados -teniendo A- para concluir que también se dará B. Si, por ejemplo, vemos dos grupos de tres personas subirse a un camión, esto bastaría para asegurar que en el camión hay al menos seis personas; pero si vemos una piedra dirigirse contra el vidrio de una ventana, no podemos asegurar que éste se romperá. Como se ha advertido antes, Hume parece basarse aquí en el hecho de que la necesidad involucrada en la relación causal no es una necesidad lógica; o como él lo expresa; podemos concebir una causa sin un efecto y viceversa. Creo, sin embargo, que esto no es del todo correcto, puesto que Hume requeriría mostrar de qué modo el rechazo de la necesidad lógica en la relación causal implica que

irremediabilmente tenemos que rechazar la posibilidad de conocer el nexu entre dos objetos en virtud del cual uno es causa o efecto de otro<sup>o</sup>.

No obstante, es preciso reparar en el hecho de que Hume, hasta este momento en nuestra reconstrucción, sólo pretende afirmar que es imposible conocer una relación causal -como algo que nos permite inferir de una causa un efecto y viceversa- a través de la experiencia particular de un objeto. ¿Habría entonces otra experiencia que validara este paso, ya no una experiencia particular, sino una experiencia repetida de objetos? ¿Acaso esta experiencia permite conocer la naturaleza básica de una relación causal en virtud de la cual un objeto es efecto de otro?

La respuesta de Hume en este punto es conocida y, para ambas preguntas, negativa. Dicho en breve, el filósofo escocés considera que todo conocimiento de una relación causal particular se da a posteriori, después de un repetida observación de sucesiones de eventos en el mundo. Pero esta experiencia no valida racionalmente el paso de un evento observado A, considerado como causa, a un evento no observado B, efecto. Tampoco permite conocer, positivamente, la naturaleza básica de la causalidad. Presentaré a continuación algunos de los desarrollos que emprende Hume para llegar a las anteriores afirmaciones -que, a mi modo de ver, condensan su pensamiento a este respecto- y presentaré después una breve valoración.

Hume propone, de hecho, una reforma a nuestro concepto de causalidad; dicha reforma conlleva el previo reconocimiento de que la noción común de causalidad -tanto la del hombre de la calle como la

<sup>o</sup> Cfr. Mackie: "...Hume invalidly argues that there cannot be a synthetic a priori connection because it would be analytic." Op. cit., p. 22.

de los filósofos- es simplemente incorrecta. En este camino pasa, en primer término y como se ha visto, por el rechazo de que la idea de poder o conexión necesaria entre eventos provenga de la observación particular de un objeto. Ahora se trata de mostrar que tampoco la experiencia de sucesiones regulares de eventos nos provee, como lo podría sugerir la concepción común, con la idea de poder o conexión necesaria.

Al analizar la concepción que generalmente se tiene de la causalidad, Hume detecta un paso (una "inferencia" o "transición") que le parece ilegítimo. Se piensa que si en repetidas ocasiones se ha observado que a un objeto A le sigue un objeto B, y que si en el presente se cuenta con A (o con B), se puede concluir "sin más ceremonia" que se tiene también B (o A). ¿Cómo es que se pasa, se pregunta Hume, de estas premisas a esta conclusión? ¿Cuál es "la naturaleza de esa inferencia" que nos permite concluir la existencia de algo no observado a partir de la existencia de algo observado?<sup>10</sup> Hume desarrolla el argumento anterior como sigue:

1. Hemos tenido experiencia de la *conjunción constante* de dos objetos, A y B;

2. Se ha encontrado siempre que el objeto A produce el objeto B;  
[pues]

3. Es imposible que A tuviera ese efecto si no estuviera dotado de un "poder de producción";

4. Tal poder implica necesariamente al efecto;

de donde "hay un fundamento exacto [*a just foundation*] para trazar una conclusión desde la existencia de un objeto hasta la de su concomitante habitual [*usual attendant*]",<sup>11</sup>

<sup>10</sup>T, I, iii, σ, p. 89. (par. 7)

<sup>11</sup>Ibid. p. 90. (par. 8)

Hume va a aceptar en definitiva la premisa 1, concede provisionalmente que la producción de un objeto por parte de otro implica un poder y que ese poder implica un efecto (3 y 4), pero rechaza el argumento por entero sobre la base de que el adverbio "siempre" en la premisa 2. no valida la conclusión de que, en el presente, si se cuenta con A se cuenta también con B: "Tu apelación a la experiencia pasada - objeto Hume a su interlocutor- no decide nada en el caso presente." Regresaré a esta objeción después de ilustrar con un ejemplo lo que considero que Hume tiene en mente.

Supongamos que una persona llega a una ciudad donde hay una práctica generalizada entre los niños de arrojar pelotas de baseball contra los vidrios de las ventanas de las casas. Esta persona no había visto nunca una pelota de baseball. Después de un tiempo de estancia en el lugar, ha presenciado ya repetidas ocasiones en las que un niño toma en sus manos una pelota y la arroja contra un vidrio que se rompe con un sonido característico. La persona nunca ha visto en la ciudad a un niño en otras circunstancias. En ocasiones, al escuchar el estruendo de un vidrio al romperse, ha vuelto la cabeza y ha visto a un niño cruzar la calle tranquilamente. En otras ocasiones, la persona ha visto a un niño caminando por la acera con una pelota y después de dejarlo de ver ha escuchado el estruendo de un vidrio roto.

Lo que Hume sostiene es que la persona puede tal vez concluir que los niños "tienen el poder" de romper vidrios, pero no puede concluir razonablemente que si en este momento ve un niño, algún vidrio está o estará roto, ni que si escucha un vidrio romperse, habrá un niño cerca...

(Tal vez si la persona está con un amigo dado a los jugos y a las apuestas, puede decir -habiendo visto a un niño con una pelota-

"Te apuesto seis contra uno a que escucharemos pronto el ruido de un vidrio al romperse". Pero si su amigo le apuesta treinta a uno negando la afirmación, la persona probablemente no aceptará. ¿Qué apuesta es razonable aceptar -con qué apuesta es más seguro no perder? La medida en que sea razonable aceptar aumentará conforme aumente el número de casos observados; pero aunque no haya ninguna observación en contra, y por grande que sea el número de casos observados, nunca se podrá tener absoluta seguridad de ganar la apuesta.)<sup>12</sup>

Hume objeta el argumento antes detallado haciendo uso de la tesis para él ya establecida de que las cualidades sensibles de un objeto no pueden ser garantía de la existencia de un "poder de producción". Aunque se acepte que toda producción de un objeto por parte de otro implica un poder, y aunque tal poder implique siempre un efecto, esto no prueba en absoluto que podamos contar con la existencia de ese poder de producción, sobre la base de repetidas observaciones pasadas de sucesiones de objetos (o eventos). Si al observar un sólo objeto -e incluso una sucesión de objetos- no podemos concluir la existencia de un poder, tampoco lo podremos hacer con un número indeterminado de casos observados. Más aún, si concediéramos que, como quiera que sea, en la experiencia pasada de sucesiones hemos detectado que un objeto A produce otro B, esto no serviría para concluir que, si en el presente cuento con A, tengo también B -¿cómo sabría que A tiene en el presente el mismo poder de producción? Sólo tengo dos posibilidades: podría saberlo si la observación de las cualidades sensibles de un objeto me revelara un poder de producción, lo cual no es aceptable; pero también podría

<sup>12</sup>Para la apuesta como criterio para distinguir una persuasión de una convicción subjetiva o creencia firme, ver: Kant, CRP, AB24=BB52.

saberlo si me baso en el principio de que "los casos de los que no he tenido experiencia deben parecerse a aquellos de los que he tenido experiencia, y que la naturaleza continúa siendo siempre la misma de modo uniforme".<sup>13</sup>

La discusión del principio de la uniformidad de la naturaleza llevó a Hume a plantear lo que se conoce como "el problema de la inducción". Hume argumentará que no es a través del razonamiento (deductivo) como llegamos a establecer este principio, sino más bien mediante la imaginación -o la asociación de ideas. Si pensamos que, después de la experiencia de sucesión regular -o "conjunción constante"- de dos objetos, es la razón la que nos lleva a inferir en un caso nuevo y similar una causa de un efecto o viceversa, la razón tendría que estar basada en el principio de que los casos no observados deben parecerse a los casos observados. Ahora bien, la razón sólo tiene dos maneras de establecer esto; o bien por el "conocimiento", o bien por "probabilidad". Si lo estableciera con la certeza propia del conocimiento (demostrativo, o relaciones entre ideas), sería imposible concebir su falsedad; sin embargo, nada nos impide pensar que los acontecimientos de la naturaleza pueden comportarse de un modo totalmente nuevo e inesperado -la negación de la uniformidad de la naturaleza no es contradictoria.

Por otro lado, la razón tampoco puede establecer este principio mediante probabilidad. Para establecer una proposición mediante probabilidad debemos, en primer término, tener un objeto presente, sea directamente ante los sentidos, sea en la memoria; a partir de este objeto presente, inferimos "algo conectado con él, [pero] que no se ve ni se recuerda". Ahora bien, al realizar esta inferencia -de lo

<sup>13</sup>T, I, iii, 6, p. 89 (par. 4); E, IV, ii, p. 34 (par. 5)

observado a lo no observado- nos basamos en la causalidad (en otros términos, decir que la observación de un objeto A permite inferir la existencia de un objeto B equivale a decir que la relación A-B es una relación causal); la cual presupone el principio mismo de uniformidad que se trata de establecer.<sup>14</sup>

En este momento de la discusión, me parece que Hume puede establecer ya la tesis negativa de que la experiencia de sucesión constante no sirve para justificar racionalmente la inferencia mediante la cual se concluye, en un caso nuevo, la existencia de un evento a partir de la de otro; al igual que la tesis de que ninguna relación o secuencia observada entre eventos provee la impresión de la idea de "poder" o "necesidad". Cabe preguntarse, de cualquier modo, ¿qué experimentamos cuando decimos que un evento es causa de otro? ¿Porqué creemos, como lo hacemos, que en las relaciones causales particulares hay un nexo "necesario"? Consideremos el siguiente pasaje de la Investigación:

"...Todos los eventos parecen completamente sueltos y separados. Un evento sigue a otro; pero nunca podemos observar ninguna ligazón entre ellos. Parecen conjuntados, pero nunca conectados. Y como

<sup>14</sup> Es claro en los textos de Hume que su uso del término "probabilidad" no remite a lo que nosotros entendemos como "probabilístico" -en el contexto de las llamadas matemáticas aplicadas. Creo que el término de Hume se acerca más a nuestro uso de "comprobable". Ver T, I, iii, c, p. 80-90 (par. 6, 7); I, iii, 11, 12, 13; E, IV, ii, pp. 20-31 (3-7); VI. Mackie sugiere que Hume aceptaría como racional el recurso a inferencias probabilísticas para validar el paso de lo no observado a lo observado, pues su rechazo de la probabilidad mediante razonamiento alude sólo al procedimiento deductivo. Aunque Hume históricamente no dispone de los procedimientos probabilísticos hoy empleados, su argumento no descarta que se puedan incluir -de hecho, el uso de inferencias probabilísticas no se apoyaría en el principio de uniformidad. (Op. cit., p. 15). Aquí Mackie se basa en Stove, D. C. Probability and Hume's Inductive Scepticism. Ox. 1973. Ver también Popper, K. "El Conocimiento como conjetura" en Conocimiento objetivo. Madrid, 1974; Russell, B. Los problemas de la filosofía (cap. 6). Barcelona, 1981; A History of Western Philosophy (cap. 17). N. York, 1972.

no podemos tener una idea que nunca haya aparecido a nuestro sentido externo [*outward sense*] ni a nuestro sentimiento interno [*inward sentiment*], la conclusion necesaria parece ser que no tenemos ninguna idea de conexión o poder, y que estas palabras no tienen en absoluto significado cuando se les emplea en razonamientos filosóficos o en la vida común." [E, VII, 2, p. 58 (par. 1)]

Hume contrasta aquí los términos "conexión" [del latín, *com + nectere* "unir", "atar", "trabar"] y "conjunción" [*com + jungere*; "unir", "asociar"]. El matiz parece sutil, pero es importante en tanto marca la diferencia entre: 1) que dos eventos estén atados entre sí -que uno dependa de otro; y, 2) que dos eventos sólo aparezcan juntos en la experiencia. Cuando decimos que un evento es causa de otro, solemos tener la pretensión de que su relación es del tipo 1; pensamos, en breve, que hay entre ellos una "conexión necesaria". Ahora bien, es únicamente a través de la experiencia como podemos decir que hay una relación causal entre dos eventos dados; pero en vista de que estos eventos aparecen ante nuestra mente sólo en forma sucesiva, (*conjuntados*) uno después de otro, no podemos decir que hay una *conexión* entre ellos, que el orden en el que se presentan es un orden necesario -o, de otro modo, que hay entre ellos una dependencia tal que obligatoria e irremediamente siga uno a otro y que cuando se dé uno tenga que darse el otro.

En este momento, Hume podría haber puesto punto final a sus reflexiones sobre el asunto, sugiriendo que descartemos por completo el término "necesidad" de nuestros vocabularios cotidiano y filosófico. No obstante, se pregunta ¿cómo es que, de todos modos, tenemos la idea de conexión necesaria, porqué decimos -a pesar del descubrimiento anterior- que hay una relación necesaria entre eventos?

Hay un muy citado pasaje en el Tratado, en el que Hume es

radical a este respecto;

"Así como la necesidad que hace dos veces dos igual a cuatro, o tres ángulos de un triángulo igual a dos rectos, radica sólo en el acto del entendimiento por el cual consideramos y comparamos estas ideas, del mismo modo la necesidad o el poder que une causas y efectos radica sólo en la determinación de la mente a pasar del uno al otro. La eficacia o energía de las causas no está situada en las causas mismas, ni en la deidad, ni en la concurrencia de estos dos principios; sino que pertenece por entero al espíritu, que considera la unión de dos o más objetos en todos los casos pasados. Es aquí donde está situado el poder real de las causas, junto con su conexión y necesidad." [F. 1, III, 14, p. 166. (par. 23)]

Toda necesidad, pues, está en la mente, no en los objetos. Ahora Hume tiene que trazar algunos matices. En primer lugar, si bien podría aceptarse que toda necesidad está en la mente, no se debe identificar sin más la necesidad de las proposiciones aritméticas y geométricas con la necesidad de los juicios causales. No es esto lo que aquí pretende Hume. Se podría pensar que la necesidad con que atribuimos a un triángulo equilátero la propiedad de que la suma de sus ángulos es igual a dos ángulos rectos, proviene del hecho de que no podemos pensar un triángulo equilátero que no tuviera esas propiedades -y en este sentido, la comprensión misma de lo que es un triángulo equilátero involucra obligatoriamente la comprensión de esta propiedad. Por más que esta concepción tiene problemas, es lo que Hume ha presentado en un inicio para descartar que la necesidad de la relación causal sea una necesidad lógica, una relación en la que la verdad de la proposición esté determinada por los significados de sus términos<sup>15</sup>. Por otro lado, "la necesidad que atribuimos" a la relación causal, una necesidad en virtud de la cual consideramos que

<sup>15</sup> Cfr. la tesis kantiana de que las proposiciones de la geometría y la aritmética son sintéticas y no analíticas.

dos eventos del mundo (A y B) mantienen una atadura, una dependencia mutua, yace sólo en la mente en el sentido de que, ante la repetición constante de sucesiones de eventos, la mente humana está naturalmente determinada -por costumbre y hábito- a pasar de A a B o viceversa<sup>16</sup>. La conexión necesaria entre causa y efecto no es, en suma, sino un punto de vista de la mente humana ante la persistencia en la observación de regularidades en el mundo.

Ahora bien, la afirmación que aparece en la última parte del pasaje citado ("[es en la determinación de la mente] donde está situado el poder real de las causas, junto con su conexión y necesidad"), puede interpretarse como que Hume está identificando "necesidad" o "conexión necesaria" con la causalidad ("el poder real de las causas"), dando así lugar a la tesis metafísica de que la causalidad consiste únicamente en la determinación mental por medio de la cual se asocian dos eventos. En otros términos, Hume estaría diciendo aquí que **no hay** una dependencia mutua entre los eventos que describimos como causalmente conectados; la causalidad es sólo la repetición constante de sucesiones observadas entre eventos contiguos, repetición que tiene una influencia determinante sobre la mente humana<sup>17</sup>.

Es aquí donde adquiere importancia la comprensión de la reforma del concepto de causalidad que Hume emprende. Una comprensión usual es la siguiente; si la necesidad se considera, como se suele hacer según Hume, una característica básica de la relación causal entre dos eventos del mundo -i.e., sólo a condición de que una relación entre eventos sea una "conexión necesaria" puede decirse que es causal; si,

<sup>16</sup> Cfr. T, I,iii,14, p. 105 (par. 20).

<sup>17</sup> Esta última frase resume las dos definiciones de la causalidad propuestas por Hume (T, I,iii,14, p. 170 (par. 31); E, vii,2, p. 60 (par. 41). Para G. Stravson, es ésta la concepción "humeana" estándar de la causalidad como regularidad, que, sin embargo, no es la concepción consecuente de Hume. Op. cit., pp. 7-10.

por otro lado, la idea de necesidad es meramente subjetiva (no hay impresión sensible de objeto alguno que le corresponda), esto es, si llegamos a ella sólo a través de una determinación de la mente que surge en nosotros, seres de costumbres, por la repetición constante de sucesos; y si no hay, entonces, relaciones necesarias entre eventos (no hay necesidad en el mundo); resulta que no hay en absoluto relaciones causales. Somos presa de la ilusión natural -aunque tal vez indispensable en términos prácticos- de creer que hay algo donde no hay nada, o al menos nada que no sea una proyección de nuestras expectativas sobre la pantalla del mundo. La reforma del concepto de causalidad consiste más bien en la eliminación del mismo de cualquier vocabulario aceptable. Ante nuestra tendencia a atribuir causalidad a los eventos, ya haríamos bien en repetirnos; la causalidad no es sino la sucesión regular de eventos contiguos acompañada por una determinación de nuestra mente... Considero, sin embargo, que tal interpretación no puede ser correcta. No quiero sugerir que no existan buenos apoyos para esta lectura, los hay; pero ello no hace sino señalar en el pensamiento de Hume las tensiones que es frecuente encontrar en todo gran filósofo. En atención a la brevedad de este trabajo, aún sin evocar otros pasajes de las obras de Hume, hay elementos tanto para rechazar esta interpretación como para leer de otro modo la cita en cuestión<sup>18</sup>. Considero que Hume no tendría ninguna base para proponer asertivamente cualquier tesis metafísica (independientemente de su contenido) sobre la naturaleza básica de la relación causal; si lo hiciera estaría violando sus tesis básicas sobre la imposibilidad de penetrar en las esencias de los objetos que consideramos causalmente relacionados; ningún procedimiento racional, ninguna observación particular de un evento,

<sup>18</sup> Cfr. Stravson, G. *Ibid.* p. 104.

ninguna experiencia de conjunción constante, nos revela nunca que un evento tiene el poder de producir otro evento; y, desde luego, tampoco nos revela lo contrario. Hay que tomar con toda seriedad estas tesis; pues significan que toda expresión de la forma "Afirmo que la relación causal entre dos eventos es ..." o "El principio en el que se basa la dependencia mutua entre dos eventos es ..." debe rechazarse. Es por eso que si Hume aplica a la causalidad lo dicho acerca de la idea de conexión necesaria, -i.e. en breve, que no hay necesidad en los objetos, sino sólo en la mente- estará en problemas para mantener incluso las tesis que le han permitido hacer su diagnóstico acerca de dicha idea.

Por otra parte, creo que todas las premisas se pueden incluir dentro de lo que Hume piensa excepto la conclusión en la tesis dogmática de que no hay relaciones causales en el mundo. La reforma del concepto de causalidad consiste entonces en el rechazo consecuente de la identificación de la noción de causalidad con la de necesidad, en el sentido de algo que permitiría trazar racionalmente una inferencia desde lo observado hasta lo no observado. En otras palabras, puesto que sólo contamos con una necesidad subjetiva, es incorrecto pensar que las relaciones causales son relaciones necesarias, ya que del conocimiento de una relación causal particular entre dos eventos A y B en el mundo -conocimiento que sólo puede ser empírico- no podemos extraer nunca elementos para inferir que si se da cualquiera de ellos, tiene que darse el otro. La ilusión de la que debemos deshacernos consiste en todo caso en pensar que hay relaciones necesarias en el mundo, consiste en tomar lo que sólo pertenece a una determinación de la mente humana, como si fuera una determinación de los objetos. Una vez hecha esta provisión, hay que contentarnos con el restringido conocimiento de las relaciones

causales al que sí tenemos acceso.

Así, lo que experimentamos cuando decimos que dos eventos A y B mantienen entre sí una relación causal es una sucesión repetida y regular de los mismos, acompañada por una determinación mental, producida por la costumbre. Pero esta experiencia no valida racionalmente el paso de un evento observado A, considerado como causa, a un evento no observado B, efecto.

Pienso entonces que la tesis principal de Hume, que se sigue como consecuencia del análisis que emprende y de la reforma que sugiere, es una tesis acerca de los límites del conocimiento humano: lo único que podemos decir acerca de la relación causal entre eventos es que se trata de una sucesión regular. Es importante aquí el énfasis epistemológico; siendo ésto lo único que podemos decir de la relación causal, no afirmamos que la sucesión regular cuente como naturaleza básica de la causalidad. Esa naturaleza básica está radicalmente fuera del alcance del conocimiento humano.

## II. Kant y la causalidad.

### 2.1. El diagnóstico kantiano del escepticismo.

Para nuestros propósitos es de no poca importancia clarificar cómo interpreta Kant las tesis de Hume en torno a la causalidad. Ante este reconocimiento se requiere cautela. Kant dice muchas cosas sobre la causalidad y no pocas sobre Hume. ¿Cuáles de ellas son acertadas? Sin duda Hume es una de las fuentes básicas de Kant al hablar sobre la causalidad, pero, desde luego, no es la única<sup>1</sup>. El trabajo de reconstrucción de la concepción humeana de la causalidad emprendido en la primera parte de esta tesis, por precario y provisional que sea, revela aquí ya alguna utilidad. Pues a la pregunta sobre cómo interpreta Kant a Hume, hemos de tomar en cuenta las opciones de lectura señaladas en su momento hacia el final de la sección 1.4. ¿Cómo toma el filósofo prusiano la tesis humeana de que la necesidad atribuida a la relación causal es sólo subjetiva? ¿Cómo entiende la propuesta de Hume sobre los límites del conocimiento humano?

Kant se refiere explícitamente a Hume a propósito de varios temas relacionados entre sí; el principio de causalidad, la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, la metafísica, el

<sup>1</sup> Lewis W. Beck ("A non-sequitur of Numbing Grossness?" en Essays on Kant and Hume. Yale, 1978, p. 149 (n)) señala que el modelo de Kant de la causalidad es más leibniziano que humeano. Deseo aclarar aquí que no me intereso en este trabajo por las cuestiones estrictamente históricas acerca de como conoció Kant las tesis de Hume, si tuvo acceso directo a sus textos y a cuáles. Pienso que estos asuntos son relevantes sólo en la medida en que puedan contribuir a comprender mejor los argumentos, pero, filosóficamente, no valen por sí mismos.

escepticismo<sup>2</sup>. En todos ellos, aunque le reconoce buen valor a las tesis del filósofo escocés<sup>3</sup>, Kant revela su convicción de que son éstas insuficientes para dar respuesta a los problemas por él planteados y de que han sido o serán superadas por el criticismo.

Quisiera, por lo pronto, dejar anotados algunos puntos que quedan claros en las referencias kantianas a Hume en torno a la causalidad, subrayando dos aspectos: la afirmación kantiana de propiedades sintéticas en la relación causal, y el diagnóstico de Kant sobre el escepticismo.

Conviene señalar, en primera instancia, que Kant considera, con Hume, que la relación causal no es necesaria en virtud de un razonamiento independiente de cualquier experiencia. Kant lo expresa como que no se puede comprender la posibilidad de la causalidad -el concepto de una relación tal entre dos eventos que de la existencia de uno se siga necesariamente la existencia de otro- por medio de la razón<sup>4</sup>.

Esto puede leerse como que la necesidad atribuida a esa relación no

20 Ver KrV (Introducción 2 y 7) B 5 y. 10; (Deducción 014) B 127, 128; (Disciplina 2) A 745-60= B 773-97; Prol. 3-10; 10; 03,22; 05,28; 027-30, 70-74. (Los textos de Kant serán citados como sigue: "KrV A" o "KrV B", seguido por la indicación de la página, corresponde a Kritik der reinen Vernunft (Crítica de la razón pura), según la paginación convencional de las dos ediciones (1781 y 1787) revisadas por Kant, se añade entre paréntesis la parte del texto y en su caso también la sección o párrafo dentro de esa parte; me baso en la edición de Felix Meiner, Hamburgo 1956, así como en la versión española de P. Ribas (Alfagura, Madrid, 1979) y en la inglesa de N.K. Smith (St. Martin's Press, N. York, 1965). "Prol." alude a Prolegomena zur eigentlichen Metaphysik (1783) (Prolegómenos a toda metafísica futura); esta obra se cita con la indicación del párrafo correspondiente según la edición preparada por K. Vorländer para Felix Meiner, Leipzig, 1920.

21 De hecho Kant señala en Prolegómenos que la crítica de la razón pura puede considerarse como el "desarrollo del problema de Hume en su mayor extensión posible". Prol. 8.

22 Ver, p.e. Prol. 4; 027, 70. "Hume afirma con razón que la posibilidad de la causalidad, es decir, de la relación de la existencia de una cosa con la existencia de cualquiera otra que es dada necesariamente por aquella, no podemos en modo alguno comprenderla (einsehen) por medio de la razón."

es de tipo lógico; en otros términos, no puede decirse que el juicio causal sea analítico, es decir, verdadero sólo en virtud de sus significados.

Ahora bien, desde los pasajes iniciales tanto de la *Crítica* como de los *Prolegómenos* se advierte que Kant identifica, como sólo lo hacía en un inicio Hume, el concepto de causalidad con el de "conexión necesaria". Es interesante notar la manera en la que se introduce por primera vez concepto de causalidad en la *Crítica*<sup>5</sup>. Si podemos contar en el conocimiento humano con juicios pensados con las características de necesidad y "estricta universalidad", y puesto que de la experiencia únicamente se pueden extraer juicios contingentes y cuya universalidad es sólo "comparativa" o aproximada, podemos contar con juicios que pueden ser extraídos independientemente de cualquier experiencia, juicios válidos a priori. Es decir, si acaso hubiera juicios a priori, necesidad y estricta universalidad<sup>6</sup> son las notas mediante las cuales podríamos distinguirlos de los juicios empíricos. Ahora bien, continúa Kant, es fácil ver que hay juicios con tales características. Basta ver cualquier proposición matemática, para mencionar un ejemplo tomado de las ciencias. O bien, un ejemplo tomado del "uso más común del entendimiento", la proposición de que todo cambio debe tener una causa. Considero que el hecho de que Kant se detenga a explicar porqué el principio causal así formulado es un ejemplo de un juicio a priori revela ya que la afirmación no es tan fácil de aceptar (al menos para quien lee las páginas iniciales de la obra). No en balde es aquí donde Kant introduce su primera referencia

<sup>5</sup> krv Introducción 2, B 5.

<sup>6</sup> Para Kant, ambas características provienen de la imposibilidad de encontrar casos en los que una proposición dada no sea verdadera. Si podemos pensar un juicio verdadero de la forma 'todo A es B' y el juicio 'Algún A no es B' es siempre falso, eso quiere decir que tal juicio es irrestrictamente universal y quiere decir también que es una verdad necesaria.

crítica a Hume. En la anterior proposición, indica, "el concepto mismo de causa contiene *con tal evidencia* [so offenbar] el concepto de *necesidad de conexión* con un efecto y el de estricta universalidad de la *regla*, que dicho concepto desaparecería totalmente si quisiéramos derivarlo, como hizo Hume, de una repetida asociación entre lo que sucede y lo que precede..."<sup>7</sup>. Creo que el pasaje puede leerse como sigue; el concepto de causa se refiere a la necesidad con que dos eventos se conectan. Si, como Hume sostiene, toda necesidad fuera sólo subjetiva, en tanto surge de la experiencia de repetidas sucesiones de eventos, el concepto de causa se destruiría por completo. Ahora bien, puesto que se ha dicho que la proposición de que 'Todo cambio tiene una causa' es un ejemplo de un juicio necesario y universal, Hume debe estar equivocado. Es de notarse que las anteriores sólo pueden ser tomado como afirmaciones que Kant considera verdaderas, pero que aún no están plenamente respaldadas. De cualquier forma, es pertinente preguntar por qué es para Kant tan evidente que el concepto de causa implica el concepto de conexión necesaria, toda vez que, como se ha visto más arriba, la reforma sugerida por Hume al concepto de causalidad puede leerse como que la afirmación de que toda necesidad yace sólo en la mente del sujeto, no lleva a la afirmación de que no hay relaciones de dependencia entre determinados eventos sucesivos en el mundo, y de que la relación causal es sólo regularidad observada<sup>8</sup>.

La respuesta a la pregunta recién planteada es, considero, suficientemente conocida; se trata de la pretensión kantiana de que es posible una síntesis a priori (el problema de Hume concebido "en toda su generalidad"). La cuestión es que, en este momento de la obra kantiana, la afirmación de tal síntesis está planteada sólo de manera

<sup>7</sup> *Ibid.* (subrayado nuestro).

<sup>8</sup> Ver *Supra*, p. 43-44.

hipotética; es, por ahora, sólo eso; una afirmación ante la negación humeana de su posibilidad. Kant está de acuerdo que el concepto de conexión necesaria no puede extraer su validez de la razón a priori, independiente de la experiencia, y ve con claridad que de la experiencia sólo pueden surgir juicios contingentes y de universalidad aproximada. Si estas fueran las únicas dos opciones, piensa Kant, Hume tendría razón; si la necesidad involucrada en el concepto de causa no proviene de la razón a priori (no es una necesidad lógica), y si en la experiencia no puede encontrarse nunca una necesidad como la involucrada en la causalidad, parecería que no tenemos ningún derecho a afirmar que hay relaciones causales en el mundo -el concepto de conexión necesaria sería sólo "un bastardo de la imaginación".

No obstante, Kant piensa que hay una tercera vía; la única posibilidad de afirmar nuestro derecho a pensar el concepto de causalidad -como el concepto de conexión necesaria entre eventos y no como mera determinación mental- es que tal concepto se piense a priori y, puesto que no se trata de una necesidad lógica o analítica (el concepto de una causa no contiene el concepto de un evento que le sigue necesariamente), debe tratarse del concepto a priori de un enlace entre eventos, en suma, la posibilidad de la síntesis a priori.

Kant llega a sugerir incluso que Hume está en parte asustado, en parte confundido por la dificultad planteada por el problema de la síntesis<sup>9</sup>; de la negación de necesidad lógica en el nexa causal, deriva la negación de una necesidad sintética; en otros términos, Hume interpreta el hecho de que a través de la razón a priori sea imposible validar la necesidad del nexa causal, como la imposibilidad

<sup>9</sup> Prolog. 25, 28.

de atribuir necesidad a nada más que al sujeto y como la consiguiente negación de la posibilidad de una necesidad objetiva.

Por otra parte, Kant reconoce en los desarrollos de Hume una tesis sobre los límites del conocer humano. Señala, no obstante, que el trazo de esos límites no fue preciso y que este defecto no debe verse como un hecho circunstancial, sino que obedece al carácter escéptico de la teoría humeana; en otros términos, es propio de todo escepticismo filosófico la imposibilidad de trazar con claridad los límites hasta donde puede llegar a conocer el hombre. Esta reflexión, es de notarse, se encuentra desarrollada a cabalidad hacia el final de la Crítica, en la "Disciplina de la razón pura en su uso polémico"<sup>10</sup>. Ahora bien, ¿en qué se basa Kant para hacer este diagnóstico del escepticismo, del cual, por otra parte, considera a Hume el mejor representante? Quisiera atender, en primer término, a la manera en que Kant formula la acusación.

El pasaje comienza con la afirmación de que la conciencia de la propia ignorancia no es lo que pone fin a las investigaciones sino, por el contrario, el motor que las provoca. Pero la ignorancia puede darse respecto a las cosas, o bien respecto a los límites del conocimiento; la primera motiva una investigación dogmática<sup>11</sup>; la segunda una investigación crítica -en tanto se propone como tarea fundamental establecer los alcances de la razón como facultad humana de conocer, de donde la pregunta por los límites del conocimiento humano es la pregunta por los límites de la razón. Ahora bien, ¿cómo es que pueden determinarse los límites del conocimiento? En este

<sup>10</sup> KrV (Imposibilidad de una satisfacción escéptica de la razón pura) p. 786-797.

<sup>11</sup> Puede entenderse por "dogmatismo" en este contexto la pretensión de la posibilidad de llegar a una decisión sobre cuestiones que van más allá de la experiencia humana. Se trata, en general, de una postura metafísica tradicional rechazada por Kant.

punto introduce Kant una analogía entre el trazo de los límites del conocimiento y el trazo de los límites de la tierra.

Si me represento la tierra, según se muestra a mis sentidos, como una superficie plana, aunque puedo establecer cuál es el horizonte hasta donde alcanza mi vista, nunca podré llegar a saber con exactitud cuáles son los límites de la tierra (hasta dónde llega su superficie). La experiencia enseña que a dondequiera que me desplace veo un espacio por el que puedo seguir avanzando; de modo que la percepción sólo me permite establecer los límites de la descripción efectiva que en ese momento puedo dar de la tierra, pero nada me asegura sobre los límites de toda descripción posible de la misma<sup>12</sup>. Pero si sé que la superficie de la tierra es esférica, y si sé cuál es la magnitud de uno de sus grados, puedo establecer exactamente, a priori, cuál es su diámetro y, con él, los límites de la tierra, su superficie. Del mismo modo, nunca podré llegar a establecer, a posteriori, sólo mediante la percepción, cuáles son los límites de mi conocimiento -en el sentido de que nunca llegaré a saber de ese modo si mi ignorancia en torno a determinados asuntos es absolutamente inevitable. Tales límites sólo se pueden determinar sobre fundamentos a priori, examinando "las fuentes primarias de nuestro conocimiento".

Hume reparó en un hecho de la razón<sup>13</sup>; el principio de causalidad no se basa en ninguna consideración [Einsicht] a priori, por lo que su necesidad es sólo aparente y derivada de la costumbre; no tiene valor objetivo alguno, porque, según él, la razón es incapaz de

<sup>12</sup> "Reconozco, pues, -dice Kant- en cada momento los límites de mi conocimiento efectivo de la tierra (wirklichen Erdkunde), pero no los límites de toda posible descripción de la tierra (möglichen Erdbeschreibung)." KrV, B 787.

<sup>13</sup> Para un análisis de la expresión kantiana "Faktum der Vernunft" véase el texto de F. Martínez Marzosa Releer a Kant, (Barcelona, 1969) pp. 14-18.

usarlo más allá de toda experiencia efectiva. Podemos resumir en la siguiente lista el diagnóstico de los errores que Kant detecta en escepticismo humeano;

1) Al preguntarse Hume por los juicios en los que "vamos más allá de nuestro concepto del objeto" (esto es, al preguntarse directamente por los juicios sintéticos; cómo es posible inferir la existencia de algo no observado a partir de algo observado), no consideró que tal extensión de nuestros conceptos puede darse ya sea mediante la experiencia, ya sea a partir de los conceptos mismos -antes de toda experiencia-; no distinguió, en suma, los juicios sintéticos a posteriori -cuya posibilidad no ofrece dificultad, en tanto que la experiencia misma es una síntesis de percepciones- de los juicios sintéticos a priori. Consideró simplemente imposible que tal extensión del concepto de un objeto pudiera darse sin la ayuda de la experiencia.

2) Hume pensó, por consiguiente, que era imposible encontrar juicios extensivos con carácter de necesidad y estricta universalidad; tales juicios no son sino imaginados por una larga costumbre extraída de la experiencia, y por tanto, si han de ser tomados como reglas para el conocimiento, no son sino reglas empíricas, por entero contingentes.

3) Hume no examinó sistemáticamente todas las clases de posibles juicios sintéticos a priori, sino que se limitó al principio de causalidad. Su examen escéptico se limitó a dudar de las pretensiones de la razón a obtener un conocimiento, que rebasara la experiencia efectiva, en un caso particular; examinó, pues, sólo un hecho de la razón, pero no así a la razón misma.

4) Al negar la posibilidad de una síntesis a priori en el caso de la causalidad, omitió la importante distinción entre la validez de

la extensión de un concepto de un objeto en la experiencia efectiva y la extensión del concepto en la experiencia posible. El estaba en lo correcto cuando afirmaba que el entendimiento humano no podía prever, antes de toda experiencia, la ley mediante la cual se efectúan cambios específicos en la materia. Ningún entendimiento humano podría saber que, por ejemplo, un trozo de cera se derrite bajo la influencia del calor, sin tomar en cuenta a la experiencia. En esto Hume estaba en lo correcto. Pero, como se ha mostrado, piensa Kant, en la lógica trascendental, podemos establecer a priori la ley de conexión entre los eventos no en relación a la experiencia efectiva, sino en relación a la experiencia posible; para que sea posible la experiencia de un cambio de estado en un objeto particular como la cera, algo ha tenido que preceder necesariamente a tal estado, de acuerdo con una ley constante; esto es lo único, piensa Kant, que es posible establecer a priori.

5) El filósofo escocés no distingue tampoco entre las demandas del entendimiento y las pretensiones dialécticas (ilusorias) de la razón. Al negar la posibilidad de toda síntesis a priori, puso coto al vuelo dogmático de la razón que pretendía elevarse por encima y más allá de la experiencia, pero canceló al mismo tiempo toda legitimidad para el entendimiento que usa principios a priori en relación a la experiencia posible.

En suma, el escepticismo de Hume sólo logró sembrar dudas en torno a las pretensiones de conocimiento metafísico -en esa medida puede decirse que optó por el procedimiento de censurar a la razón- pero fue incapaz de establecer con claridad los límites dentro de los cuales ha de circunscribirse todo posible conocimiento de objetos. Como el geógrafo empírico, Hume señaló, a partir de la percepción, los límites de la descripción efectiva que, en un momento y en un

lugar dados, puede darse de la superficie de la tierra -los límites de nuestro conocimiento de acuerdo a la experiencia efectiva-, pero no pudo determinar la superficie tal y como la establecería cualquier posible descripción de ella -los límites de todo conocimiento humano de acuerdo a la experiencia posible.

Quiero señalar, al concluir esta sección, que, por lo pronto, hemos encontrado en las referencias kantianas a Hume únicamente afirmaciones que señalan el rumbo de determinados argumentos. Los argumentos mismos hemos de esperar hallarlos en otros lugares. Veremos, en secciones siguientes de este trabajo, cómo puede entenderse tales argumentos y si pueden o no aceptarse.

## 2.2. La Deducción trascendental; hacia una prueba de la necesidad objetiva.

1. Hemos visto en la sección anterior que Kant considera su propio trabajo en la Crítica como la superación y respuesta al escepticismo de Hume en torno a la causalidad. Hemos visto también cómo concibe al escepticismo, presentando algunos pasajes tanto de las secciones iniciales como de las partes finales de la obra, no para encontrar en ellos argumentos sino para mostrar el pensamiento de Kant a través de sus afirmaciones al respecto. Ahora iremos en busca de los argumentos que aparecen en la "Deducción trascendental de las categorías" (en sus dos versiones) así como en la "Segunda analogía de la experiencia".

El tratamiento de ésta última no necesita justificarse; ahí Kant discute expresamente el concepto de causalidad y pretende dar una prueba del principio causal. El tratamiento de la Deducción merece tal vez, en un trabajo sobre causalidad, mayor justificación. Haciendo a un lado las propias declaraciones de Kant sobre la dificultad del argumento, la gran cantidad de literatura reciente enfocada a la interpretación de la Deducción muestra que el texto dista mucho de ser transparente. ¿Qué se propone la Deducción? ¿Logra ese propósito? ¿Cómo? son preguntas que se plantean con urgencia los lectores contemporáneos. Por mi parte, intentaré justificar provisionalmente la inclusión de la Deducción de las categorías en este trabajo con una conjetura de lectura, cuya fuerza sólo podrá ser valorada cabalmente al final del examen sobre las posturas kantianas en torno a la causalidad. Pienso que la Deducción, en sus dos versiones, puede verse como la prueba kantiana a favor de la necesidad objetiva, y es por ello que su consideración es importante para nosotros.

En primer término, me propongo contestar ahora a la pregunta sobre el propósito de la Deducción, examinando las secciones que son comunes tanto a la primera como a la segunda ediciones. En ese examen espero aclarar la conjetura de lectura recién mencionada, para justificar la inclusión de la Deducción en el trabajo; esto es, espero mostrar porqué las formulaciones sobre el cometido del procedimiento argumental de la Deducción pueden leerse como la pretensión kantiana de probar la posibilidad de la necesidad objetiva y, si esto es así, porqué esta lectura es útil en la discusión sobre causalidad. Posteriormente analizaré por separado las dos versiones de la Deducción preguntando si ambas pretenden cumplir el mismo propósito y, en caso afirmativo, cómo lo hacen.

El texto que es común a ambas versiones de la Deducción abarca la mayor parte de la sección primera del capítulo segundo de la "Deducción de los conceptos puros del entendimiento", unas diez páginas<sup>31</sup>. Hacia el final de esta primera sección, Kant sustituye una breve exposición sobre la doctrina de la triple síntesis y las tres facultades responsables de ella, por un alegato en contra de sus respetados antecesores empiristas, Locke y Hume. Dado que dicha doctrina reaparece sin mayores alteraciones más adelante en la primera versión, no la consideraré por el momento.

Kant ofrece en este pasaje varias formulaciones sobre el cometido de la Deducción, que pueden recogerse, de manera general y simplificada, como la demostración de que el entendimiento, a través de sus conceptos a priori o categorías, es indispensable en la constitución de la experiencia de un mundo objetivo. La Deducción tiene entonces el cometido de contestar a una misma pregunta, que

<sup>31</sup> Desde A84, B117 hasta A95, B127.

recibe las siguientes formulaciones:

1. ¿cómo pueden tener validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar?

f 2. ¿cómo pueden las condiciones subjetivas del pensar proporcionar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de objetos?<sup>32</sup>

3. ¿Acaso los conceptos a priori no son condiciones antecedentes sólo bajo las cuales cualquier objeto puede ser, no ya intuido, pero sí pensado como objeto en general?

4. "Si somos capaces de demostrar que sólo por medio de las categorías podemos pensar un objeto, ello constituye ya una suficiente deducción de los mismos y una justificación de su validez objetiva." <sup>33</sup>

Hay que observar que en las dos primeras formulaciones el estilo kantiano sugiere fuertemente que las mencionadas condiciones subjetivas del pensar, las cuales no son sino los conceptos puros del entendimiento como facultad de pensar, de hecho, tienen "validez objetiva" y dan las "condiciones de posibilidad de todo conocimiento de objetos"; y se preguntaría en la Deducción solamente por el cómo, por la manera en que logran esto. No obstante, esto llevaría a malentender el cometido de la Deducción, puesto que se trata en realidad de una pregunta más radical, una pregunta por la verdad de ciertas pretensiones; esto es: ¿es cierto que esas condiciones subjetivas tienen valor objetivo? ¿es cierto que ellas proporcionan las condiciones mediante las cuales es posible conocer cualquier objeto? Considero que esto queda claro en las dos formulaciones posteriores y.

<sup>32</sup> Ambas formulaciones en ABP-90= B122.

<sup>33</sup> A 93= B 126; A 97 (subrayado nuestro); esta última formulación aparece ya en la sección segunda del capítulo en cuestión, primera versión.

sobre todo, en las consideraciones kantianas iniciales sobre lo que significa "deducir un concepto". Antes de examinar estas últimas quisiera observar que en las formulaciones 3. y 4. se añade una indicación importante; lo que hay que probar es que los conceptos a priori son las únicas condiciones bajo las cuales es posible pensar objetos. En caso afirmativo, indica Kant en el pasaje siguiente a la formulación 3., *todo conocimiento empírico* ha de estar condicionado por estos conceptos, ya que sin ellos, nada podría ser objeto de experiencia. Más adelante regresaremos sobre esta nota de exclusividad.

En la conocida analogía con la jerga jurídica, Kant indica que ante la pregunta ¿con qué derecho? (*quid juris*) se requiere una 'deducción'. Se acude a una deducción, entonces, ante la sospecha de que una pretensión no es legítima. En este caso, se trata de la sospecha de que ciertos conceptos no se refieren a objeto alguno, que son carentes de contenido y de sentido, por lo que su uso está en entredicho. Con los conceptos a priori del entendimiento surge, indica Kant, la necesidad ineludible de demostrar la legitimidad de su uso, el requerimiento de probar que efectivamente se refieren a objetos. Los conceptos empíricos no se prestan a esta cuestión, puesto que están suficientemente legitimados en la experiencia. Pero, dado que los conceptos a priori pretenden referirse a objetos con independencia de la experiencia, el derecho a usarlos tiene que defenderse mediante una deducción. A este derecho de uso de los conceptos a priori Kant lo denomina validez objetiva de los mismos, y la pregunta que se responde es entonces ¿con qué derecho decimos que los conceptos a priori se refieren a objetos? Nótese que esta pregunta de la deducción, así formulada, sólo alude a la posibilidad de la referencia a objetos por parte de las categorías, pero no equivale, por sí misma, a la pregunta

sobre si acaso esos conceptos son las condiciones indispensables para pensar cualquier objeto. Kant pretende que dicha equivalencia se sostiene por el hecho de que demostrar que un concepto a priori se refiere a un objeto, quiere decir demostrar que tal concepto es el que hace posible al objeto y esto sólo se puede hacer si se demuestra que *no hay otra posibilidad de conocer algo como objeto.*<sup>34</sup>

Esta indicación sobre lo que hay que demostrar en la deducción es importante porque permite comentar una especificación marcada en la tercera formulación mencionada más arriba. La pregunta por la referencia de conceptos a priori a objetos en general, es a la vez la pregunta por la referencia de los mismos a objetos de la experiencia posible. Si en la Deducción hay que demostrar que no hay otra posibilidad de conocer algo como objeto sino mediante el uso de categorías, se sigue que hay que demostrar que sólo mediante las categorías es posible pensar todo objeto de experiencia, puesto que la referencia a la experiencia posible -a la totalidad de las posibles intuiciones para un objeto<sup>35</sup>- es condición de cualquier conocimiento de objetos.

Lo anterior se aprecia más claramente cuando Kant distingue una deducción empírica de una deducción trascendental e indica que sólo ésta última puede corresponder a los conceptos a priori: "La explicación de la forma según la cual los conceptos a priori pueden referirse a objetos la llamo, pues, *deducción trascendental* de los mismos y la distingo de la deducción empírica. Esta última muestra la manera de ser adquirido un concepto mediante la experiencia y reflexión sobre la experiencia y afecta, por tanto, al hecho por el que ha surgido la posesión del concepto, no a su legitimidad."<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Cfr. § 14. A 92= B125.

<sup>35</sup> A 95

<sup>36</sup> A 85= B 117

Considero que se puede cuestionar si lo que Kant denomina deducción empírica merece realmente el nombre de deducción. Si toda deducción atañe a una pregunta por la legitimidad, y si la llamada deducción empírica responde más bien a la pregunta por el hecho de la posesión de un concepto, por el cómo se adquiere en la experiencia, resulta claro que no es ésta última una deducción en sentido estricto. Pero más allá de estas posibles imprecisiones, la distinción es importante frente a la referencia crítica de Kant al empirismo, específicamente a Locke. Este filósofo, indica Kant, al no tener en cuenta que la referencia a la experiencia posible es la condición de t relación de los conceptos a priori con objetos, y puesto que "en la experiencia encontró conceptos puros del entendimiento, los derivó también de la experiencia..., pero procedió con tal inconsecuencia, que quiso obtener con ellos conocimientos que sobrepasan ampliamente los límites de la experiencia".

Este fragmento puede entenderse además a la luz de la advertencia inicial de Kant en la segunda versión de la Introducción de que si bien todo conocimiento comienza [anfange] con la experiencia, no todo él surge [entspringt] de ella; o, como después indica, del hecho de que, en el orden temporal, todo conocimiento comience con la experiencia, no se sigue que todo él surga de la experiencia, o que la experiencia sea su origen. Esto es lo que no vió Locke.

Esta advertencia inicial nos dice que algo no es un conocimiento por aparecer en un momento dado del tiempo. Como cualquier acontecimiento, el conocimiento puede verse como un hecho que transcurre en un lapso de tiempo; pero no es esto lo que lo hace ser conocimiento. Se plantea entonces otra cuestión, que es la importante filosóficamente, a saber, de dónde surge eso que llamamos conocimiento,

cuál es la razón por la cual decimos de algo que es un conocimiento, algo distinto a lo que no es conocimiento; en suma, de dónde le viene la validez al conocimiento, o como lo expresa Kant, cuáles son las condiciones que lo hacen posible. Dicho de otro modo, lo que aquí señala Kant es la diferencia que hay entre preguntar por el conocimiento como un hecho - eminentemente humano, que acontece, por ejemplo, en la mente de un individuo y en el seno de una colectividad dada- y preguntar en general por la posibilidad del conocimiento -preguntar bajo qué condiciones se distingue, por ejemplo, entre juicios verdaderos y juicios falsos. Si esto es correcto, cuando Kant dice que estamos en posesión de ciertos conocimientos a priori -independientes de la experiencia- no quiere decir que conozcamos algo antes (en sentido estrictamente temporal) de cualquier experiencia, sino más bien que su validez no depende de ella -el conocimiento a priori no sería un caso especial de conocimientos en los que no hace falta la experiencia para distinguir entre juicios verdaderos y juicios falsos<sup>37</sup>, sino más bien, la condición de todo conocimiento de objetos, o de todo juicio que pueda justificadamente llamarse objetivo en contraposición a uno no objetivo.

Kant acude en el pasaje inicial de la Deducción que ahora nos ocupa al ejemplo de la causalidad como un caso de sospecha de la legitimidad de un concepto a priori. Dado que la intuición es independiente del entendimiento, podría ser que el concepto de causa, que representa un tipo especial de síntesis, fuera completamente vacío y carente de contenido, y aún así seguirían ofreciéndose fenómenos a nuestra intuición. El concepto de causa significa [bedeutet] la regla de que a algo A sigue algo completamente distinto B, de acuerdo con una

regla. Puesto que tal regla no puede provenir de la experiencia, surge  
<sup>37</sup> Ver: Villoro, Luis. Creer, saber, conocer (Introducción). México, 1972; también: Martínez Marzosa F. Releer a Kant. pp. 12-18.

la duda de si los fenómenos guardan entre sí una relación de causalidad. Los fenómenos podrían seguir siendo objetos, en la medida en que son conformes a las condiciones a priori de la sensibilidad, y sin embargo podrían no estar causalmente relacionados. Ahora bien, para mostrar esto último hace falta establecer que "los objetos de la intuición sensible hayan de conformarse, además, a las condiciones que el entendimiento exige para la unidad sintética del pensar" [B123]. Esto es, para Kant, lo que tiene que establecer la Deducción.

Se tiene entonces que probar que los fenómenos no se hallan en una confusión [Verwirrung; maraña] tal que sea imposible pensarlos como relacionados ordenadamente según una regla de síntesis; pues de ser esto así, el concepto de causa y efecto sería vacío y desprovisto de sentido [ohne Bedeutung]. En otros términos, hay que probar que el concepto de causa es significativo.

En una no tan velada referencia a Hume, indica Kant que hay quienes dirían que semejante regularidad entre los fenómenos incluida en el concepto de causa puede extraerse de la experiencia, pero esto es imposible. Pues, o bien el concepto de causa debe estar descansar sobre fundamentos a priori en el entendimiento, o bien es completamente vacío y es "una pura fantasmagoría" [Hirngespinnst; quimera]. Dado que en el concepto de causa, la relación entre algo A y algo que le sigue B es necesaria y universal ("exige inapelablemente que algo, A, sea de tal índole, que otra cosa, B, le siga necesariamente y según una regla absolutamente universal" [B124]), de la experiencia efectiva, de la observación de los fenómenos, sólo puede extraerse una regla que indique qué es lo que sucede habitualmente, pero nunca que lo que sucede es necesario, que tenga que suceder así y que no puede ni podría haber sido de otro modo. La síntesis en cuestión es, pues, imposible

empíricamente y lo que hay que mostrar es que sólo es posible a priori; que sin la seguridad de que podemos contar con un concepto objetivamente válido de la relación necesaria entre fenómenos, no podemos en modo alguno conocer objetos. Lo que hay que mostrar en la Deducción es, pues, la posibilidad de la necesidad objetiva; y se trata de la pretensión fuerte de objetividad; es posible contar con juicios verdaderos sobre sucesos en el mundo, como distintos a los juicios que no lo son.

2. Creo que la labor del lector de un texto de filosofía como el que ahora nos ocupa, en uno de sus aspectos más importantes, es no buscar afirmaciones que el propio texto no establece, a menos que su oscuridad o complejidad hagan imposible su comprensión. Es evidente que la Deducción plantea esta tarea. El propio Kant estaba conciente de esta situación y advirtió a sus lectores acerca de la dificultad e importancia del pasaje. Ahora bien, creo que se tiene que aceptar que en la Deducción no estamos ante un argumento unitario, con pasos claramente discernibles; también es cierto que, a pesar de los esfuerzos de varias generaciones de filósofos, este pasaje clave de la Crítica no ha sido explicado cabalmente, tanto en sus detalles como en su conjunto. Desde luego, esta labor está lejos de las pretensiones y los alcances de quien esto escribe.

No sobra insistir en que la lectura que de este pasaje de la Crítica se emprende en el presente trabajo sólo tiene justificación en la medida que contiene elementos si no de respuesta, al menos de diálogo con el escepticismo empirista humeano<sup>38</sup>; en otros términos, si mediante la Deducción podemos tener alguna claridad en torno a las razones para creer que podemos contar con una necesidad objetiva -lo cual es expresado por Kant de diversas maneras, entre las más señaladas, dar cuenta de la posibilidad de la síntesis a priori- se habrá avanzado en el camino para dar cuenta del concepto de conexión necesaria, involucrado, como piensa Kant con Hume, en el concepto de

38 Este es un momento oportuno para observar que si bien Hume discute con detalle el concepto de causalidad, el contexto y las consecuencias de esa discusión atañen a regiones enteras de su teoría del conocimiento: el concepto de creencia, el de conocimiento, su teoría de las ideas. En este sentido hay una correspondencia interesante entre la pregunta kantiana general por la posibilidad de afirmar una conexión necesaria entre eventos en el marco de la deducción y la pregunta general humeana sobre cual es la naturaleza de la creencia en la existencia de un objeto no observado, a partir de su acompañante habitual. Cfr. infra., p. 34 y es.

causalidad. La mencionada cuestión de la necesidad objetiva se puede plantear así; ¿podemos afirmar que hay una relación entre dos eventos en el mundo, tal que, si se da uno sea imposible que no se dé el otro? ¿podemos conocer esa relación? ¿De qué modo?

En las lecturas contemporáneas de la Deducción, y en general de la primera Crítica, por parte de algunos intérpretes de la tradición anglosajona, la teoría de los remiendos ["patchwork theory"] ha recibido durante algunas décadas una acogida bastante generalizada. Probablemente el trabajo más influente en este sentido es el de Norman Kemp Smith, cuyo *Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, y cuya versión inglesa de la Crítica han sido estudiados por varias generaciones de filósofos. Kemp Smith, basado en los trabajos previos de Adickes y Vaihinger<sup>39</sup>, sostuvo que la Deducción puede dividirse en cuatro etapas, a la manera de una formación geológica con diferentes momentos de desarrollo que se superponen y confunden. Los defensores de esta teoría creen que, en definitiva, la Deducción no puede considerarse como una doctrina coherente y unitaria, que está plagada de dudas, oscuridades y malosentendidos; en apoyo a esta consideración invocan el hecho de que su redacción no se realizó conforme a un plan preestablecido, sino mediante el ajuste forzado de manuscritos elaborados en diferentes momentos del desarrollo del pensamiento de Kant<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Vaihinger. "Die transzendente Deduktion der Kategorien" en Gedenkschrift für Rudolf Haym, 1902 citado por K. Smith, Commentary (Londres, Macmillan, 1979), p. 202.1

<sup>40</sup> Bennet, señala, por ejemplo, que incluso bajo la teoría de los remiendos, el resultado de la Deducción Transcendental es terriblemente confuso, y que ésta no es esta hecha de remiendos sino que es una chapuza, que contiene algunas cosas buenas. La Analítica de Kant. Madrid: Alianza, 1979, p. 127).

Por otra parte, un trabajo reciente de Dieter Heinrich<sup>41</sup> establece varios puntos importantes sobre cómo leer la Deducción. A pesar de que claramente se pretende en la Deducción probar algo, ésta no debe verse como un argumento unitario -el propio Kant no lo consideraba como tal. Heinrich señala que los lectores contemporáneos de la Crítica pueden ser fácilmente confundidos por el término "deducción", que se suele usar, tanto en el lenguaje común como en la jerga filosófica, para designar un procedimiento argumental según el cual se establece una proposición (la conclusión) en base a su relación formal con otras proposiciones (las premisas). Sin embargo, sostiene Heinrich, no es así como Kant usa el término. La alusión inicial de Kant a la terminología jurídica va más allá de una analogía simple, sólo con fines de estilo o presentación. De lo que se trata es de legitimar una pretensión legal de la posesión de algo, título, una propiedad, etc. -la posesión del conocimiento a priori- que ha sido puesta en cuestión, en este caso por el escepticismo empirista, mediante la presentación ante un juez de las evidencias suficientes que avalen que la pretensión es legítima. Pero la presentación de evidencias no tiene porqué hacerse a través de una sólo cadena silogística. Esto explica las dificultades de todos los lectores ante la pregunta sobre cuál es el argumento; y nos previene de buscar algo donde no hay nada que encontrar. Aunque hay argumentos en la Deducción, no hay uno que sea el definitivo ni el más importante. Si lo anterior es correcto, hay posibilidad de mayor flexibilidad en la comprensión de este pasaje de lo que se había supuesto.

<sup>41</sup> Heinrich, D. "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First 'Critique'" en E. Forster (ed.) Kant's Transcendental Deductions. Stanford: Stanford U. P. 1989.

3. Una de las maneras de entender la pretensión kantiana en la Deducción es que en ella se intenta mostrar el derecho a decir que contamos con ciertos conceptos elementales que son indispensables para tener experiencia de los objetos en el mundo. Lo que a continuación quiero presentar es una sugerencia de lectura de algunos elementos de la Deducción Trascendental, con el único propósito de exponer lo más brevemente posible una manera de comprender cómo es que Kant muestra el derecho a la mencionada pretensión. Se dejarán puntos sin explicación, pero pienso que una elaboración más detallada bajo las mismas líneas, o bajo líneas similares, podría suplir este defecto en otro lugar.

Uno puede formarse una imagen del tipo de cuestiones que están sobre el tapete en este capítulo de la Crítica acudiendo a un pasaje de la primera introducción a la Crítica de la Facultad de Juzgar, en el que Kant resume la médula de su pensamiento en la Deducción:

"Hemos visto en la Crítica de la razón pura que toda la naturaleza, como la suma [Inbegriff] de todos los objetos de la experiencia, constituye un sistema según leyes trascendentales, es decir, *leyes que el entendimiento mismo proporciona a priori* (a saber, a los fenómenos en cuanto que, unidos en una conciencia, deben constituir la experiencia). Por eso mismo, también la experiencia, en cuanto que, considerada objetivamente, es posible (en la idea), debe constituir un sistema de conocimientos empíricos posibles, según leyes universales tanto como particulares. Esto requiere la unidad de la naturaleza, según un principio de conexión general de todo lo que está contenido en esta suma de todos los fenómenos. En esta medida *debemos considerar la experiencia en general según leyes trascendentales como un sistema, y no como un mero agregado.*"<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Primera Introducción a la Crítica de la Facultad de Juzgar  
(De la naturaleza como un sistema para la facultad de juzgar)  
(Ak. 209; Visor, p. 43; Suhrkamp, p. 21) (No subrayado en el original).

Además de que patentiza la concepción kantiana de la naturaleza para el hombre como un todo cuya necesaria legalidad está estructurada por propia constitución del entendimiento humano, me parece que este fragmento revela que hay una tensión entre dos tesis básicas utilizadas recurrentemente a lo largo de la Deducción en sus dos versiones; por un lado, la tesis de la autoconciencia, aquí expresada como que los fenómenos, para ser considerados como pertenecientes a la experiencia, deben estar unidos en una conciencia y por otro, la tesis de la objetividad, que aquí aparece como que para que la experiencia sea posible como conocimiento objetivo, ésta debe ser un sistema que incluya leyes tanto universales como particulares. Esta formulación de la segunda tesis sugiere que debe ser posible distinguir entre juicios que sólo valen para un individuo y juicios válidos para todos, sobre la base de la experiencia como unidad sistemática.

La mencionada tensión puede verse del siguiente modo: si queremos afirmar que es posible realizar juicios con valor universal sobre objetos dados a la sensibilidad, tenemos que admitir que, antes de cualquier experiencia particular, hay ciertas relaciones (indicadas en la llamada Deducción metafísica) que necesariamente se aplican para toda conciencia que piensa objetos (en todo juicio universal verdadero), como contrastadas con las relaciones posibles sólo para una conciencia particular (empírica). Pero la posibilidad de aquello que tiene que estar incluido en toda conciencia que piensa objetos presupone que la experiencia en general -la suma de los posibles objetos de intuición- para que sea posible como conocimiento de objetos presenta una necesaria unidad entre la diversidad de representaciones, tal que es posible, para una conciencia humana, atribuirse a sí misma toda esa diversidad como perteneciente a su

experiencia. Para decirlo bruscamente; es difícil decidir si Kant piensa que se necesita de la la objetividad para hablar de la autoconciencia, o bien si está diciendo que se precisa admitir que hay autoconciencia para poder hablar de conocimiento objetivo<sup>43</sup>.

Otra de las maneras de advertir esta tensión aparece cuando Kant indica que sin unidad entre representaciones no hay conciencia de las mismas, y que sería imposible unificar una diversidad sucesiva de representaciones sin tener conciencia de ello, y de que, en el juicio, se está representando "algo". Ahora bien, si tenemos buenos motivos para creer que las representaciones están, de hecho, unificadas, podemos razonablemente creer al tiempo que hay conciencia de las mismas. Y si creemos que hay conciencia de las representaciones, contamos con buenos motivos para afirmar que hay una unidad sistemática entre las mismas (que hay conocimiento objetivo).

Hay en la Deducción Trascendental una descripción o explicación sobre los actos trascendentales de la mente<sup>44</sup> que remite a la búsqueda del origen de ciertas representaciones. Este aspecto es probablemente el más desconcertante y el que suscita mayores dificultades interpretativas<sup>45</sup>. Kant, sin embargo, está plenamente consciente de estas dos caras de la Deducción y es interesante señalar su advertencia ya en el primer prólogo, de que su interés esencial se centra en la cara objetiva -que "se refiere a los objetos del

<sup>43</sup> Quisiera indicar aquí que P.F. Strawson advierte esta tensión al indicar que en la Deducción opera un desplazamiento del estatus de la tesis de la objetividad, desde el papel de premisa inicial hasta el de proposición a probar. (Límites del sentido, p. 83.)

<sup>44</sup> Ver, por ejemplo, A 102 y ss.

<sup>45</sup> Strawson indica que esta parte constituye un relato, una suerte de pieza teatral sobre los trabajos trascendentales de las facultades subjetivas, que puede y debe ser hecho a un lado para alcanzar una comprensión adecuada de la Crítica, por entero. (Límites, p. 80)

entendimiento puro y debe exponer y hacer inteligible la validez objetiva de sus conceptos a priori"- más que en la cara subjetiva -que "trata de considerar el entendimiento puro mismo, según sus posibilidades y según las facultades cognoscitivas sobre las que descansa"<sup>46</sup>. No obstante lo anterior, hay que admitir que en numerosos pasajes la tensión se inclina fuertemente hacia la cara subjetiva.

Ejemplo de ello es cuando Kant introduce la premisa básica de que para que algo pueda ser llamado conocimiento debe constituir una unidad sistemática de representaciones. "Si cada representación fuera completamente extraña, separada, por así decirlo, de cada una de las demás, y estuviera apartada de ellas, jamás surgiría algo como el conocimiento" [A 97]. Desde este momento inicial, Kant advierte que el fundamento de tal unidad ("de las tres síntesis que necesariamente tienen lugar en todo conocimiento") es lo que denomina "espontaneidad", característica la facultad de entendimiento.

4. La tesis de la objetividad, por su parte, se esboza por vez primera en la Deducción Transcendental en la primera versión bajo el título "2. La síntesis de reproducción en la imaginación". De manera sintomática, surge a propósito de la cuestión planteada por Hume acerca de cuál es la naturaleza de la inferencia que nos permite concluir la existencia de un objeto no observado a partir de la observación del objeto que usualmente lo acompaña. La tesis que Kant pretende sostener es que esta inferencia, o como él la denomina, esta "ley de reproducción", sólo puede tener lugar si los diversos fenómenos, entendidos aquí como los objetos que son susceptibles de ser observados -i.e. objetos de experiencia- mantienen entre sí relaciones que obedecen a reglas. Si tomamos a la naturaleza como el

<sup>46</sup> A xv. Ver: Heinrich, D. "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction". Review of Metaphysics, 22 (1969), pp. 642-43.

conjunto de todos los fenómenos -posibles objetos de una intuición-, lo que Kant estaría diciendo es que para que podamos reproducir representaciones la naturaleza debe comportarse de acuerdo a un orden uniforme.

De hecho, el requerimiento de un orden entre representaciones aparece ya en la tesis de la temporalidad, expresada por Kant en el apartado sobre la síntesis de aprehensión en la intuición como que todos nuestros conocimientos (como representaciones) tienen que ser ordenados [geordnet], conectados [verknüpft] y puestos en relación [in Verhältnisse gebracht werden]<sup>47</sup> en la condición formal del sentido interno, esto es, en el tiempo. Sin embargo, en esta consideración inicial no surge todavía el concepto de regla; se indica sólo que, independientemente de su posible relación con un objeto, toda representación (todo estado de conciencia) tiene un sitio en una serie sucesiva de representaciones; o, en otros términos, cualquier experiencia particular -con independencia del objeto del cual es experiencia- es temporal.

En este punto la noción de regla va a permitir introducir la distinción entre el orden y la relación que mantienen las representaciones en la subjetividad, y el orden y relación que mantienen los objetos representados (los fenómenos). En otros términos, la noción de regla tiene el papel de señalar el requerimiento de diferenciar entre juicios que sólo tienen una validez subjetiva y aquellos que tienen validez objetiva.

En el §18 de Prolegómenos, Kant llama 'juicios de experiencia' a aquellos juicios empíricos que tienen valor objetivo; y llama juicios de percepción a aquellos que "sólo son válidos de un modo subjetivo". Ahí señala muy claramente que 1) todos nuestros juicios comienzan

<sup>47</sup> ADD.

siendo de percepción; 2) la atribución universal y necesaria de un predicado empírico a algo -esto es, su validez "para nosotros en todo tiempo e igualmente para cualquier otro"- requiere un fundamento que es la unidad del objeto del que se predica una cierta propiedad; 3) la objetividad de los juicios requiere: a) la posibilidad de atribuir necesaria y universalmente una propiedad a algo, que se identifica con b) la posibilidad de distinguir entre percepción y experiencia a través de la referencia a un objeto de un juicio. Esto es, sólo es posible atribuir necesaria y universalmente una propiedad a algo en el caso de que tengamos razones suficientes para creer que tal juicio no sólo vale para mí, sino que vale para todos.

Podemos reformular lo dicho en párrafos anteriores como que al indicar Kant en la primera versión de la Deducción que la ley empírica de asociación, o la reproductibilidad de los fenómenos, debe tener fundamento en una regla concerniente al orden y a la relación que mantienen los fenómenos entre sí está diciendo que, puesto que cualquier representación es temporal, si queremos predicar necesaria y universalmente algo sobre un objeto, hemos de poder asegurar que no hacemos un juicio de percepción (de valor subjetivo), sino uno de experiencia (objetivo).

Ante la pregunta por la inferencia mediante la cual concluimos la existencia de algo no observado a partir de algo observado, Hume señala que tal inferencia se basa en la idea de conexión necesaria, la cual, concluye, no tiene más base que el efecto de la costumbre y el hábito sobre la mente humana, ante la repetición constante de sucesiones observadas; esto es, sólo tiene una validez subjetiva y no nos permite hacer afirmación alguna sobre la naturaleza de algún poder, alguna fuerza tal en los objetos, que de la existencia de uno se dé inevitablemente la existencia de otro. Creo que Kant está

perfectamente consciente del reto planteado por Hume en este punto; si alguien quiere convencerme de que es posible hacer juicios objetivos sobre sucesos en el mundo -o, en su terminología, sobre cuestiones de hecho-, me tiene que dar razones para sostener la creencia de que la idea de conexión necesaria entre eventos tiene valor objetivo; esto es, tenemos que dar razones para sostener la tesis de que podemos conocer relaciones necesarias entre eventos en el mundo. Para dar una respuesta a Hume en este asunto, Kant comienza por suponer lo que aquel admite, a saber; que contamos con la creencia de que si un evento A ha sido percibido en repetidas ocasiones seguido en un lapso de tiempo por un evento B, ante la observación de A concluiremos la existencia de B, y viceversa. Ahora bien, Kant indica que esta conclusión no sería posible si no supusiéramos que la relación misma entre los objetos observados -fenómenos- opera de acuerdo a una regla. Esto es, debe haber una relación propia entre los fenómenos, con independencia de la manera de reproducirlos en mi imaginación empírica, de tal modo que sea posible que ésta opere conforme a una ley de asociación<sup>48</sup>.

En el juicio: "Si el rayo de sol cae sobre la piedra, ésta se calienta"<sup>49</sup>, para poner un ejemplo sugerido por el propio Kant, hay dos eventos relacionados en el tiempo; el rayo de sol que cae sobre la piedra y el calentamiento de la piedra. Toda la cuestión se cifra en decidir si entre ambos hay una relación de necesidad, si podemos establecer con seguridad que no es posible encontrar un caso de una piedra que no se caliente después de un determinado tiempo de estar sometida al rayo del sol. [Vale la pena acotar en este punto que son hechos completamente contingentes el que haya un rayo de sol o el que

<sup>48</sup>A 100.

<sup>49</sup>El ejemplo está en Pról. §20 (nota); los ejemplos de la DT-A están en A 100-101, y se podrían usar para los mismos propósitos.

una piedra esté caliente.] Puesto que todas las representaciones mantienen entre sí relaciones temporales (puesto que todos los juicios son inicialmente juicios de percepción), hemos de poder establecer si el orden temporal que entre sí mantienen dos representaciones es a la vez el orden temporal que mantienen los objetos representados -esto en el caso de que nos interese emitir juicios necesarios y universales sobre ellos (juicios de experiencia).

Con esta indicación de Kant, se abre pues en la Deducción el tema de la objetividad; para que sea posible una ley de reproducción, hay que suponer que, independientemente de lo que una mente pueda representar, las relaciones entre los objetos de la experiencia mantienen un orden de acuerdo a reglas cuya validez, si es que dan lugar a juicios necesarios y universales, debe poderse establecer a priori -con independencia de cualquier experiencia particular.

Más adelante en la Deducción Kant vuelve sobre este punto, en un pasaje donde promete exponer, "desde abajo, comenzando por lo empírico", "la necesaria conexión del entendimiento con los fenómenos a través de las categorías". Ahí insiste sobre el requerimiento de un "fundamento subjetivo" para que la mente [Gemüt] pase de una percepción a otra "formando así series enteras de percepciones". Dicho fundamento subjetivo es la imaginación empírica que, mediante el acto de "aprehensión", reproduce reguladamente percepciones de objetos (asociación).

Pero este fundamento subjetivo no basta para establecer que las representaciones de una mente constituyan un conocimiento; la ley empírica de la asociación no garantiza la unidad sistemática requerida en lo que llamamos conocimiento, puesto que concierne sólo

a la posibilidad de combinar percepciones. Si además de este fundamento subjetivo no pudiéramos contar con un fundamento objetivo de la reproducción de fenómenos en la percepción, nada permitiría descartar que el conjunto de representaciones resultante de dicha operación no sea un agregado completamente fortuito. En tal caso, sólo podríamos afirmar que en una conciencia particular se hallan relacionadas (asociadas) ciertas representaciones, pero no podríamos afirmar que hay entre ellas un nexo con carácter de necesidad y universalidad; un nexo válido en todo momento para cualquier conciencia. Ahora bien, es aquí donde surgen algunas de las mayores dificultades del texto. Este contrase entre los alcances de una conciencia particular y lo que debe válido para toda conciencia recorre gran parte de la Deducción en sus dos versiones. Hay pasajes que parecen sugerir que puesto que podemos contar con lo que es válido para toda conciencia, podemos tener seguridad de que contamos con la posibilidad de realiar juicios objetivos sobre sucesos en el mundo. Otras veces, parece que el asunto debe verse al revés; puesto que podemos contar con juicios objetivos, podemos contar con lo que es válido para toda conciencia. El pasaje que sigue en la primera versión, es un ejemplo de esto. Ahí sostiene Kant que el fundamento objetivo del conocimiento es la "unidad de la apercepción", con la cual tienen que concordar todas los fenómenos que, como representaciones, sean consideradas por la mente [Gemüt].

El tipo de juicios que a Kant le interesan son aquellos en los que se atribuye universal y necesariamente una determinada propiedad a un objeto. Lo que justamente está en cuestión es la posibilidad de esa adjudicación o, lo que es lo mismo, la posibilidad del juicio como acto de subsumir lo particular en lo universal. Se trata aquí de

lo que en la Introducción a la Crítica de la Facultad de Juzgar Kant llama "juicio determinante", a saber, aquel en el que lo universal está dado; en este caso, lo universal se considera dado a priori en el concepto puro que, como regla, funciona como condición de la subsunción de lo particular. En otros términos, las categorías determinan las condiciones necesarias y universales bajo las cuales lo particular en la intuición puede ser pensado.

La afirmación kantiana de que la conciencia empírica presupone una conciencia trascendental, una conciencia que es el fundamento último de la unidad sistemática de los conocimientos, puede entenderse como la afirmación de que sin conceptos de objetos, es imposible reidentificar cualquier objeto como el mismo a través del tiempo, lo cual equivale a que es imposible la experiencia como conocimiento empírico de objetos. [porqué la experiencia es un conocimiento empírico de objetos?]

En otros términos, la ley de asociación empírica presupone que podemos reconocer en diversas ocasiones, bajo circunstancias diferentes, un objeto como el mismo. Aquí, de nuevo, sigue en operación la discusión con Hume. Como ya se ha visto, éste explicaba la ley de asociación como un efecto de la costumbre ante la repetida observación de objetos que son seguidos por otros. Aquí es donde surge la siguiente pregunta: ¿cómo podemos asegurar que son "los mismos" objetos los que percibimos en diferentes momentos del tiempo? Kant sostiene que para que alguien pueda asociar una diversidad de percepciones de objetos, tiene que emplear conceptos puros de objetos.

Para decirlo aun con otras palabras: si, como Hume sostiene, el paso de la percepción de un objeto a la idea de su acompañante usual,

presupone la experiencia de la conjunción constante de ambos objetos, lo que hay que considerar es cómo podemos llegar a estar seguros de la posibilidad de tal experiencia. Kant sugiere que no podríamos asegurar que en *repetidas* ocasiones hemos percibido que un objeto sigue al otro en el tiempo, si no podemos asegurar que se trata de los *mismos* objetos -percibidos en momentos distintos. Y esto sólo es posible mediante la aplicación de categorías.

**El principio causal kantiano: argumentos, objeciones y algunas respuestas.**

Por más que, como hemos visto, Kant se refiere al problema de la causalidad en diversas partes de la Crítica, el tratamiento más claro e importante del mismo se ubica en la llamada "segunda analogía de la experiencia". El pasaje merece atención no sólo porque se suele tomar como el intento kantiano de respuesta al escepticismo de Hume, sino también porque ha suscitado en sus argumentos una polémica que involucra tanto la interpretación del llamado idealismo trascendental kantiano, como su aceptación o su rechazo. Y es de notarse, asimismo, que Kant preparó un nuevo argumento para la edición de 1787, si bien no enteramente distinto a los que en la primera edición había presentado. A la letra, lo que la segunda analogía de la experiencia pretende probar es la validez universal del principio causal; según las formulaciones de la primera y segunda ediciones, respectivamente: "Todo lo que sucede (empieza a ser) presupone algo a lo cual sigue *de acuerdo con una regla*" y "Todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto". Kant da varios argumentos en favor de tal proposición; al menos cinco de ellos aparecen en la primera edición y uno en la segunda<sup>50</sup>. Todos ellos se desarrollan sobre líneas más o menos similares. Comenzaré examinando una posible reconstrucción del argumento que abre la primera edición, y me detendré en algunos de sus pasos para introducir elementos aclaratorios o problemáticos que intervienen en

<sup>50</sup> Sigo aquí la división de los argumentos de la segunda analogía según la propuesta de Adickes en su edición de la Crítica, retomada por Kemp Smith en su Commentary (pp. 381, 393). Ver también: Finlay, Kant and the transcendental object. ox, 1980.

I. El argumento<sup>51</sup> comienza con la tesis de que la aprehensión de las diversas partes de un fenómeno es siempre sucesiva, en el sentido de que cualquier representación de una parte sigue, y es seguida, por otra. Pero no podemos saber, a partir de la forma sucesiva de la aprehensión de las partes, si éstas se siguen unas a otras también en el objeto.

[Pero, ¿qué quiere decir aquí que las partes de un objeto sean sucesivas? ¿Tiene sentido acaso hablar de sucesión a propósito de las partes de un objeto? ¿En qué sentido, por ejemplo, podría decirse que el respaldo, las patas, el asiento de una silla son partes sucesivas de una silla? No me parece una formulación realmente inteligible; al hablar de partes de un objeto, implicamos que éstas son coexistentes en un momento dado del tiempo, mientras que la noción de sucesión involucra el hecho de que hay una secuencia de al menos dos momentos distintos del tiempo.]

Kant identifica aquí 'fenómeno' con 'objeto', lo cual parece requerir una aclaración<sup>52</sup>; si se considera al fenómeno como una representación, es un contenido de la conciencia que no se distingue de cualquier otra representación, por lo que la pregunta acerca de si hay o no una sucesión en el fenómeno carecería de sentido. Pero, por

otro lado, el idealismo trascendental obliga a rechazar que contemos

<sup>51</sup> Este argumento ocupa los primeros cuatro párrafos de la primera edición, de A189= B234 a A194= B 239.

<sup>52</sup> Allison considera esta aclaración en el primer argumento como la segunda parte del mismo, en la cual se muestra que "el realismo trascendental no puede explicar la posibilidad del conocimiento (de un orden temporal objetivo)". Por mi parte, solo dejo indicada la importancia de del idealismo trascendental en el argumento de la segunda analogía y pospongo su discusión para el último capítulo de este trabajo. Ver: Allison, H. El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa, Barcelona-México, 1992. p. 397.

con algo más que nuestras representaciones para conocer. Si lo que conocemos fueran cosas en sí mismas, indica Kant, no se podría establecer, contando sólo con la sucesión de representaciones, el orden en el que está combinada la variedad en el objeto de las mismas. El fenómeno aquí tiene que verse como dicho objeto de representaciones sucesivas; y la pretensión de Kant es que se puede establecer cuál es el orden temporal entre fenómenos a partir del orden entre representaciones (siempre sucesivo) o "mostrar qué clase de enlace temporal corresponde a la diversidad de los mismos [fenómenos]". Aunque el texto no lo señala explícitamente, creo que lo que está en juego es algo grande; si los fenómenos son representaciones y nada más que representaciones, no podríamos asegurar nada respecto a las relaciones temporales entre los objetos en el mundo, y no podríamos distinguir entre una sucesión soñada y una sucesión real.

Es en este contexto en el que Kant introduce por primera vez en la segunda analogía la noción de 'regla', como aquello que permitiría distinguir el fenómeno de cualquier otra representación (incluso un sueño<sup>53</sup>).

"...el fenómeno, a diferencia de las representaciones de la aprehensión, sólo puede ser representado como objeto distinto de ellas si se halla sometido a una regla que lo diferencie de toda otra aprehensión y que imponga una forma de combinación de lo diverso. Aquello que contiene en el fenómeno la condición de esta regla necesaria de la aprehensión es el objeto" [A 191= B 236]

La importancia de este pasaje no puede ser, considero, sobreemfatizada. Constituye el anuncio de Kant de probar algo que siempre le ha preocupado a lo largo de la obra; el idealismo trascendental, como la teoría de que el ser humano sólo puede conocer

<sup>53</sup> Ver Beck, L.W. "Did the Sage of Königsberg Have no Dreams?" en Essays on Kant and Hume, pp. 38-40.

objetos dados a la sensibilidad, es la teoría que nos indica que sólo conocemos representaciones; ahora bien, si se quiere evitar el subjetivismo extremo -sugerido por la doctrina genética de la psicología trascendental<sup>54</sup>- es necesario asegurar que las representaciones que constituyen nuestro conocimiento de los estados de cosas en el mundo no sean cualquier tipo de representación; dicho de otro modo, que los fenómenos [Erscheinungen] -lo que aparece de los objetos- no sean ilusiones -meras apariencias [Scheinen]<sup>55</sup>. Queda claro, pues, que el papel de la mencionada regla de aprehensión consiste en proporcionar, al interior de las representaciones, elementos para discernir cuáles de ellas han de ser tomadas como objetos de conocimiento y cuáles no. Resta considerar si ese papel se cumple efectivamente y cómo. Y resta considerar, de modo más general, la relación de las tesis del idealismo trascendental con el argumento kantiano a favor del principio causal: ¿tenemos que aceptar tal idealismo para aceptar la prueba, o la prueba misma puede llevarnos a aceptar el idealismo?

II. El segundo paso del argumento consiste en señalar que la percepción de un suceso [Geschehen] -de un nuevo estado de cosas o de algo que "comienza a existir"- presupone un estado de cosas previo. Toda percepción de un suceso, valga decir, sucede a la percepción de algo que precede. Percibir algo como un nuevo estado de cosas es percibir algo que es diferente a un estado de cosas previo; esta diferencia es lo importante, pues de no contar con un estado de cosas

<sup>54</sup> El término es de Bennett, J. La Analítica. Madrid, 1970., p46 y ss.

<sup>55</sup> Ver, por ejemplo, estética trascendental § B, B 70 (nota: "Lo que no se encuentra en el objeto en sí mismo y se halla siempre, por el contrario, en sus relaciones con el sujeto, siendo inseparable de la representación del primero, es fenómeno. Esta ... justificado asignar predicados de espacio y tiempo a los objetos de los sentidos ... sin que haya en este caso ilusión alguna". También A293= B350.

previo, no habría nada respecto a lo cual el estado posterior sería diferente. Pero si la percepción de un suceso es una sucesión de percepciones, y si todas las percepciones están organizadas por la imaginación de manera sucesiva, ¿cómo distinguir los casos de percepciones sucesivas de secuencias de eventos [Begebenheiten] respecto de los casos de percepciones sucesivas de eventos simultáneos?

III. Kant propone una respuesta, que viene a ocupar el puesto de una conclusión, utilizando el famoso ejemplo del barco. Si hay un suceso (un barco navegando río abajo), es inevitable que la percepción A del estado precedente (la posición del barco río arriba) se presente antes de la percepción B del estado siguiente (la posición del barco río abajo), y es imposible que la percepción B se presente antes que la percepción A. Esto significa que las percepciones de un suceso mantienen un orden determinado, lo cual no sucede en el caso del orden de las percepciones de las partes coexistentes de un objeto dado a la intuición (el ejemplo de las partes de una casa). La determinación del orden de las percepciones de un suceso es una regla mediante la cual estamos obligados a mantener una secuencia de percepciones en vez de otra. Esta regla, pues, "hace necesario el orden de las percepciones".

En suma, la respuesta a la pregunta planteada es la siguiente; en el caso de percepciones sucesivas de una secuencia de eventos, se aplica una regla que indica cuál es el (único) orden en el que necesariamente podemos disponer las percepciones, mientras que en el caso de percepciones que sólo son sucesivas subjetivamente, podemos disponerlas arbitrariamente, en cualquier orden. El orden necesario, dispuesto según una regla, de una sucesión subjetiva (de

percepciones) revela la presencia de una sucesión objetiva (de eventos).

Ahora bien, Kant no se detiene ahí, y pretende que la conclusión es también que "...según esta regla ha de haber en lo que en general precede a un suceso [was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht] la condición que yace en una regla según la cual ese suceso sigue siempre y necesariamente." [A193= B238-9].

Podemos comenzar a trabajar la segunda analogía con estos elementos sobre el tapete. En primer término, se puede objetar el punto básico del ejemplo del barco, a saber, que si veo un barco moverse río abajo, "es imposible que en la aprehensión de este fenómeno percibamos el barco primero río abajo y después más arriba". Hay dos maneras de hacerlo a través de la presentación de contraejemplos, una simple y otra más elaborada<sup>56</sup>. La primera indica que se podría percibir primero el barco en una posición río abajo y después en una río arriba, en el caso de que éste se hubiera desplazado con el motor en reversa o con el viento soplando sobre una vela en dirección contraria a la corriente. Kant, sin embargo, no tendría ningún reparo en aceptar que esto podría ser el caso, pero advertiría que él sólo está hablando de cuando, en una ocasión particular, se percibe de hecho al barco moverse río abajo. Pero aún se podría objetar que la percepción de un evento posterior se presenta primero que la percepción de un evento anterior, por ejemplo cuando, desde lo alto de una cima en un bosque, veo que un hombre derriba un árbol antes de escuchar el último golpe del hacha<sup>57</sup>; o cuando escucho un trueno varios segundos después de haber visto el rayo que a él corresponde;

<sup>56</sup> Strawson, P. Límites, p. 120.

<sup>57</sup> El ejemplo está tomado de Mackie, Op. cit., p. 103.

o incluso cuando, por ejemplo, a través de un telescopio especial, viera la explosión de una supernova después de haber percibido la luz que le sigue [?].

A esta segunda objeción Kant podría simplemente responder que no se refiere a casos en los que hay una diferencia relevante entre la manera de percibir un evento A y la manera de percibir un evento B que le sigue; y podría guardarse las espaldas advirtiendo que, dada una igualdad de condiciones en la percepción de dos eventos sucesivos A y B, la percepción de B sigue necesariamente a la percepción de A<sup>58</sup>.

Aún concediendo que los contraejemplos anteriores pueden ser descartados por Kant, es posible pensar que el argumento no vale, dado que; 1. la aplicación de la regla del orden necesario de las percepciones no asegura que estemos ante una sucesión objetiva relevante para el conocimiento; esto es, puede haber una relación entre eventos sucesivos que sólo de una manera muy extravagante nos interesaría investigar; podría haber un evento que se presente (o un estado de cosas que comience a existir) en el momento en que otro estado deja de presentarse (después de que otro estado de cosas deje de existir), en cuyo caso sus respectivas percepciones tendrían la característica -orden necesario- requerida según el argumento para detectar sucesiones objetivas<sup>59</sup>, sin que a esta sucesión se le pueda

<sup>58</sup> A esta igualdad de condiciones en la percepción de dos eventos sucesivos L. W. Beck ("A Non Sequitur of Numbing Grossness" en Essays on Kant and Hume, p. 148) le llama "isomorfismo perceptual".

<sup>59</sup> Esta sería una sucesión objetiva, al menos en el sentido de que dos eventos se presentan sucesivamente en el tiempo con independencia de las percepciones que de ellos se tengan. Si este caso de sucesiones objetivas no fuera descartado por Kant, su argumento no podría distinguir entre dos discursos, como la de astronomía y la astrología, en tanto que ambos pueden concebirse como descripciones de sucesiones de eventos (incluso de eventos regulares);

considerar como un cambio. En suma, no toda sucesión objetiva es un cambio y el argumento, tal como se plantea, no garantiza que se esté hablando de sucesiones en el terreno fenoménico que genuinamente puedan considerarse cambios.

En esta misma línea, aunque desde otro punto de vista, podría pensarse que 2. algunos objetos fueran coexistentes, pero, por alguna razón, sólo pudieran ser percibidos de manera sucesiva. En ese caso, se cumpliría el requisito estipulado por el argumento -orden necesario de percepciones- pero sería equivocado concluir que entre esos objetos hay una sucesión objetiva<sup>60</sup>.

Me parece que es en atención a estas posibles objeciones que Kant construye el argumento de la segunda edición, en el que, mediante lo establecido en la primera analogía, restringe el concepto de sucesión [Sukzession] objetiva al de cambio [Veränderung] de estados de una sustancia, o un "sujeto permanente" con "determinaciones opuestas". En otros términos, en el contexto de la segunda analogía debe entenderse por sucesión objetiva un cambio de estado en un objeto persistente a través del tiempo. Así, se llega en la segunda edición del pasaje que nos ocupa a la formulación del principio causal universal como que: todos los eventos (cambios de estado de una sustancia) suceden de acuerdo a una ley causal, esto es, la transición del estado A al estado B de una sustancia (un objeto permanente) y el estado B mismo son siempre efectos de alguna causa<sup>61</sup>. El argumento se puede ahora reconstruir de la siguiente

<sup>60</sup> Por ejemplo, podría haber una casa situada de tal manera que, conforme un observador se aproxima a ella, este siempre perciba el techo antes de percibir las ventanas. El ejemplo es sugerido por Beck, L. W. Op. cit., p. 149.

<sup>61</sup> Esta última formulación, en: Baum, Manfred. "Transcendental Proofs in the Critique of Pure Reason" en P. Bieri (ed.) Transcendental Arguments and Science. Dordrecht, 1979. p. 14.

manera<sup>62</sup>:

I'. Cuando percibo un suceso (un cambio del estado A al estado B en un objeto), me percato (soy conciente) de los estados A y B uno después del otro, y enlazo la representación de A con la de B. Como conexión entre los contenidos de conciencia, este enlace de representaciones depende de la imaginación empírica (la síntesis de la reproducción), la cual es arbitraria en lo que se refiere a la posición de las representaciones en el tiempo. Por ello, tomadas simplemente como representaciones que son el contenido del sentido interno y su forma, el tiempo, cómo interprete el orden de A y B, o cuándo represente A y cuándo B, en qué momento del tiempo sea yo conciente de esas representaciones (A después de B o B después de A)<sup>63</sup>, es una cuestión abierta. Es imposible decidir empíricamente, mediante una comparación de las percepciones de A y B con posiciones determinadas en el tiempo, cuál viene antes y cuál después. Hasta ahora, entonces, no se puede conocer la relación objetiva entre fenómenos, ya que mediante la mera percepción es imposible la experiencia de sucesos objetivos.

II'. En este paso hay que mostrar que el conocimiento empírico [todo juicio con pretensiones de valor universal y necesario sobre sucesos dados a la experiencia] de un evento objetivo sólo es posible si presuponemos que la relación entre los dos estados está determinada de tal modo que sea necesario colocar a A antes o después de B. "Para que (la relación objetiva entre fenómenos sucesivos) sea conocida de forma determinada, -indica Kant- tenemos que pensar de tal forma la

<sup>62</sup> Este argumento ocupa los dos primeros párrafos de la edición definitiva; de B232 a B 235.

<sup>63</sup> Esto proviene de la imposibilidad de percibir el tiempo mismo como una forma vacía de sucesión. (A 200= B 245)

relación entre ambos estados, que quede determinado necesariamente cuál es el estado que hemos de poner antes, cuál es que hemos de poner después y que no los podemos poner a la inversa." [B 234]. Esto es, sólo en caso que se determine cuál es la representación que precede y cuál es la que sucede necesariamente -en el sentido de que no podría determinarse de otro modo-, la sucesión de mis representaciones, o lo que es igual, el orden en el que se colocan, no se deja a mi elección sino que está determinada por los objetos. Tal determinación necesaria únicamente puede provenir de un concepto puro de objeto, esto es, de una regla mediante la cual se subsume una diversidad de particulares bajo ciertas características universales que son las condiciones indispensables de la posibilidad de pensar (juzgar) algo como objeto de experiencia. [dichos particulares pueden ser pensados] En este caso, se trata del concepto de causalidad, cuyo contenido es la forma del juicio mediante el cual pensamos el concepto de conexión necesaria entre eventos; el concepto de algo (A) tal que, si este algo se da tiene que darse otra cosa distinta (B).

Así, sólo puedo conocer empíricamente un cambio si la relación de tiempo de los estados A y B de un objeto se toma como determinada por la relación de causa y efecto, por el concepto de causalidad -regla de enlace necesario y universal entre eventos.

III'. Se extraen las consecuencias de la imposibilidad de conocer eventos objetivos mediante la mera percepción y del requerimiento de un concepto de conexión necesaria de los fenómenos para que haya un evento objetivo para mí. Aquí se afirma que "la experiencia misma (conocimiento empírico de fenómenos) sólo es posible si sujetamos la sucesión de los fenómenos, y por tanto, todo cambio, a la ley de

causalidad" [B 234]. Por tanto, todos estos objetos de experiencia sólo son posibles si la ley o concepto de determinación causal es válida para ellos como consecuencia de tal acto de sujeción.

En este momento podemos ya considerar la objeción más fuerte que se ha presentado en contra de este argumento en la segunda analogía, y que consiste en acusar a Kant de pretender concluir algo que no se sigue en absoluto de sus premisas, "un *non sequitur* de torpes groserías", "[una] falacia tan grande, que podemos sorprendernos de cómo Kant pudo ser culpable de ella"<sup>64</sup>.

P. Strawson sintetiza el argumento de Kant de la siguiente forma; aceptando que, 1. A y B son estados objetivos de cosas y A precede a B en el tiempo; 2.  $\alpha$  es percepción de A y  $\beta$  de B; 3. no hay diferencia pertinente entre los modos de dependencia causal  $\alpha$  de A y  $\beta$  de B (donde diferencia pertinente es una diferencia que afecta al tiempo en el que A precede a  $\alpha$  y B precede a  $\beta$ ); se sigue necesariamente que  $\alpha$  precede a  $\beta$ .

El *non sequitur* que Strawson encuentra consiste en que Kant concluye que hay una necesidad objetiva -esto es, que el estado A precede necesariamente al estado B- donde sólo hay una necesidad conceptual -la percepción  $\alpha$  precede a la percepción  $\beta$ . Me parece que el ataque strawsoniano toma fuerza al enfocar la noción de "regla" o de que algo -a saber, un miembro de una pareja de percepciones o de estados de un objeto- "se siga según una regla". El argumento anterior, que es el único que para Strawson puede aceptarse

<sup>64</sup> Strawson, P. F. Op. cit., p. 121. Mackie. Ibid. p. 104. Es justo señalar que el primero en advertir la existencia de un *non sequitur* en la prueba kantiana del principio causal fue A. O. Lovejoy en un trabajo publicado en 1906 ("On Kant's Reply to Hume", reeditado por M. S. Gram (ed.) Kant: Disputed Questions. Chicago, 1947, p. 303.)

inteligiblemente, sugiere una relación que no está clara entre el concepto de necesidad y el concepto de regla. Siendo que sólo hay en él una necesidad conceptual, Kant pretende haber hallado otro tipo de necesidad, a saber, aquella que ha atribuido (junto con la universalidad) a los enlaces de tipo a priori. Donde Kant habla de un orden necesario de percepciones, Strawson prefiere hablar de un orden irreversible, y le parece aceptable que en un caso particular de percepción de un suceso sea imposible revertir el orden de presentación de las percepciones de sus estados. Ahora bien, del hecho de que en un caso particular yo no tenga libertad para invertir el orden en el que se presenta una sucesión de percepciones, no se sigue que tal sucesión subjetiva se dé conforme a una regla, y menos que los estados sucesivos de un objeto, a los que tal sucesión subjetiva se refiere, se den asimismo conforme a una regla.

Si estoy en lo correcto, el *non sequitur* que Strawson adjudica al argumento kantiano es doble: de él no se desprende ninguna regla que se aplique a las percepciones, y tampoco una que se aplique a los eventos.

Habría, sin embargo, una manera de considerar que la causalidad está involucrada en el argumento de Kant, tal y como se ha reconstruido<sup>65</sup>. Aceptando que no hay diferencia entre los modos de percepción de dos estados de un suceso en un caso particular (ver un barco que navega desde la posición  $p_1$ , río arriba, hasta la posición  $p_2$ , río abajo) tengo que aceptar que la impresión de  $p_1$  precede a la de  $p_2$  de modo necesario (en el sentido de irreversible: no podría ser el caso que percibiese primero  $p_2$  y después  $p_1$ ). Ahora bien, hay que aceptar también que esta necesidad en el orden de las percepciones

<sup>65</sup> P. Strawson. *Ibid.*, p121; Macklo. *Ibid.*, p. 105.

proviene de algún tipo de relación causal, a saber, la relación entre la posición del barco y mi percepción de ella, junto con el hecho completamente contingente de que el barco estaba primero en  $p_1$  y después en  $p_2$ .

Es evidente que esta relación causal no es la que a Kant le interesa, el tipo de relación que él quiere sostener que se da entre las posiciones  $p_1$  y  $p_2$  del barco, o entre algunos eventos subyacentes que determinen la secuencia de ese suceso. El orden necesario de mis percepciones no puede contar para asegurar un orden necesario de una secuencia de eventos; pues aunque esa secuencia fuera meramente accidental, la necesidad que para mí hay en el orden de las percepciones sería igual de estricta.

Por otro lado, podría tal vez sostenerse que Kant tiene razón en pensar que hay un sentido en el que la tesis aceptable de que el orden irreversible de las percepciones es indicio de una secuencia de eventos a ellas correspondiente, involucra de hecho la noción de "regla". Hay casos en los que dos percepciones  $\alpha$  y  $\beta$  se presentan repetidamente una después de otra, una secuencia en la que siempre hay una percepción dada antes que otra -la lluvia y la calle mojada, la chispa y la explosión, el fuego y el humo, etc. Aquí tal vez podría pensarse que los dos eventos A y B "se siguen siempre según una regla", y que si no lo hicieran, no sería posible que las percepciones tuvieran el orden (irreversible) que tienen. En otros términos, sólo puedo interpretar cada sucesión de percepciones  $\alpha$ - $\beta$  como la percepción de una secuencia objetiva A-B en el caso de que mis percepciones de A ( $\alpha$ ) hayan sido regularmente seguidas y no precedidas por mis percepciones de B ( $\beta$ ); por tanto, es sólo debido a que hay una regla que asegura que cualquier A es siempre seguida por

una B por lo que puedo ver cada B siguiendo a una A en un orden temporal objetivo.

No obstante, esto es insuficiente para lo que Kant pretende, a saber, probar la universalidad irrestricta del principio causal. Lo único que en todo caso aseguraría este argumento es que *hasta ahora* se ha observado que a toda A sigue a una B, pero no asegura que a toda A sigue necesariamente una B -no asegura que B suceda a A "según una regla (universal)". El problema de cómo distinguir entre sucesiones temporales subjetivas y objetivas no contribuye en nada a garantizar el paso inductivo entre una regularidad que se presenta hasta ahora y una regla estrictamente universal (en este caso formulada como el principio de que "Todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto").

Antes de considerar en qué condiciones se podría leer sin el inconveniente del *non sequitur* la prueba kantiana del principio causal, quisiera examinar un punto que en ocasiones se debate al examinar las premisas de la misma, y que además nos permitirá involucrar una discusión sobre la posible respuesta kantiana a Hume. El asunto se podría abordar con las siguientes preguntas: ¿tiene derecho Kant a la premisa de que hay una sucesión objetiva (que aparece en el paso II y II' de las reconstrucciones presentadas)? ¿No es acaso lo que hay que probar?

Atendiendo a la proposición que declaradamente pretende probar Kant, formulada en la primera edición como que "Todo lo que sucede (empieza a ser) presupone algo a lo cual sigue *de acuerdo con una regla*", parece claro que hay que contestar a ésta última pregunta con la negativa y nos permitiría establecer que esta premisa del

argumento kantiano -conocemos sucesos objetivos- , es un punto básico de partida para preguntar por las condiciones que hacen posible. Un pasaje de "la disciplina de la razón pura" (capítulo primero, sección cuarta) es, me parece, bastante claro al respecto:

"En la analítica trascendental extraíamos, por ejemplo, el principio 'Todo lo que sucede posee una causa' partiendo de la única condición de posibilidad objetiva del concepto de 'lo que sucede', es decir, partiendo de que la determinación de un suceso en el tiempo y, consiguientemente, la determinación del este suceso concreto en cuanto perteneciente a la experiencia, sería imposible si no estuviera sometido a esa regla dinámica." [A78B =B816]

No se trata pues de probar que podemos contar con el conocimiento de sucesiones objetivas, sino que para que este conocimiento sea posible hay que presuponer que dichas sucesiones se dan conforme a una regla.

Por otro lado, de acuerdo a las reconstrucciones que hemos ofrecido, dicha premisa es independiente y no puede considerarse como un paso intermedio en la inferencia que pretende ir desde una pareja de percepciones cuyo orden es irreversible hasta una pareja de eventos que mantienen entre sí una relación necesaria<sup>66</sup>. Por la intención del argumento kantiano -mostrar que no basta con la mera sucesión de percepciones para saber que hay un suceso en el mundo- esta línea está enteramente descartada.

Sin embargo, aunque puede ser cierto que no es esto lo que se propone establecer el argumento, resta considerar si Kant tiene derecho a usar como premisa que hay sucesiones de eventos en el mundo. En realidad esto requiere precisión; Kant parte de que, de

hecho, percibimos sucesiones entre objetos ("Veo un barco navegando

<sup>66</sup>Ha sido H. J. Paton (*Kant's Metaphysics of Experience*. Londres, 1930; II, p. 240) quien ha notado que esta es una premisa independiente. Ver: Beck, L. W. "A Non Sequitur of Numbing Grossness?" en Essays on Kant and Hume. Yale, 1978, p. 150.

río abajo"), de que "experimentamos algo que sucede" [A195= B240]; y procede a mostrar que, contando con la pura forma temporal de las percepciones en la aprehensión, es imposible decidir si hay una sucesión objetiva. En otros términos, en lo que se refiere a la conexión de dos representaciones en una conciencia empírica (requerida para toda percepción de eventos), esto es, en lo que al sentido interno y su forma (el tiempo) se refiere, no hay posibilidad de conocer la relación de los estados que corresponden a las representaciones. Es a continuación donde Kant introduce la premisa en cuestión; podemos, de hecho, distinguir entre secuencias objetivas (cambios) y secuencias no objetivas; i.e. sabemos que hay cambios en el mundo. Y procede de aquí a preguntarse cómo es esto posible a partir de la consideración de la secuencia subjetiva de las percepciones.

Se ha sugerido que Kant tiene derecho a usar la premisa de que sabemos que hay cambios en el mundo<sup>57</sup>, en vista de que la argumentación entera ha de considerarse como una respuesta a las dudas escépticas de Hume en torno a la posibilidad de conocer relaciones necesarias entre objetos. Puesto que Hume acepta que podemos conocer sucesiones en el mundo -aunque niegue que sea posible conocer de ellas algo más que su repetición constante-, Kant tiene derecho a usar esta premisa aceptada por su interlocutor. A continuación seguiré esta línea de discusión, de importancia para nosotros en el contexto de la respuesta de Kant al escepticismo humeano. Algo que parece claro de antemano es que si se acepta el *non-sequitur*, algunas interpretaciones de la respuesta kantiana a Hume salen sobrando. Pero, ¿hasta qué punto depende esta respuesta de la acusación de *non-sequitur*? La pregunta se podría especificar del

<sup>57</sup> Cf. Beck, L. W. *Ibid.*, p. 148.

siguiente modo: ¿la tesis de Hume de que encontramos empíricamente pares de eventos que se repiten de manera regular presupone acaso la tesis de que conocemos sucesiones objetivas de eventos (en el sentido en que podemos distinguir entre sucesiones subjetivas que se refieren a un cambio en los fenómenos y sucesiones subjetivas que no se refieren a ellos -sino a fenómenos coexistentes o a eventos (simultáneos) accidentalmente sucesivos)?

Hume está conciente de la posibilidad de que sucesiones de percepciones no correspondan propiamente a sucesiones de objetos<sup>68</sup>. Sin embargo, describe el contenido de proposiciones de la forma A es causa de B, como la impresión de un objeto A a la que regularmente sigue, y no precede, una impresión del objeto B, sin que le parezca necesario especificar que las impresiones en este caso corresponden a (una secuencia de) eventos y no a objetos (o a partes de objetos) coexistentes -simultáneos.

Para Kant, Hume no parece percatarse del problema que plantea la posibilidad de que regularmente se perciban de modo sucesivo estados de objetos que en realidad coexisten en un mismo tiempo. De modo que, si hemos de aceptar que Hume contaba con que podemos conocer, a través de repetidas observaciones, que hay un suceso, tenemos que aceptar asimismo que está presuponiendo la posibilidad de distinguir entre una impresión de algo que es un evento, y una impresión de algo que es un estado de un objeto (las partes de la casa). En otros términos, para que Hume considere que la regularidad de percepciones

de parejas de eventos es suficiente para asegurar que hay sucesiones  
<sup>68</sup> En contra de lo que sostiene Beck en "Once More unto the Breach: Kant's Answer to Hume, Again". en Essays on Kant and Hume. p. 135. . Ver: Tratado, I, iv, 5, p. 244-2. "... es lícito establecer como una máxima cierta que nunca podemos ... descubrir una conexión o repugnancia entre objetos, que no se extienda a las impresiones; aunque la proposición inversa puede no ser igualmente verdadera, (a saber,) que todas las relaciones que se descubren entre impresiones son comunes a los objetos."

objetivas, necesita aceptar que es posible en cada caso particular decidir si una sucesión subjetiva dada representa o no una sucesión en los fenómenos -en los objetos percibidos.

Creo que Hume tendría razones para rechazar que sus planteamientos tienen algún tipo de presupuestos que eventualmente lo obligaran a aceptar algo más que los que han establecido sus conclusiones escépticas más importantes: que toda necesidad es sólo subjetiva; que de las relaciones particulares de causa y efecto no podemos conocer más que se trata de la percepción de parejas de eventos similares [A y B] que tienden a repetirse y que nos permiten hacer juicios inductivos del tipo: Cualquier evento A es causa de un evento B<sup>60</sup>. Antes de abordar una posible defensa humeana, quisiera examinar con mayor detalle en qué consiste la respuesta que pretendidamente ofrece Kant

Este aspecto de lo que Hume tiene que presuponer para sostener la tesis de que conocemos sucesiones objetivas, es lo suficientemente importante en Kant como para llevarle a tratar de establecer a través de él la segunda analogía; [todo evento tiene necesariamente una causa, o] "Todo lo que sucede presupone algo a lo cual sigue según una regla". Al iniciar el tercer argumento [de la primera edición] de la segunda analogía,<sup>70</sup> y comentando a propósito de la conclusión establecida más arriba [A 195= B240] en el sentido de que la experiencia de un suceso presupone el conocimiento de algo que antecede y que es seguido por otra cosa conforme a una regla, hace Kant la siguiente alusión a Hume;

"Esto parece contradecir todas las observaciones que se han hecho acerca del uso del entendimiento... [a saber], que sólo a través de la percepción y la comparación de eventos

<sup>60</sup> Cf: Tratado; Investigación

<sup>70</sup> De A 196= B241 a A199= B244.

[Begebenheiten] que de manera repetida siguen uniformemente [übereinstimmenden] a fenómenos precedentes, somos capaces de descubrir una regla según la cual ciertos eventos siempre siguen a ciertos fenómenos, y que esta es la manera en que somos llevados a construir para nosotros el concepto de causa." A 195-6= B240-1

Es importante observar que Kant acepta el pronunciamiento de Hume en el sentido de que lo que sea que entendamos por el concepto de causa, los juicios causales sólo tienen sentido si se aplican en la experiencia en casos particulares de sucesiones; en otros términos no podemos conocer sin la experiencia qué eventos objetivos específicos se conectan con otros eventos objetivos específicos. En la experiencia encontramos la repetición de parejas similares de eventos, e inferimos inductivamente que parejas similares se pueden encontrar en el futuro porque probablemente están causalmente relacionados<sup>74</sup>. Esto permitiría el establecimiento de leyes particulares con las cuales explicar relaciones entre hechos<sup>72</sup>.

Sin embargo, para Kant, Hume nunca llegó a entender el concepto de causa porque pretendió, sin éxito, derivarlo de la experiencia, cuando justamente es al contrario; la experiencia de un cambio sólo es posible si se aplica el concepto de causa. Para decirlo en otras palabras; sólo a través de la categoría [esquematisada] de casualidad es posible pensar una sucesión de fenómenos, esta es la única manera de fundamentar a priori la universalidad y la necesidad de los juicios causales sobre objetos de la experiencia. De justificarse en

la experiencia de repetidas sucesiones, indica Kant, "tanto la  
<sup>74</sup>Ver: Beck, L. v. "Kant on the Uniformity of Nature" en Synthese vol. 47 (1981-3) parte II. p. 452.

<sup>72</sup>Aquí, explicar en el sentido de subsumir, como en el juicio determinante, un particular bajo un universal; Cf: Crítica de la facultad de juzgar, Ak. 412, §78. "... Explicar (algor) significa derivarlo (ableiten) de un principio, el cual se debe conocer, y se debe poder expresar (angeben) adecuadamente (deutlich)".

universalidad como la necesidad de ese concepto [de causalidad] serían entonces meramente ficticias, ya que estarían fundamentadas sobre una simple inducción, y no a priori".

Es justamente en este punto donde Kant ubica el presupuesto que Hume tiene que aceptar; para que sea posible distinguir eventos sucesivos respecto de estados simultáneos [el caso del barco navegando río abajo y el caso de las partes de una casa], y por ende para que se pueda decir que conocemos empíricamente una sucesión particular de eventos (según lo especificado en el párrafo anterior), hay que contar con la condición de que "Todo lo que sucede, esto es, comienza a existir, presupone algo de lo cual se sigue conforme a una regla". El argumento que Kant ofrecería en favor de esta postura, procede alrededor de las siguientes líneas:

Si tengo una secuencia de impresiones, en un orden temporal subjetivo, pero no tengo a la mano ninguna razón para interpretar ese orden subjetivo como una copia o indicación de un orden objetivo, ¿en qué condiciones puedo enlazar estas impresiones de tal modo que pueda interpretar una secuencia como un orden objetivo de eventos, el mismo o diferente que el orden subjetivo de impresiones? Esto sólo será posible en el caso de que se pueda afirmar que hay algo intrínsecamente correcto en un orden posible, como para escogerlo entre otros órdenes posibles<sup>73</sup>. En otros términos, si se me presentaran varias secuencias de impresiones, cada una en un orden subjetivo, sólo podría ordenar como secuencias que representan un

<sup>73</sup> Para este "argumento del orden" véase Mackie, *Ibid.*, p. 105. De él es el siguiente ejemplo: Es como si se me dieran las piezas de un rompecabezas lineal en un orden tal que podría o no podría ser el orden en el que las puedo juntar. Sólo podría juntar esas piezas con la confianza de que van en un cierto orden y no en otro, si sus figuras o los fragmentos de imágenes que contienen, indicaran cuál pieza van con cuál otra.

percepciones que corresponden a eventos sucesivos y a sucesiones de percepciones de objetos permanentes. Fácilmente decidimos cuál es cuál, sin requerir fundamentos a priori, por el hecho de que las secuencias de impresiones que pertenecen a partes coexistentes del mismo objeto son reversibles, en el sentido de que las impresiones de lo que se reconoce como las mismas partes suelen venir en diferentes órdenes, mientras que al menos algunas secuencias de impresiones que pertenecen a procesos exhiben un buen grado de repetición de fases similares en el mismo orden, y son irreversibles, en este sentido. Por lo demás todo esto no hace más que confirmar mi tesis de que "toda necesidad es sólo subjetiva".

Por otro lado, es pertinente preguntarnos ¿hay o no un non sequitur en este argumento? Según lo dicho más arriba, la acusación del non sequitur consiste en que del argumento kantiano no se desprende ninguna regla que se aplique a las percepciones, ni tampoco una que se cumpla para los eventos. El presente argumento se salvaría de este ataque si se puede probar que hay algún sentido aceptable en el que pueda decirse que la sucesión de percepciones obedece a una regla. Sin embargo, la única manera no problemática de aceptar esto es entender el concepto de regla como lo que usual o generalmente sucede, pero no como lo que tiene que suceder así y no puede hacerlo de otra manera. En otros términos se trataría de una regla que no garantiza, como Kant lo quiere, universalidad y necesidad estrictas.

Hasta ahora, los argumentos de Kant no han quedado incólumes; es más, hay buenas razones para pensar que no han podido ir más allá de

los planteamientos de Hume y que, si se quiere leer al menos el último argumento reconstruido sin una falacia, es necesario debilitar la noción de regla al extremo de volverse inútil para que Kant concluya la necesidad y la universalidad del principio causal. Considero que una discusión sobre la plausibilidad de los argumentos kantianos tiene que involucrar dos puntos, que se han sugerido en la presente discusión sobre los problemas de la segunda analogía, pero que restan ser considerados con mayor detenimiento. Se trata de lo siguiente: 1. una cierta interpretación del idealismo trascendental, en concreto, una interpretación de la tesis de que hay ciertas condiciones conceptuales que le permiten a la mente [Gemüt] humana construir un mundo de objetos a partir de una diversidad de representaciones, para lo no recibe ninguna ayuda del orden subjetivo del tiempo. 2. ¿Cuál es el estatuto de lo que en el último argumento se denomina "correctud intrínseca" acerca de secuencias particulares? ¿Nos llevaría acaso este argumento a aceptar la noción de relación objetiva necesaria entre dos eventos particulares, algo que se aleja de lo que Kant podría aceptar? La discusión de esto dos temas requiere una revisión de algunos elementos vertidos a lo largo de los diferentes capítulos de este trabajo, razón por la cual la incorporaré a las conclusiones tentativas del mismo.

#### Capítulo cuarto: Conclusiones.

Se ha presentado ya material suficiente para trazar algunas conclusiones tentativas acerca de las contribuciones de Hume y Kant en torno al concepto de causalidad. En particular, estamos en condiciones de ofrecer una respuesta a las preguntas planteadas inicialmente; qué es lo que Kant acepta y qué es lo que rechaza de los planteamientos de Hume; si lo que rechaza recibe una respuesta; si esta respuesta es satisfactoria. Para ello, haremos un recuento sinóptico de las principales líneas de discusión que aparecen a lo largo de los capítulos del trabajo y que desembocan en un problema de interpretación (y de aceptación) de la prueba kantiana del principio causal universal en el capítulo recién abandonado.

1. Tanto Hume como Kant aceptan la validez de la distinción tradicional entre verdades necesarias y verdades contingentes (empíricas). Aunque las respectivas formulaciones varían en estilo y énfasis, la idea básica de tal distinción es que cuando el valor de verdad de una proposición es el único teóricamente posible, tal proposición es necesaria; mientras que cuando el valor de verdad que una proposición tiene de hecho no cancela la posibilidad de que tenga el valor de verdad opuesto, la proposición es contingente (empírica).

Es así como pueden entenderse tanto la división humeana de "todos los objetos de la razón humana" en relaciones de ideas y cuestiones de hecho, como la distinción kantiana entre juicios analíticos y juicios sintéticos. En ambas formulaciones, las proposiciones necesarias pagan el precio de no aportar información

sobre (no describir) lo que acontece en el mundo, para ser verdaderas en todo mundo posible -en el sentido de que no hay circunstancias en el mundo que las hagan cambiar su valor de verdad; las proposiciones contingentes, por su parte, aportan información empírica a costa de restringir su verdad a condiciones particulares variables.

2. Ante la pregunta por el contenido de la noción de causalidad, Hume y Kant tienen, en primera instancia, una misma respuesta: El concepto de causalidad "encierra" la relación entre dos eventos tal que si se da el primero, debe darse necesariamente el segundo; a esto también le llaman ambos "conexión necesaria" entre eventos. Parecería que lo que esta explicación indica es que cuando decimos que algo causa a otra cosa, lo que decimos es que entre dos eventos hay una relación tal que ..., lo cual permite decir que se trata de establecer una relación fáctica -una relación entre eventos-; esto es, las proposiciones causales se usan, en general, para proporcionar información acerca de relaciones fácticas particulares. En este sentido, también podemos decir acaso que la verdad de las proposiciones causales depende de condiciones empíricas particulares.

3. En un conocido pasaje del Tratado [sección 1.3.], Hume se pregunta, a propósito del concepto de "conexión necesaria", 1. Porque decimos que un evento debe tener [tiene necesariamente] una causa; 2. porqué decimos que cada causa particular tiene necesariamente un efecto particular. La primera pregunta podría traducirse como sigue: porqué en todos los casos en los que podamos decir que hay un evento o "comienzo de una nueva existencia" tenemos que decir que hay una causa; en otros términos, porqué decimos que ahí donde hay un evento hay una causa, cualquiera que ésta sea. La pregunta 2. puede

interpretarse de dos maneras, que Hume no distingue plenamente<sup>69</sup>:

2.1. si una A causa una B, entonces entre este caso de A y este caso de B una relación necesaria, esto es, tal que este caso de A no podría haber sido seguido por un caso de no-B. [relaciones necesarias particulares]

2.2. causas similares tienen necesariamente efectos similares. Esto es, si una A causa una B en un caso particular, entonces no podemos encontrar ninguna A que no sea seguida por un caso de no-B. [generalización a partir de un caso particular]

Hume comienza preguntándose por el estatuto del principio causal universal y después de un examen en el que se concluye que su verdad no puede probarse "intuitiva ni demostrativamente" [sección 1.3.], decide abandonar el principio causal universal para concentrarse en la segunda pregunta. La idea básica de Hume es que la proposición (a) 'todo evento tiene una causa' atribuye universal y necesariamente una propiedad al concepto del sujeto, pero a diferencia de la proposición (b) 'todo efecto tiene una causa' o (c) 'todo hombre que es un marido es un hombre que tiene una mujer', si es verdadera, no lo es en virtud del solo significado de sus términos. Tanto (b) como (c) podrían ser descritas en términos de Hume como relaciones entre ideas, esto es, proposiciones necesarias cuyo valor de verdad es el único teóricamente posible y puesto que nada dicen acerca de algún mundo posible no hay ni puede haber un contraejemplo que las haga falsas. En contraste, la cuestión con el principio causal universal es que pretende ser necesariamente válido en todo mundo posible; en otros términos, al tiempo que pretende dar información acerca del

69  
-----  
Sigo aquí a L. W. Beck "Kant on the Uniformity of Nature" Synthese 47 (1981-3) II. pp. 449-464.

funcionamiento del mundo, esta proposición también pretende que no hay condición alguna en el mundo que la haga falsa. Tal es la peculiaridad de la proposición en la que se expresa el principio causal universal; parece disfrutar del privilegio especial de poder aportar información sobre el universo sin sacrificar su verdad a condiciones empíricas particulares.

4. Kant está de acuerdo también con este diagnóstico preliminar de Hume [sección 2.1]. Lo expresa como que no se puede comprender la posibilidad de la causalidad por medio de la sola razón -el principio causal universal no es analítico, pero tiene pretensiones de universalidad estricta y necesidad. Sin embargo, en honor a la precisión histórica, Hume pasó sin mayor justificación de la discusión del principio causal universal a la discusión de los principios de la necesidad atribuida a las relaciones causales particulares y de la posibilidad de generalización a partir de una secuencia causal particular. La carta a John Stuart citada en el capítulo primero [sección 1.3.] revela que Hume no pretendió demostrar que el principio causal universal es falso, sino más bien que nuestra convicción de su verdad no proviene de la demostración... Kant, quien aparentemente sólo leyó de primera mano una traducción alemana de la Investigación -donde la discusión se centra en la necesidad [2.1.] y en la posibilidad de generalizar una relación causal particular [2.2.]- y leyó pasajes del Tratado filtrados a través de un texto de Beattie, pensó que Hume había examinado a fondo el principio causal universal, cosa que no es estrictamente cierta.

Ahora bien, hablando de la posibilidad de conocer relaciones causales particulares, lo importante en todo caso es que Kant está de acuerdo con Hume en que éstas sólo pueden conocerse empíricamente y

de que no es posible conferirles el estatuto de necesidad l6gica. Pero si aceptamos esto, ¿qu6 pasa entonces con las caracteristicas de necesidad y universalidad atribuidas al principio causal universal? Es este el problema -el problema de la sntesis a priori- que se propone resolver Kant en la Crítica de la raz6n pura.

5. Tradicionalmente las lecturas de las tesis de Hume en torno a la causalidad han sefialado una inconsistencia entre ellas. Hume parece sostener que no hay estrictamente hablando relaciones causales entre eventos particulares en el mundo; esto es, no existe un elemento activo en uno o varios eventos en virtud del cual repetidamente se produzcan o surgan otros eventos distintos. Si esto es asf, el principio causal universal es simplemente falso, no es verdad que todo evento tenga una causa. Hume tambi6n sostiene que, por un lado, no contamos con ninguna idea de tal elemento activo, un "poder" una "eficacia" de la que dependiera la uniformidad con la que se presentan ciertas sucesiones y, por otro, que tal idea es s6lo imaginaria, un "bastardo de la imaginaci6n". Esto plantea el problema de que si Hume quiere ser del todo consecuente con su teorfa de las ideas, o lo que hemos llamado la condici6n del entendimiento [secci6n 1.2.1 -no podemos entender una idea a menos que sepamos cu6l es la impresi6n de la que proviene- debe aceptar que o bien, no hay elemento activo en el mundo (emitiendo con ello una tesis metafisica acerca de lo que existe o no existe en mundo) y por tanto no tenemos idea alguna de 6l y tal idea es imposible (como la idea de un c6rculo cuadrado); o bien, la idea es s6lo imaginaria, no corresponde a nada que pueda ser objeto de una impresi6n, pero es, sin embargo, posible, aunque reformable.

Si la lectura que he ofrecido en el primer capitulo es correcta

-y sigo en ella a grandes rasgos, como en su momento advertí, al texto de G. Strawson sobre la causalidad en Hume- lo que habría que enfatizar es la propuesta del filósofo escocés sobre los límites del conocimiento humano. Dicha propuesta (escéptica) llama a no pensar que podemos conocer algo más acerca de las sucesiones causales que no sea una pura repetición regular de pares de eventos. Pero no llama a pensar que la causalidad es pura repetición regular. En este sentido, Hume sostiene un escepticismo consecuente; no se compromete con ninguna tesis metafísica acerca de la existencia o no existencia de un poder, una fuerza, etc. en virtud de la cual se produzca un evento a partir de otro; sólo indica que no tenemos acceso a la naturaleza básica (o, si se quiere, a la esencia) de esa relación. La idea de causalidad, o de conexión necesaria, es posible como determinación natural de la mente humana, no como correlato de una impresión sensible de un objeto.

6. Kant ciertamente pensó que había dado respuesta al escepticismo de Hume. Y se puede ver este intento de respuesta a dos niveles; un nivel general -"...el desarrollo del problema de Hume en toda su extensión"- y un nivel específico -probar que el principio causal universal es verdadero en tanto está ineludiblemente presupuesto en cualquier experiencia de un cambio objetivo. Hemos visto la confianza que expresa Kant, en las partes introductorias y finales tanto de la *Crítica* como de los *Prolegómenos*, en torno a la importancia y logros de tal respuesta [sección 2.1.1. La objeción central de Kant a Hume, es que sus tesis cancelan la posibilidad de un conocimiento necesario y universal de objetos, en la medida en que indican que sólo podemos aspirar a saber que hay sucesiones constantes y regulares de parejas de objetos percibidos, pero nuestra creencia de que dado un objeto A,

un objeto B le sigue necesariamente -en el sentido de que no puede ser el caso que sea seguido por un objeto que no sea B- no tiene justificación racional (deductiva) alguna [sección 1.4].

Pero hemos visto también que la prueba kantiana del principio causal universal no está exenta de problemas y objeciones graves, y que el propio Hume tendría reparos en aceptarla [sección 3.4.1].

Hablando del nivel general al que nos hemos referido, Kant cuenta con una teoría acerca de la posibilidad de la síntesis a priori; es tal vez la confianza en esa teoría la que lo lleva al convencimiento de haber dado por fin respuesta al escepticismo (tanto como al dogmatismo). Esta teoría -la llamo así a falta de un mejor nombre- se ilustra notoriamente en la metáfora de la revolución copernicana en filosofía y no es otra que el idealismo trascendental. Independientemente de la consideración que nos merezca esta teoría, lo que parece claro (como se ha esbozado en la sección 3.4) es que de su aceptación depende la aceptación de la prueba kantiana del principio causal. Ante este reconocimiento, pueden distinguirse dos estrategias: comenzar por el idealismo trascendental, darle una interpretación que lo haga lo más defendible posible y entrar así en la discusión de detalle de, en este caso, la segunda analogía; o bien, comenzar por el examen y la discusión de la segunda analogía, ver los límites, objeciones y posibles respuestas a la prueba, y después examinar el idealismo trascendental, buscando tal vez su mejor lectura posible. Si nuestro objetivo hubiera sido la interpretación del idealismo trascendental kantiano, es seguro que hubiésemos emprendido el trabajo a partir de la primera estrategia; pero nuestro objetivo era sólo ver cómo dos filósofos de la tradición moderna discuten alrededor del concepto de causalidad y qué se puede aceptar ahora como relevante en esa discusión.

7. Al exponer las condiciones en las que es posible emitir juicios objetivos (que han sido llamadas recientemente "condiciones epistémicas"<sup>70</sup>), Kant tiene que deslindarlas respecto de otros tipos de condiciones, la condición lógica y la condición psicológica. Brevemente, la condición lógica -en este caso, pertenecer a alguna de las formas posibles de relación entre un sujeto y un predicado- está siempre presupuesta en cualquier juicio, pero la forma lógica del juicio es hueca y no asegura referencia a objeto alguno. (De ahí el requerimiento de una lógica trascendental.) Por su parte, la condición psicológica -aquellas determinaciones que permiten que una conciencia particular emita juicios sobre objetos- sólo alcanzaría a responder a la pregunta por el hecho del conocimiento (cómo es que se origina el conocimiento en una mente individual) pero no respondería a la pregunta por la validez del conocimiento, o con qué derecho decimos que hay algo así como el conocimiento [sección 2.2.1.1.

La pregunta general por la sinteticidad a priori (la pregunta por la posibilidad de que proposiciones necesarias se refieran al mundo) es planteada por Kant en la Deducción Trascendental como la pregunta por la posibilidad de que un concepto se refiera a priori a un objeto. Su respuesta es que esto es posible sólo si mediante ese concepto es la única posibilidad de pensar algo como objeto. Kant pretende que el lector de la Deducción haya quedado convencido, entre otras cosas, de que hay ciertos conceptos básicos sin los cuales no

70 -----  
Es H. Allison quien ha propuesto el término 'condición epistémica', el cual, sugiere este autor, también podría recogerse como 'condición objetivante' en tanto se trata de 'aquella condición necesaria para la representación de un objeto o un estado objetivo de cosas'. Op. cit. p. 40.

es posible realizar juicios verdaderos, con las características de universalidad y necesidad, acerca de objetos de la experiencia. Dichos conceptos, y los juicios que a través con ellos se realizan, han de ser válidos independientemente de cualquier circunstancia mundana, y sin embargo sólo lo son a condición de que se refieran a un objeto de una posible experiencia -que se refieran a un posible estado de cosas.

Ahora bien, la Deducción indica que las categorías son reglas de subsunción de una diversidad de particulares -dados a la intuición y, por tanto, guardando entre sí relaciones espacio-temporales- en ciertas características universales sólo bajo las cuales es posible pensar algo como objeto de la experiencia. En otros términos; es sólo a condición de que prediquemos de algo propiedades que no podrían desaparecer sin que desapareciera la posibilidad de pensar ese algo como objeto de experiencia, que podemos afirmar la posibilidad de que un concepto se refiera a priori a un objeto. Las consecuencias de esto; si las categorías son algo, son formas de juicios en los que se atribuyen propiedades esenciales a un objeto, propiedades sin las cuales sería imposible representar el objeto. En ese caso, la "necesidad de la síntesis" contenida, según Kant, en las categorías, es una necesidad lógica, y de ahí se extrae la posibilidad de las verdades necesarias de la matemática -que, desde luego, para Kant son sintéticas.

Me parece importante anotar que ninguna categoría puede subsumir lo particular en cuanto tal, sino sólo como objeto de una posible experiencia; esto es, contienen la condición universal bajo la cual hemos de pensar las características de cualquier objeto de experiencia debe tener, pero no dice nada acerca de lo que, de hecho, se presenta de particular en el objeto intuido. Así, podemos decir

que todo objeto de una experiencia posible ha de tener como condición de su conocimiento estar situado en relaciones de espacio y tiempo, en relaciones de subsistencia consigo mismo (permanencia), de causalidad y coexistencia con otros, pero esto no determina cuáles son las relaciones espacio-temporales específicas del objeto, ni cuáles sus relaciones causales específicas con otros.

8. Kant piensa que una proposición como A. "Todo evento tiene una causa", afirma algo válido en todos los mundos posibles, en el sentido de que nunca habrá un contraejemplo que la haga falsa. Podría decirse que Kant tiene la creencia de que la propiedad de tener una causa está implicada formalmente en aquello en lo que consiste ser un evento; y piensa que hay una distinción entre propiedades inseparables de un objeto de la experiencia y propiedades que le pueden pertenecer pero de las cuales podría prescindir. En otros términos: hay ciertas propiedades que pertenecen a la naturaleza del objeto, que le son esenciales, pues sin ellas sería inconsistente el concepto de tal objeto. Así como sería imposible pensar algo que sea un triángulo y que no tenga la propiedad de que la suma de sus ángulos equivalga a 180 grados, sería imposible para Kant pensar algo (a saber, un objeto de experiencia) que sea un evento y que no tenga la propiedad de tener alguna causa.

Si esto es correcto, las categorías constituyen reglas que están presupuestas en el conocimiento empírico de objetos, en el sentido de que su aplicación hace posible pensar esas características que todo objeto de experiencia ha de tener si ha de ser representado<sup>71</sup>, esto es, si ha de ser posible emitir sobre él juicios necesariamente (y,

<sup>71</sup>Ver: nota a B 70.

por consiguiente, universalmente) verdaderos.

Ahora bien, la proposición anterior ha de distinguirse de proposiciones como B. "Todo efecto tiene una causa" y C. "Todo cambio es drástico"<sup>72</sup>. ¿Cuál sería la diferencia?. Recordemos que la primera es el ejemplo que introduce Hume en el *Tratado*, equiparándola con la proposición "Todo marido tiene una mujer" [sección 1.2.]. Hume dice que "en la idea misma de efecto esta implicada la idea de causa, siendo efecto un término relativo, del que causa es correlativo" [T, I, iv, 3, p. 301; aunque la formulación de Hume aquí es ambigua<sup>73</sup>, podríamos decir que puesto que no podemos separar ambas ideas, (no podemos pensar un efecto sin pensar una causa), esta proposición es verdadera necesariamente -como relación de ideas, su negación es contradictoria, no hay ningún mundo posible en el que podría ser falsa. Si esto es correcto, lo que resalta es que para Hume la proposición anterior (todo efecto tiene una causa) y una proposición del tipo D. " $7 + 5 = 12$ " o "el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los catetos" tienen el mismo estatuto: son verdades que se "descubren mediante la mera operación del pensamiento, sin depender de lo que existe en alguna parte del universo" [E, iv, i, p. 20.].

Para Kant, los juicios como "todo efecto tiene una causa" o, como él ejemplifica, "todos los cuerpos son extensos", sólo aclaran [erklären] lo que contiene el concepto "que ligo a la palabra" 'efecto' o a la palabra 'cuerpo' [A 7]. Kant sugiere que, en virtud de que es lógicamente imposible negar el predicado de tales estos juicios, ellos son verdades que contienen una necesidad que "jamás

72 Ver Lazerovitz. M. - Ambrose, A. Necesidad y Filosofía. México, UNAM, 1985. pp. 35-7.

73 En particular, porque tiende a usar 'efecto' cuando lo que se discute es más bien el concepto de evento -en el principio causal.

enseñaría la experiencia", y que se ha señalado como nota distintiva de conocimientos a priori. Contrastando con estos juicios, en las proposiciones del tipo B. "todo cambio es drástico", o "todo cuerpo es pesado", el predicado "le pertenece" al sujeto sólo contingentemente como parte de un todo que es la experiencia. Aquí el enlace entre dos conceptos depende enteramente de la experiencia, y en este caso la universalidad, si es que puede hablarse de ella propiamente, es sólo aproximada.

Es bastante claro que Hume no distingue, como Kant, entre verdaderas necesarias analíticas y sintéticas; él pensaría que proposiciones del tipo B y D tienen el mismo estatuto: ambas expresan lo que sería verdad de lo que llamamos efecto y de lo que llamamos triángulo con independencia de que hubiera o no efectos o triángulos en la naturaleza -independientemente de si se observan tales objetos. Kant, como hemos visto, piensa que hay una importante diferencia entre proposiciones del tipo B. y del tipo D. La "necesidad" involucrada en ambos tiene un estatuto diferente, en su terminología: en el primer caso, se trataría de una proposición analítica; en el segundo, de una sintética a priori.

La pretensión de Kant con esta distinción es obvia. En tanto que la validez de los juicios de la geometría y la matemática no depende de la experiencia y además dan información acerca del objeto del cual se predicán ciertos atributos (o en tanto que en ellos el concepto del predicado no "está incluido" en el concepto del sujeto del juicio) son ellos juicios sintéticos, esto es, no simplemente aclaran el contenido del concepto del sujeto del juicio, sino que lo amplían y extienden nuestro conocimiento del objeto representado en tal concepto. Este sería también el caso, como se ha visto, de la proposición "Todo evento tiene una causa". Quisiera sugerir que la

diferencia básica entre proposiciones analíticas y sintéticas a priori en Kant y, por tanto, la diferencia en la clasificación kantiana de los juicios respecto de la humeana, es que las proposiciones analíticas son necesariamente verdaderas, infalsificables en cualquier mundo posible, puesto que nada dicen acerca de ningún mundo posible (podría incluso conjeturarse que en estas proposiciones no se atribuye nada a los objetos, no hay predicación alguna); mientras que las proposiciones sintéticas a priori son necesariamente verdaderas en tanto que afirman algo que es válido respecto de cualquier mundo posible; dan una información invariable acerca del objeto al que se refieren, nos hablan de las propiedades sin las cuales no podría pensarse tal objeto.

9. Hacia el final del capítulo sobre la segunda analogía [sección 3.3.] hemos sugerido que una posible aceptación de la prueba kantiana del principio causal -esto es, una lectura exenta de la acusación de falacia- requiere la discusión de dos puntos en mutua relación: 1. una interpretación del idealismo trascendental, en concreto, la tesis de que hay ciertas condiciones conceptuales que le permiten a la mente [Gemüt] humana construir un mundo de objetos a partir de una diversidad de representaciones, para lo cual no recibe ninguna ayuda del orden subjetivo del tiempo. 2. ¿Cuál es el estatuto de lo que en la última reconstrucción del argumento de la segunda analogía se denomina "correctud intrínseca" en una sucesión de percepciones particulares -requerida para seleccionar un posible orden entre otros, como el orden que representa un cambio objetivo?

Básicamente el argumento indica que alguien sólo podría ordenar como secuencias que representan un orden objetivo aquellas secuencias de percepciones entre cuyos miembros pudiera detectar que hay algo

intrínsecamente correcto. Por ello, si se quiere aceptar que se cuenta con el conocimiento empírico de sucesiones, se debe contar con elementos que me permitan saber si un orden perceptual posible es por lo menos el mejor candidato para representar secuencias objetivas. Como el principio causal indica que "tenemos que pensar de tal forma la relación entre [dos] estados, que quede determinado necesariamente cuál es el estado que hemos de poner antes, cuál el que hemos de poner después y que no los hemos de poner a la inversa" [B 234], dicho principio aporta a priori las bases para saber que un orden perceptual dado es el mejor candidato para representar una secuencia objetiva...

Ahora bien, el argumento supone que la mente humana construye un mundo de objetos sin ayuda del orden temporal subjetivo de las percepciones. Esto requiere aceptar la cuestionada teoría de la síntesis trascendental; pero incluso si se acepta esa teoría, es difícil aceptar la idea de la posibilidad de reconocer a priori que hay un orden intrínsecamente correcto seleccionable entre otros órdenes particulares de percepciones, pues supondría que conocemos a priori las relaciones causales particulares, que la mente humana construye, fuera de cualquier experiencia particular, un diseño detallado del mundo fenoménico -algo que no se podría aceptar y que Kant mismo rechaza en diversos lugares.

Esta discusión, me parece, pasa por el reconocimiento de que la prueba del principio causal que Kant ofrece en la segunda analogía de la experiencia es un caso típico de un problema filosófico en el que, ante un mismo texto, se tienen posiciones completamente encontradas: unos consideran que el argumento es correcto y que prueba lo que se requiere probar, mientras que otros leen en él una falacia. Es

llamativo que ambas posiciones se adopten a partir de la aceptación o el rechazo previos del idealismo trascendental. Quienes consideran que el idealismo trascendental goza de buena salud como teoría filosófica, no tienen reparo en aceptar la validez de la prueba del principio causal, a pesar de que reconocen dificultades en el texto; quienes consideran que el idealismo trascendental es inútil o incluso pernicioso como teoría filosófica, rechazan de lleno la prueba. Creo, sin embargo, que hay otra posibilidad de considerar las relaciones entre el IT y la prueba del principio casual.

Kant indica que el IT es la base para aceptar la prueba del principio causal, cuando afirma que si los objetos de conocimiento humano, esto es, los objetos ubicados en relaciones de espacio y de tiempo, son tomados como cosas en sí mismas y no como fenómenos, no se puede entender cómo es posible tener conocimiento del orden temporal (en este caso, orden sucesivo) de tales objetos [A 190= B 235]. Pero hasta esta indicación, es una cuestión abierta si se puede o no conocer el cambio objetivo. No obstante, también indica Kant -y este es, como se ha visto, un punto muy importante de la prueba- que sólo podemos conocer el cambio objetivo si presuponemos el principio causal. Es justo aquí donde creo que la premisa de que podemos contar de hecho con el conocimiento del cambio objetivo toma su mayor importancia; puesto que, sobre la base del principio causal, como lo pretende la prueba, podemos conocer el cambio objetivo, entonces lo que conocemos son sólo fenómenos y no cosas en sí -el IT es válido. Si esta perspectiva es correcta, la prueba del principio causal no es sólo la aplicación de la tesis general del IT al caso del conocimiento de relaciones temporales de sucesión entre eventos, sino una prueba de fuego del IT.

En la continuación del pasaje al que recién se aludió, Kant

sostiene que el fenómeno, como representación, sólo puede ser distinguido de cualquier otra representación, a condición de que se halle sometido a una regla "que imponga una forma de combinación de lo diverso" [A191= B236]. En este pasaje, como en otros en diferentes contextos, Kant expresa su interés en mostrar que, si bien el fenómeno tiene que tomarse como representación, no puede tomarse como cualquier representación. Este punto es básico. Si estamos autorizados a tomar cualquier representación (o estado de conciencia) como objeto de conocimiento, entonces no podríamos distinguir lo que consideramos conocimiento de objetos respecto de nuestras más fantásticas ensoñaciones (como en el caso del argumento cartesiano del sueño en la primera Meditación); no podríamos asegurar, como a Kant le interesa tanto, que los fenómenos [Erscheinungen] no son meras ilusiones [Scheinen].

Hemos visto que, en una posible lectura de la Deducción trascendental, las categorías del entendimiento constituyen reglas a priori sin las cuales sería imposible el conocimiento empírico de objetos; si los objetos se refieren a las categorías, es posible formar verdades necesarias sobre dichos objetos. Pero la Deducción no especifica cuáles reglas han de aplicarse, ni en qué casos. La causalidad es una de tales categorías y se supone que contiene una "regla de conexión necesaria". Hemos visto también que la proposición Todo cambio tiene una causa es una caso de proposición necesaria que se refiere a objetos, y que, si lo que hemos dicho es correcto, en ella se atribuye una propiedad inseparable de lo que es un cambio, propiedad sin la cual no sería posible concebir un cambio. Esta es también la regla que permitiría distinguir la representación que es el fenómeno -en este caso, un cambio de estado de una sustancia- de cualquier otra representación. Si se puede, entonces, asegurar que

esa regla se aplica, puede contarse con la garantía de que hay un conocimiento necesariamente verdadero sobre sucesos en el mundo (relaciones temporales sucesivas entre eventos).

Para decirlo en otros términos; en la segunda analogía de la experiencia no sólo se plantea el problema de probar la validez del principio causal, sino también el problema de asegurar que lo que es un objeto de experiencia (una sucesión entre eventos) para una conciencia particular, también lo es para cualquier otra conciencia. O bien que determinadas relaciones temporales entre las percepciones de una conciencia corresponden a determinadas relaciones temporales entre eventos en un mundo en el que son posibles otras formas de relación temporal entre eventos. He sugerido la posibilidad de afirmar que Kant no logra ofrecer estas garantías y creo que hoy cualquier lectura de la Crítica tiene que discutir los problemas de esta parte del texto para ofrecerlas.

## BIBLIOGRAFIA

- Hume, David. *Treatise of Human Nature* (Selby-Biggee, ed.) Oxford, Clarendon Press, 1960.
- *Tratado de la naturaleza humana* (tr. C. Félix Duque). Madrid, Alianza Editorial, 1975
- *Enquiry concerning Human Understanding* (Selby-Biggee, ed.). Oxford, Clarendon Press, 1975
- *Investigación sobre el conocimiento humano* (tr. J. Salas), Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- *An Abstract of a Treatise of Human Nature* [Compendio de un tratado de la naturaleza humana (tr. C. Trevijano)] Valencia, Teorema, 1977.
  
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo, Felix Meiner, 1956.
- *Crítica de la razón pura* (tr. P. Ribas) Madrid, Alfaguara, 1979.
- *Critique of Pure Reason* (tr. N.K. Smith) N. York, St. Martin Press, 1965.
- *Prolegomena zur einer jener kunftigen Metaphysik*. Leipzig, Felix Meiner, 1920.
- *Prolegómenos a toda metafísica futura* (tr. J. Besteiro) México, Porrúa, 1981.
- *Kritik der Urteilskraft*. Francfort, Suhrkamp, 1957.
- *Critique of Judgement*. (tr. W. Pluhar). Indianapolis, Hackett, 1987.

- Allison, H. **El idealismo trascendental de Kant: una interpretacion y defensa.** (tr. D.M. Granja) Barc./Mex., Anthropos/UAM, 1992.
- Ayer, A.J. **Hume.** Oxford U.P., 1980.
- Baum, M. "Transcendental Proofs in the 'Critique of Pure Reason'", en P.Bieri (ed.) **Transcendental Arguments and Science.** Dordrecht, Reidel, 1979.
- Beck, L.W. **Essays on Kant and Hume.** N.Haven, Yale U.P., 1978.
- "Kant on the Uniformity of Nature" en **Synthese** 47 (1981-3).
- Bennett, J. **La 'Analítica' de Kant.** (tr. A.Montesinos) Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- **Locke, Berkeley, Hume: temas centrales.** (tr. J.A.Robles) Mexico, IIF-UNAM, 1988.
- Heinrich, D. "The Proof Structure of Kant's Transcendental Deduction" en **Review of Metaphysics**, 22 (1969).
- "Kant's Notion of a Deduction" en E.Förster (ed.) **Kant's Transcendental Deductions,** Stanford, S.U.P., 1989.
- Kemp Smith, N. **A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'.** Londres, McMillan, 1965.
- Mackie, J.L. **The Cement of the Universe.** Oxford, O.U.P., 1974.
- Martínez Marzoa, F. **Releer a Kant.** Barcelona, Anthropos, 1989.
- Popper, K. **Conocimiento objetivo.** (tr. C. Solís) Madrid, Tecnos, 1974.
- Straud, B. **Hume** (tr. A. Ziriñ) México, IIF-UNAM, 1988.
- Strawson, Galen. **The Secret Connexion.** Oxford, O.U.P., 1989.
- Strawson, P.F. **Los límites del sentido.** (tr. C. Thiebaud) Madrid, Revista de Occidente, 1975.