



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

**TEXTO Y CONTEXTO: POSIBILIDAD LÓGICA Y
POSIBILIDAD FÁCTICA**

T E S I S

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

VÍCTOR DAVID MARTÍNEZ VIDAL

ASESOR DE TESIS

DR. RICARDO VÁZQUEZ GUTIÉRREZ



CIUDAD UNIVERSITARIA,

CDMX 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

AGRADECIMIENTOS:

A mis padres, a mis profesores, a la universidad. Los cuales me formaron.

INDICE

| | |
|---|----|
| Introducción | 1 |
| Capítulo 1 El concepto de “posibilidad” en Descartes, Leibniz y Spinoza | 5 |
| 1.1 El concepto de “posibilidad” en Descartes | 5 |
| 1.2 El concepto de “posibilidad” en Leibniz | 13 |
| 1.3 El concepto de “posibilidad” en Spinoza | 18 |
| 1.4 Conclusiones del capítulo | 25 |
| Capítulo 2 Hume: El problema de la causalidad y la “posibilidad” | 28 |
| 2.1 Hume: preámbulo al problema de la causalidad | 28 |
| 2.1.1 División de percepciones | 28 |
| 2.1.2 División de percepciones simples y complejas | 29 |
| 2.1.3 Conjunción constante entre impresiones e ideas | 30 |
| 2.1.4 Impresiones | 31 |
| 2.1.5 Ideas | 32 |
| 2.1.6 Separación de ideas | 33 |
| 2.1.7 Ideas abstractas o generales | 34 |
| 2.1.8 Distinción de razón | 38 |
| 2.2 Hume: El problema de la causalidad | 39 |
| 2.3 Conclusiones del capítulo | 48 |
| Capítulo 3 El concepto de “posibilidad” en Kant | 49 |
| 3.1 Conclusiones del capítulo | 57 |
| Capítulo 4 El concepto de “posibilidad” en Putnam | 59 |

| | |
|--|----|
| 4.1 Conclusiones del capítulo | 65 |
| Capítulo 5 Stroud, concepción de “posibilidad” distinta a la de Hume | 66 |
| 5.1 Conclusiones del capítulo | 80 |
| Conclusión | 82 |
| Fuentes consultadas | 87 |

INTRODUCCIÓN

Mediante esta tesis quiero mostrar un problema en la interpretación de Barry Stroud sobre el problema de la causalidad de David Hume. Mi propósito es defender a Hume de la crítica de Stroud. Para ello voy a reconstruir el contexto histórico de cada uno de ellos, debido a que dicho error tiene que ver con el contexto histórico de cada uno. Con esto pretendo mostrar que ambos autores proceden correcta y justificadamente en su época. Una consecuencia de lo anterior es que nuestras investigaciones consideren también la parte histórica de nuestro objeto de estudio, ya que podría ayudar a evitar posibles problemas como el que quiero mostrar.

Voy a analizar el problema de la causalidad expuesto por Hume en su libro *Tratado de la naturaleza humana*. La parte que más me interesa es el argumento que ofrece para mostrar que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto. En este argumento Hume señala que las ideas de “suceso” y de “causa” son distintas, por lo que podemos separarlas. Podemos concebir en nuestra mente una de ellas sin tener que concebir la otra a la vez. Por lo tanto, es posible que en la realidad se dé un “suceso” sin “causa”.

Stroud tiene problemas con la concepción de “posibilidad” de la que habla Hume. No se explica cómo es que para Hume, si podemos concebir algo, entonces es posible que ese algo se dé en la realidad. Es por ello que Stroud considera que Hume ha dado un paso equivocado, que su argumentación no sirve realmente y que no le ayuda a probar lo que quiere.

Para entender por qué Hume procede de tal forma, por qué concibe la “posibilidad” tal como lo hace, voy a reconstruir su contexto histórico. Haré lo anterior ya que, como mostraré, Hume retoma la concepción de “posibilidad” que reinaba en su época, la cual permite este paso del ámbito lógico al ontológico.

La concepción de “posibilidad” en la que piensa Hume se puede rastrear en tres filósofos: René Descartes, G. W. Leibniz y B. Spinoza. Estos tres filósofos coinciden en su concepción de “posibilidad” y ésta es la que reina durante su época y la de Hume. Estos tres filósofos mencionan que aquello que se pueda concebir con “claridad y distinción” y sin contradicciones es “posible”, tanto lógica como fácticamente. Es así debido a que no encuentran problemas en que Dios pudiera crear aquello que se pudiera concebir de dicha

forma. En estos tres filósofos, para comprender la “posibilidad” es muy importante hablar primero de la “necesidad”, de Dios.

Descartes nunca ofrece una definición explícita de su concepción de “posibilidad”. Pero podemos encontrar atisbos de ésta en sus textos *Discurso del método*, *Meditaciones metafísicas* y *Los principios de la filosofía*. Para Descartes, Dios es la causa de todas las cosas, Dios puede crear aquello que no tenga contradicciones, en Dios están las posibilidades. Después de hablar de Dios (de la necesidad), hablaré sobre la “posibilidad”. Descartes dirá que aquello que es claro y distinto es verdadero (y posible), y lo verdadero existe. Existe debido a que Dios lo puede crear.

En Leibniz, además de la “posibilidad” otro concepto importante es la “composibilidad”. Pero para poder hablar de estos conceptos, primero tengo que hablar de Dios. En Leibniz me voy a basar en sus libros: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, *Monadología* y *Discurso de Metafísica*. Para Leibniz, la realidad tanto de las esencias, como de las posibilidades, como de las verdades eternas, se debe basar en algo que sea existente y real. Y para Leibniz, Dios es el único ser en que la esencia encierra a la existencia, es el único ser que si es posible es necesario que exista. Dios es capaz de crear todo aquello que no sea contradictorio consigo mismo. Sin embargo, a pesar de que hay muchas cosas y seres que son “posibles” (debido a que no hay contradicción en ellos), no son “composibles” debido a que no se encuentran dentro del orden de cosas que Dios eligió en el mundo posible que eligió crear. Es por lo anterior que voy a hablar de Dios, de los mundos posibles, de la elección divina, de la “posibilidad” y de la “composibilidad” en Leibniz.

En cuanto a Spinoza, también es necesario hablar de Dios. Voy a basarme en sus libros: *Ética demostrada según el orden geométrico* y *Tratado de la reforma del entendimiento*. Hablaré de Dios debido a que para Spinoza todas las cosas están determinadas, debido a la necesidad de la naturaleza divina, a existir y obrar de cierta forma. Sin embargo, Spinoza tendrá una concepción de “posibilidad” diferente a la de los dos filósofos anteriores, aunque también se puede tomar en el mismo sentido. Spinoza dirá que todas las cosas o son “necesarias” o son “imposibles”, sólo las consideramos como “posibles” cuando no sabemos si son contradictorias consigo mismas o si sabemos que no lo son, pero no conocemos la cadena de causas que las provoca. Sin embargo, también

señala que para considerar a algo como “posible” (antes de saber si es “necesario” o “imposible”), tenemos que concebirlo sin contradicciones.

Hume retoma la concepción de “posibilidad” de estos tres racionalistas y de su época. Es por ello que dice que si podemos concebir algo con claridad y distinción y sin contradicciones, es posible en la realidad. Y a Hume le está permitido proceder de dicha forma, debido a que su época acepta dicha concepción de “posibilidad”.

Después de mostrar la concepción de “posibilidad” que regía durante la época de Hume, y la cual él recupera, voy a dirigir la investigación a él. No sólo analizaré el problema de la causalidad, también voy a hablar sobre otras cuestiones. Las cuales también son importantes para la defensa que haré a Hume frente a Stroud. Hablaré de las dos clases de percepciones que, según él, podemos tener (impresiones e ideas), la división de éstas (simples y complejas), la distinción de ideas, las ideas abstractas y la distinción de razón.

También voy a hablar del problema de la causalidad en Hume. Siguiendo el análisis que él propone, desde que va a indagar sobre la idea de “causalidad” hasta la crítica al principio de causalidad. Voy a mostrar los tres argumentos que Hume ofrece para señalar que el principio de causalidad no es cierto ni por la vía intuitiva, ni la demostrativa ni la probable. Siendo el que más me interesa, el argumento de la vía demostrativa. En éste, Hume dirá que la idea de “suceso” es distinta a la idea de “causa”, por lo que nosotros las podemos distinguir y las podemos separar. Nosotros, dice Hume, podemos concebir un suceso sin tener que concebir la causa que lo provocó, por lo que es posible que se dé un suceso sin causa. Hume da un paso del plano lógico al ontológico en su argumentación, pero este paso está justificado y le es permitido en su época. Después ya no va a ser así, con Kant las cosas cambian. Es por ello que el siguiente capítulo se enfocará en su concepción de “posibilidad”.

Immanuel Kant va a distinguir entre dos tipos de posibilidades, para hablar de ellas voy a basarme en la *Crítica de la razón pura*. La “posibilidad lógica” y la “posibilidad real”. Algo es posible lógicamente si lo puedo concebir sin contradicciones. Pero algo es posible realmente si le corresponde un objeto en la realidad, si se puede dar en una experiencia posible y si es compatible con las leyes de la ciencia. Se dejan de lado las condiciones metafísicas (Dios, los mundos posibles, etc.), se conservan las condiciones lógicas (no contradicción) y se añaden condiciones físicas. Como mostraré, de Kant en

adelante, la concepción de “posibilidad” que se tiene es más cercana a la de Kant que a la de los tres racionalistas anteriormente tratados. Esta es la importancia de Kant en esta tesis, el cambio en la concepción de “posibilidad” que se da a partir de él.

Hilary Putnam, más cercano a nuestro tiempo y a Stroud, va a tener una concepción de “posibilidad” más cercana a la propuesta por Kant que a la propuesta por Descartes, Leibniz y Spinoza (la cual es retomada por Hume). Es por lo anterior que voy a hablar de él en esta tesis. Para hablar de Putnam voy a basarme en su libro *Razón, verdad e historia*. En el capítulo titulado “Cerebros en una cubeta” va a ofrecer ejemplos bastantes extraños, sin embargo, posibles. Y son posibles debido a que no están en contra de las leyes de la física. La concepción de posibilidad bajo la que piensa Putnam, le da énfasis a las ciencias exactas. Por lo que si concibo algo pero éste contradice lo que dice la ciencia, entonces no se puede considerar como posible.

Por último, voy a hablar de Barry Stroud. Él hace un análisis del problema de la causalidad en Hume. Va a tener problemas con lo que Hume expone debido a que considera que Hume no define lo suficientemente bien la distinción entre ideas (me parece importante hablar sobre este punto debido a que el argumento que Hume ofrece para probar que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto se basa en la distinción de ideas, en específico, de la distinción de la idea de causa y de suceso; pero Stroud tiene problemas con la explicación de la distinción de ideas en general de Hume). Sin embargo, va a proseguir con su análisis, hasta llegar al punto que más me interesa, hasta llegar al paso del plano lógico al ontológico. Stroud no va a entender por qué Hume da ese paso, y piensa que, por lo mismo, no le sirve en nada a Hume.

Al exponer el problema de la causalidad de Hume, el análisis de Stroud y la reconstrucción de los contextos históricos de cada uno, espero mostrar que ambos proceden correcta y justificadamente desde su propia época. El problema es que Stroud no considera el contexto histórico de Hume y señala que Hume está mal. Lo que le pediría a Stroud es que mencionara que Hume procede justificadamente desde la época en que vive, pero que en la nuestra (en la época en que vive Stroud), Hume está equivocado. Una consecuencia de lo anterior es señalar que es importante no olvidar la parte histórica en nuestras investigaciones, ya que podría ayudarnos a evitar posibles errores que tengan que ver con los contextos históricos de nuestros objetos de estudio.

1. El concepto de “posibilidad” en Descartes, Leibniz y Spinoza

A lo largo de este capítulo haré un rastreo del concepto de “posibilidad” en René Descartes, G. W. Leibniz y B. Spinoza. Investigaré el concepto de “posibilidad” en estos tres filósofos debido a que: la concepción de “posibilidad” planteada por ellos es la concepción dominante durante su época; David Hume recupera la concepción de “posibilidad” planteada por estos tres filósofos; después de los cuatro filósofos anteriormente mencionados, se produce un gran cambio en la concepción de “posibilidad”, ésta no es abandonada pero si queda desfasada; la concepción de “posibilidad” en la que piensa Barry Stroud (y su época) incluye la concepción de estos tres filósofos pero agrega algo más. Los elementos anteriormente señalados ayudaran a comprender el conflicto entre Hume y Stroud.

En este capítulo voy a mostrar definiciones o atisbos del concepto de “posibilidad” por parte de estos tres filósofos ya que, por ejemplo, Descartes nunca da una definición exacta de lo que es “posible”, mientras que Spinoza sí. Como mostraré, para estos tres filósofos, en general, lo “posible” es todo aquello que no implique contradicción consigo mismo y que se pueda concebir con claridad y distinción. No hay ningún otro criterio para nombrar algo como posible. Pero aun cuando los tres coinciden en la definición de posibilidad, llegan a ella y la fundamentan de diferente forma (aunque los tres recurren a Dios). Para comprender el concepto de “posibilidad” en los tres filósofos anteriormente mencionados también es importante mencionar lo que ellos entienden por “claridad y distinción” y “no contradicción”.

1.1 El concepto de “posibilidad” en Descartes

Primero mostraré la concepción de “posibilidad” de René Descartes. El propósito de esto es mostrar que su concepción de “posibilidad”, junto con la de Leibniz y Spinoza, era la que reinaba durante su época y es recuperada por David Hume.

Descartes no ofrece una definición explícita del concepto de “posibilidad”, sin embargo podemos encontrar atisbos del mismo en tres textos suyos: *Discurso del método*, *Meditaciones metafísicas* y *Los principios de la filosofía*. Mediante estos tres textos podremos ver que para Descartes aquello que sea claro y distinto es verdadero (y posible), y

lo verdadero existe. Además de que para él, el principio de “no contradicción” es una verdad eterna, y al ser una verdad, existe. Aquello que podamos concebir con claridad y distinción y sin contradicciones, es posible, debido a que Dios lo puede crear.

Para empezar la investigación en Descartes voy a referirme a la Cuarta parte del *Discurso del método*. Es aquí donde va a llegar a la primera verdad que puede extraer, y comenzaré mencionando esto debido a que sentará las bases para saber lo que él piensa por “posibilidad”. Descartes va a poner en duda y tomar como falso todo conocimiento que ha adquirido hasta el momento. Gracias a lo anterior, se percata de que puede dudar de todo menos de que duda, y si duda, piensa, y si piensa, entonces es algo: “Yo pienso, luego yo soy”. (Descartes, 2011, pág. 123). Lo anterior es la primera verdad que logra extraer y la considera tan firme y tan segura que decide tomarla como el primer principio de su filosofía.

Sin embargo, no es lo único que logra extraer de esa primera verdad. Descartes reflexiona sobre lo que se necesita para que una proposición sea verdadera, y de la proposición: “Yo pienso, luego yo soy” (la cual, hasta el momento, es la única verdad que ha descubierto) extrae que aquello que le asegura la verdad de dicha proposición es ver *claramente* que para que se pueda pensar es necesario ser. Para Descartes todo lo que se pueda concebir *clara y distintamente* es *verdadero*.

Antes de continuar voy a detenerme a mostrar lo que Descartes piensa por “claridad” y “distinción” ya que son conceptos muy importantes para entender su concepción de “posibilidad”. En *Los principios de la filosofía*, menciona lo que entiende por una percepción clara y distinta. Dice que hay personas que en toda su vida no logran *percibir* correctamente como es necesario para juzgar correctamente. Según Descartes, para establecer un juicio indubitable se necesita que una percepción no sólo sea clara sino también distinta. Para Descartes, una percepción clara es: “(...) aquella percepción que es presente y manifiesta a un espíritu atento, tal y como decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando ante nosotros, actúan con bastante fuerza y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos.” (Descartes, 1995, pág. 48).

Y una percepción distinta es aquella que: “(...) es en modo tal separada y precisa de todas las otras que sólo comprende en sí lo que manifiestamente aparece *a quien considera como es preciso*.” (Descartes, 1995, pág. 48). Es decir, una percepción es clara cuando la

tenemos presente, no físicamente necesariamente, y le estamos dando nuestra atención. Y una percepción es distinta cuando además de ser clara (además de tenerla presente, ya sea en nuestra mente o enfrente de nosotros físicamente, y le estemos prestando atención) la concebimos sólo a ella y lo que ella representa, sin mezclarla con otras percepciones.

Dicho lo anterior, cabe mencionar que para Descartes una percepción puede ser clara y no distinta, pero no puede ser distinta y no ser clara. Descartes pone de ejemplo el dolor que alguien puede llegar a sentir: el conocimiento que dicha persona tiene de su dolor es claro para él, sin embargo, puede que no sea distinto ya que puede que confunda dicho conocimiento con el falso juicio que hace sobre la naturaleza de lo que él piensa que tiene y que piensa que es igual a la idea o a la sensación de dolor que tiene en su pensamiento.

Margaret Wilson nos muestra y recalca la importancia que Descartes le da a la “claridad” y a la “distinción”:

Para que una percepción sea clara y distinta, no es suficiente que en la percepción esté comprendido el entendimiento; la percepción debe entenderse perfectamente. Para evitar el error argüirá (en la Cuarta meditación) que sólo necesitamos restringir nuestra percepción a asuntos clara y distintamente percibidos. Y Descartes sostiene (...) que una percepción clara y distinta no puede dejar de ser verdadera, ni siquiera en un sueño. (Wilson, 1990, pág. 60)

Es decir, para que una percepción sea clara y distinta, deberíamos de entender perfectamente dicha percepción. Y, aunque suene problemático e imposible, Descartes sí pide lo anterior. Bernard Williams recalca esta consecuencia sobre lo que Descartes pide: “(...) el conocimiento adecuado de una cosa, estrictamente hablando, implicaría el conocimiento de todas sus propiedades, cosa que de ninguna manera se puede esperar.” (Williams, 1996, pág. 143).¹

¹ Como mostré, Descartes define explícitamente lo que piensa por “claridad” y por “distinción”. Aparte de Margaret Wilson, John Cottingham (1995) también cita dicha definición pero no profundiza en ella (al igual que Margaret Wilson). Bernard Williams no lo hace pero la tiene en cuenta. Otros especialistas como Roger Ariew (1992) o Peter Markie (1992) no la mencionan ni profundizan en ella (Abbagnano (1993) también cita la definición de Descartes). En general, como ya comenté, Descartes muestra explícitamente su definición de “claridad” y “distinción”, por lo que no necesitamos obtenerla mediante atisbos que Descartes de o imaginar lo que sería para él. Sin embargo, el que Descartes haya definido claramente lo que la “claridad” y la “distinción” son para él, no evita problemas en dichos conceptos. Gewirth (1943) dedica un ensayo para hablar únicamente de la noción de “claridad” y “distinción” en Descartes. Él toma en cuenta que Descartes define muy bien dichos conceptos, sin embargo, Gewirth vislumbra problemas en ellos. No profundizaré más en ello ya que no es necesario para el propósito de mi tesis, ya que, con problemas o no, Descartes

Continuando con el *Discurso del método*, Descartes está buscando la verdad, ha encontrado el primer principio de su filosofía (“Yo pienso, luego yo soy”) y ha descubierto una regla muy importante para saber lo que es verdadero, y que servirá para conocer qué es “posible”. Ha encontrado la regla (o criterio) de la claridad y distinción.

Para entender de mejor forma lo que es “posible” para Descartes (y para Leibniz y Spinoza) es necesario hablar de Dios (de la necesidad). Dios (la necesidad) es lo que da lugar a la “posibilidad” (la posibilidad está ligada a la necesidad). Como mostraré, Descartes dirá que Dios es capaz de crear todo aquello que sea posible y lo posible es aquello que se puede concebir con claridad y distinción y sin contradicciones, ya que lo que se pueda a concebir así es verdad, y lo verdadero existe.

En primer lugar, Descartes dice que lo anterior (es decir, que todo lo que podemos concebir con claridad y distinción es verdadero) recibe su certeza del hecho de que Dios existe. Todas las nociones o ideas claras y distintas que tenemos son verdaderas y provienen de Dios. Dios puso “semillas de verdades” en nosotros.

Es por ello que nuestras ideas o pensamientos tienen un fundamento de verdad, ya que provienen de Dios, y Dios no nos puede engañar. Se podría decir que podemos pensar en cosas como una cabra con cabeza de león o un dragón y decir que dichas ideas claramente son falsas y, a su vez, decir que Dios nos está engañando. Pero esto no sucede así ya que hay *fundamentos de verdad* en dichas ideas. Por ejemplo, en la idea de la cabra con cabeza de león, la cual es falsa, encontramos las ideas de león, la cual tiene un fundamento de verdad, y la de cabra, la cual también tiene un fundamento de verdad. La razón, dice Descartes, no nos dice que lo que realmente vemos o pensamos es verdadero, pero sí nos muestra que nuestras ideas o nuestros pensamientos tienen un fundamento de verdad. Además, Dios no nos puede engañar ya que Él es bueno, es perfecto y verdadero.²

define explícitamente dichos conceptos y dicha definición funciona para entender el concepto de “posibilidad”, que es justo lo que me interesa.

² Considero importante mostrar algunas pruebas de la existencia de Dios brindadas por Descartes debido a que Dios es parte fundamental para la concepción de “posibilidad” de este filósofo. Quiero mostrar que Descartes *prueba* que Dios existe, para señalar que Descartes procede *adecuada y justificadamente*. Es decir, no va a fundamentar todo en Dios sin probar que Él existe, sino que, ya que es muy importante para lo que va a argumentar, le dedica tiempo a probar su existencia. Y una vez que ha mostrado que existe, puede recurrir a él para otros propósitos (en este caso, para la “posibilidad”).

Para la exposición sobre las pruebas de la existencia de Dios brindadas por Descartes voy a recurrir a las *Meditaciones metafísicas*. En la tercera meditación titulada: “Acerca de Dios, que existe”, hay dos

En la tercera meditación titulada: “Acerca de Dios, que existe”, no sólo podemos encontrar más información sobre Dios sino que Descartes menciona lo que ya había expuesto. En esta meditación, Descartes pone en duda y toma como falso todo conocimiento que ha adquirido hasta el momento y llega a su primera verdad: “Yo pienso, luego yo soy”. Esta proposición es una percepción *clara y distinta* de lo único que conoce. Y gracias a ella logra establecer la siguiente regla general: “(...) que todas las cosas que concibamos muy clara y muy distintamente son verdaderas.” (Descartes, 2011, pág. 26).

En la Quinta Meditación Descartes dice que podemos notar que tenemos una infinidad de ideas que no podemos considerar como pura nada, aunque nada garantiza que éstas tengan una existencia fuera de nuestro pensamiento, pero estas ideas, con sus naturalezas verdaderas e inmutables, no fueron imaginadas (creadas) por nosotros, aunque sí está en nuestro poder el pensarlas o no. Podemos tomar como ejemplo un triángulo. Éste tal vez nunca haya existido ni vaya a existir en el mundo real, sin embargo, no deja de haber una cierta naturaleza, forma o esencia de esta figura la cual es eterna e inmutable, pero que él no creó ni depende de él. Pero como sí podemos representarnos dichas ideas, y sus propiedades, de forma clara y distinta y sin contradicciones, entonces son algo y no pura nada. Gracias a lo anterior, Descartes nos dice que si podemos concebir con claridad y distinción alguna idea, entonces todo lo que podamos reconocer con claridad y distinción como perteneciente a dicha idea también le pertenece en efecto.

argumentos para probar la existencia de Dios que quiero rescatar. En el primero de ellos, Descartes menciona que, al pensar que duda, y que por tanto es un ser incompleto y dependiente, otra idea pero de un ser completo e independiente (Dios), se le aparece con igual claridad y distinción. Entonces, como dicha idea se encuentra en él y la concibe con claridad y distinción, Descartes concluye que Dios existe. Además de lo anterior, Descartes señala que su propia existencia depende en todos y cada uno de los momentos de su vida de Dios, por tanto, Dios existe. Y esto es lo que todo humano, según Descartes, puede conocer de forma más clara y distinta.

El segundo argumento que voy a mostrar se parece un poco al anterior. Descartes dice que cuando considera la facultad de concebir que tiene, se da cuenta de que ésta es limitada y de poca extensión. Pero al mismo tiempo se le aparece la idea de otra capacidad de concebir, la cual es más amplia, incluso infinita. Y como es capaz de concebir esta idea con claridad y distinción, no tiene la menor duda de que dicha capacidad le pertenece a Dios y que éste existe.

En la Quinta Meditación Descartes ofrece nuevamente un argumento a favor de la existencia de Dios, sólo que ahora también probará sus propiedades. Dice que en él se encuentra la idea de un ser soberanamente perfecto, además, puede concebir que una existencia actual y eterna pertenezcan a la naturaleza Dios. Como puede concebir a Dios clara y distintamente y puede concebir a sus propiedades clara y distintamente, Descartes concluye que Dios existe y que tiene dichas propiedades (Aclara que el argumento anterior no es un mero sofisma. Lo que pasa es que, en las demás cosas, esencia y existencia son dos cosas distintas. Sin embargo, para Descartes, en Dios esencia y existencia son inseparables).

Pero menciona que no porque podamos concebir, por ejemplo, a un Dios como existente, significa que lo hagamos existir. No porque, por ejemplo, conciba a una montaña con valle, significa que entonces exista (por el mero hecho de que yo la conciba): “(...) porque mi pensamiento no le impone ninguna necesidad a las cosas (...)” (Descartes, 2011, pág. 50). Del hecho de que yo conciba algo no se sigue que ese algo exista. Del hecho de que yo no pueda concebir una montaña sin valle no se sigue que en el mundo existe una montaña o un valle, sino sólo que la montaña y el valle, se den o no en la realidad, no pueden separarse el uno del otro.

Continuando con Dios, del hecho de que yo pueda concebir a Dios como existente no se sigue que Él exista, se sigue que la existencia es inseparable de Dios, Dios no puede ser imperfecto, y por tanto existe. Decir lo contrario sería caer en contradicción. Ahora, se tiene que concebir necesariamente a Dios con existencia ya que no se puede concebir de otra forma: “(...) no está en mi libertad concebir un Dios sin existencia (es decir, un ser soberanamente perfecto sin una soberana perfección), así como soy libre para imaginar un caballo sin alas o con alas.” (Descartes, 2011, pág. 51).

Descartes ha probado que Dios existe y ha probado que determinados atributos le pertenecen, y ahora va a hablar sobre sus acciones, y es aquí donde podemos encontrar en Descartes un acercamiento muy importante a su concepción de posibilidad: “Porque no hay ninguna duda de que Dios tiene el poder de producir todas las cosas que yo soy capaz de concebir con distinción; y nunca he juzgado que le fuera imposible hacer algo, sino cuando encontraba contradicción para poder concebirlo bien.” (Descartes, 2011, pág. 54).

Descartes, en la cita anterior, señala otro criterio importante para poder nombrar algo como “posible”. Me refiero a la “no contradicción”. Anteriormente, Descartes ya había hablado de la “claridad y distinción”, las cuales son fundamentales para poder pensar lo verdadero (y también lo posible). Ya había mencionado que todo lo que es claro y distinto es verdadero (y posible) y lo que es verdadero existe, y existe debido a Dios. Ahora también nos señala que para poder pensar algo como verdadero (y también como “posible”) tenemos que pensarlo como no contradictorio consigo mismo. Y, ahora que ya ha probado la existencia de Dios, y ha mostrado los anteriores criterios, puede decir que todo lo que uno pueda concebir clara y distintamente y sin contradicciones es posible. Lo posible es todo aquello que sea claro y distinto y no contradictorio consigo mismo.

Antes de continuar, quisiera hablar de la “no contradicción” en Descartes. En *Los principios de la filosofía*, Descartes va a hablar de lo que se conoce como verdades. De ellas dice que no se pueden enumerar, además de que no hay necesidad de hacerlo. De las verdades también dice que no existen como cosas ni son propiedades de una cosa. Y muestra un ejemplo de lo anterior: “(...) cuando pensamos que no cabe hacer nada a partir de la nada, no creemos en modo alguno que esta proposición: *Nada se hace de la nada*, sea una cosa que exista o bien la propiedad de alguna cosa, sino que la tomamos por una cierta verdad eterna que tiene su sede en nuestro pensamiento y a la que denominamos una noción común o un axioma.” (Descartes, 1995, pág. 50-51).

Después de lo anterior, Descartes menciona otras verdades, en las cuales se puede vislumbrar el principio de no contradicción: “De igual modo, cuando se dice que *es imposible que una misma cosa al mismo tiempo sea y no sea*, que *lo que ha sido hecho no puede no haber sido hecho*, que *quien piensa no puede dejar de ser o bien de existir mientras que piensa* y cantidad de otras semejantes *son solamente verdades y no cosas que están fuera de nuestro pensamiento (...)*” (Descartes, 1995, pág. 51)³. Descartes considera al principio de no contradicción como una verdad. Y, como ya mostré, considera a la no contradicción como parte importante para pensar lo verdadero (y lo posible) junto a la claridad y a la distinción.

Ahora, en cuanto a la “claridad” y a la “distinción” y a la “no contradicción” podemos decir que no son la misma cosa, pero se relacionan entre sí. Aunque, separados, ambos criterios (el de claridad y distinción, por un lado, y el de no contradicción por otro) garantizan verdad (y posibilidad) y hasta existencia. Lo que percibamos clara y distintamente es verdadero (y posible) y si es verdadero, existe (dice Descartes). La “no contradicción” es una verdad eterna y existe (dice Descartes). Así que, considerándolos separados, lo que podamos concebir “clara y distintamente” es verdadero (y posible) y existe; o lo que podamos concebir “sin contradicciones” es verdadero (y posible) y existe.

Ahora, estos criterios también se relacionan entre sí. Si una percepción es distinta, entonces es clara, además de que no hay contradicciones en ella. Esto es así porque si una percepción es distinta, forzosamente es clara ya que, según Descartes, no podemos tener

³ Abbagnano (Abbagnano, 1993, pág. 239) también considera que en el principio 49 (la parte citada), Descartes admite como indubitable el principio de no contradicción.

una percepción distinta sin que la misma sea clara. Si percibimos distintamente algo, significa que tenemos dicha percepción sin mezclarla con otras, la percibimos sólo a ella y eso significa que tenemos a dicha percepción frente a nosotros, no físicamente necesariamente, y le estamos prestando atención, lo cual significa que la estamos percibiendo con claridad. Y si tenemos una percepción distinta, dicha percepción no tiene contradicciones consigo misma ya que la estamos percibiendo sólo a ella sin mezclarla con otras, por lo que, por ejemplo, no la estamos mezclando con una percepción que la contradiga y que por tanto sería otra percepción (como podría ser, agua que no moja o color negro que es rojo o un círculo cuadrado).

Ahora, aunque haya cosas que no podamos imaginar, esto no significa que no sean posibles. Lo importante es que las podamos concebir. Por ejemplo, un kilígono (una figura de mil lados). No tengo problema alguno para concebirlo. Puedo concebir fácilmente una “figura de mil lados” así como puedo concebir un triángulo (figura de tres lados). Lo que me es muy difícil es imaginarlo, puede que imagine de manera confusa otra figura como un “Miriágono” (otro ejemplo de Descartes). Pero no importa si no la puedo imaginar, si la puedo concebir con claridad y distinción y sin contradicción consigo misma, entonces es posible según Descartes. Tanto la claridad y la distinción como la no contradicción son una especie de permiso ontológico, ya que, como mostré, garantizan verdad (y posibilidad) y lo que es verdadero, existe.

Como había mencionado, no encontramos una definición exacta de lo que es “posible” para Descartes, sin embargo, podemos encontrar atisbos en sus textos. Por ejemplo, en la Sexta meditación, vuelve a mencionar, aunque brevemente, lo que he presentado hace poco: “Y, en primer lugar, como sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como yo las concibo (...)” (Descartes, 2011, pág. 59). Sin embargo, sí nos hace saber que aquello que pensemos con claridad distinción y sin contradicción alguna consigo mismo, es posible, debido a Dios.

En cuanto a la necesidad y a la existencia, Descartes tampoco las define explícitamente. Sin embargo, podemos pensar que, por un lado, Dios es el único ser necesario. No obstante, Dios ha predeterminado las cosas desde la eternidad, por lo que

todo lo que se ha dado desde entonces también es necesario. Por lo que lo necesario y lo existente es aquello que Dios, desde la eternidad, ha querido que exista.⁴

Por último, como se ha visto en lo que he presentado, para hablar de “posibilidad” en Descartes, primero se debe hablar de “necesidad”. Tomando a esta “necesidad” como Dios. Descartes menciona que Dios es el único ser necesario, y es el que ha pre-ordenado el orden de las cosas. La posibilidad depende de Dios, depende la necesidad. Para considerar algo como posible tengo que concebir a dicha cosa con claridad y distinción y sin contradicciones, lo que le da la “posibilidad” a lo que pueda concebir de dicha forma es Dios, ya que Dios es capaz de darle existencia a aquello que sea verdadero, y la claridad y la distinción y la no contradicción garantizan verdad.

1.2 El concepto de “posibilidad” en Leibniz

Ahora dirigiré mi investigación del concepto de “posibilidad” hacia G. W. Leibniz. Recorro a Leibniz ya que su concepción de “posibilidad”, junto a la de Descartes y Spinoza, es la que reina durante su época y la que recupera David Hume. En su concepción de “posibilidad” los conceptos de “claridad y distinción” y el de “no contradicción” también son muy importantes. Pero además de ellos podemos encontrar otro concepto muy importante para entender lo “posible” para Leibniz. Me refiero a la “composibilidad”. Leibniz va a distinguir entre lo que es “posible” y lo que es “componible”. Para comprender estos conceptos me basaré en tres de sus textos: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, *Monadología* y *Discurso de Metafísica*.

En *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, en el libro II “Sobre las ideas” en el capítulo XXVII “Qué son identidad y diversidad” se encuentra la primera diferencia entre lo que va a denominar como “posible” y lo que va a denominar como “componible”: “Pero no todo lo que es posible es conforme al orden de las cosas” (Leibniz, 1983, pág. 271). Como menciona en esta cita, hay un orden de cosas ya establecido (más adelante profundizaré en esto, pero este “orden de cosas” se refiere a algo metafísico y físico), hay cosas que se pueden dar y hay otras que no, aun cuando sí son posibles.

⁴ A propósito de esto, Copleston dice algo similar al examinar a Descartes: Estamos, pues, ciertos de que el hombre posee libertad, y esa certeza es lógicamente anterior a la certeza a propósito de la existencia de Dios. Pero una vez que ha sido probada la existencia de Dios, se hace necesario reexaminar la libertad humana a la luz de lo que sabemos acerca de Dios. Porque sabemos que Dios no solamente conoce desde la eternidad todo lo que es o ha de ser, sino que también lo predetermina. (Copleston, 1996)

G. W. Leibniz va a ofrecer más acercamientos a su concepción tanto de “posibilidad” como de “composibilidad”. Uno de estos acercamientos se da en un diálogo entre Filaletes y Teófilo⁵. Teófilo comenta que las relaciones, al igual que las verdades, tienen una realidad que depende del espíritu, no el del ser humano. Mientras que, los modos mixtos, los cuales son distintos a las relaciones, pueden ser los accidentes reales. Para la realidad de sus ideas, sólo basta con que sus modos sean *posibles*, es decir, que sean *inteligibles distintamente*, y para esto deben ser composibles, es decir, tienen que poder coexistir juntos.

Leibniz también señala el criterio de la claridad y la distinción para poder nombrar a algo como “posible” y el de la no contradicción (éste último está encerrado en la inteligibilidad). Además, menciona que para que dos cosas puedan ser “composibles”, tienen que pertenecer al mismo orden de cosas.⁶

Antes de continuar quiero mostrar lo que Leibniz entiende por claridad y distinción. En *Discurso de metafísica*, Leibniz va a señalar lo que él piensa por: conocimiento claro o conocimiento oscuro, distinto o confuso, adecuado o inadecuado, intuitivo o supositivo. Y es que, dice Leibniz, para entender de mejor forma la naturaleza de las ideas, tiene que hablar de la variedad de los conocimientos.

Un conocimiento es confuso (el cual se opone a un conocimiento distinto) cuando puedo diferenciar a una cosa de otras pero no puedo decir cuál es la diferencia: “Cuando puedo reconocer una cosa entre las demás, sin poder decir en qué consisten sus diferencias o propiedades, el conocimiento es *confuso* (...)” (Leibniz, 1982, pág. 87). Un conocimiento es claro cuando me es suficiente para poder reconocer las cosas representadas: “(...) así conocemos a veces *claramente*, sin dudar en modo alguno, si un poema o un cuadro está bien o mal hecho, porque hay un *no sé qué* que nos satisface o nos molesta.” (Leibniz, 1982, pág. 87).⁷ Pero si de hecho puedo explicar las diferencias, entonces tengo un

⁵ Todo el libro, como es conocido, es un diálogo entre Filaletes (quien representa los puntos de vista de Locke) y Teófilo (quien representa los puntos de vista de Leibniz).

⁶ Leibniz, como apunta Ferrater Mora (1956) y LoveJoy (1936), nunca ofrece un ejemplo suficientemente ilustrativo del criterio de composibilidad, sin embargo, podemos decir que todo lo que existe en este mundo es composable ya que de hecho existe.

⁷ Ferrater Mora (1956) coincide con esta definición de claridad. Diciendo también que podemos percibir (y juzgar) algo claramente sin que por ello tengamos que expresar los signos que lo caracterizan. Abbagnano (1993) dice que para Leibniz un conocimiento es claro cuando nos permite discernir a la cosa representada.

conocimiento distinto: “Pero cuando puedo explicar las notas que tengo, el conocimiento se llama *distinto*.” (Leibniz, 1982, pág. 87).

Un conocimiento distinto tiene grados, siendo el más alto el conocimiento adecuado: “Pero el conocimiento distinto tiene grados, pues de ordinario las nociones que entran en la definición necesitarían de definición ellas mismas, y sólo se conocen confusamente. Pero cuando todo lo que entra en una definición o conocimiento distinto se conoce distintamente hasta las nociones más primitivas, llamo a este conocimiento *adecuado*.” (Leibniz, 1982, pág. 87). Si logro comprender a la vez y distintamente todos los ingredientes primitivos de una noción, entonces tengo un conocimiento intuitivo de dicha noción (lo cual es muy raro).

Para Leibniz, el conocimiento perfecto sería aquel que es tanto adecuado (el mayor grado de un conocimiento distinto) como intuitivo (porque lo estoy comprendiendo perfectamente).⁸ En la *Monadología* también dice que si no tuviéramos percepciones distintas estaríamos en un continuo estado de aturdimiento: “(...) si no tuviéramos en nuestras percepciones nada distinto y, por así decir, relevante y de gusto sobresaliente, estaríamos en un perpetuo aturdimiento. (Leibniz, 1981, pág. 95).

En Leibniz, el conocimiento claro (cuando tengo el suficiente conocimiento de algo como para poder reconocer las cosas representadas) y el conocimiento distinto (cuando puedo explicar las diferencias entre las cosas representadas) son muy importantes también, y son importantes para entender la “posibilidad”.

En cuanto a la “no contradicción”, Leibniz menciona en la *Monadología* que lo que no es contradictorio es verdadero y lo que es contradictorio es falso: “Nuestros razonamientos se fundan en *dos grandes principios* (23). Uno es *el de contradicción* (24), en virtud del cual juzgamos *falso* lo que encierra contradicción, y *verdadero* lo que es opuesto a, o contradictorio con, lo falso. (Leibniz, 1981, pág. 101).⁹

Continuando con *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Leibniz nos acerca a su concepción de “posibilidad” en varias ocasiones, en una de ellas la relaciona

⁸ Ferrater Mora (1956) también coincide con esto.

⁹ A propósito de la no contradicción para entender la posibilidad en Leibniz, Ferrater Mora (1956) dice lo siguiente: “Entre las teorías más típicas de la filosofía de Leibniz encontramos las siguientes: (1) Todo lo que existe debe ser posible, es decir, no contradictorio consigo mismo; (2) Todo lo que es posible, es decir, no contradictorio consigo mismo, tiende a existir. Las dificultades que ofrece (2) requieren la introducción de otro concepto: el de *composibilidad*.”

con el tiempo y el lugar: “(...) aquello que es posible, aun cuando no se encuentre en el lugar o el tiempo en el que estamos, puede haber existido en otras circunstancias, o acaso podrá existir algún día, o incluso puede existir ya en la actualidad en otro mundo, o en el nuestro sin que lo sepamos (...)” (Leibniz, 1983, pág. 308). Más adelante, al hablarnos de las esencias, notamos que Leibniz le da importancia a la “posibilidad” para poder entender a éstas: “En el fondo la esencia no es otra cosa que la posibilidad de aquello que se propone” (Leibniz, 1983, pág. 346). Y más adelante dice: “Ya os dije antes que las esencias son perpetuas, porque se refieren únicamente a lo posible”. (Leibniz, 1983, pág. 348).

En cuanto a la “composibilidad”, en el capítulo VI “Sobre los nombres de las sustancias” del libro III “Sobre las palabras” de *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, se encuentra la mejor definición de la misma. En esta parte del diálogo entre Teófilo y Filaletes se habla sobre una “cadena” (refiriéndose a una unión) que va desde los seres humanos hasta las plantas, pasando por los animales. Esta cadena se refiere a un descenso (o ascenso) gradual entre las especies. Es Filaletes quien menciona que hay bestias que parecen tener conocimiento y razón casi al mismo grado que nosotros y que la más perfecta de las plantas se asemeja al más imperfecto de los animales. Por lo que para él, todas las especies se entrelazan y sólo difieren entre ellas por grados muy pequeños entre cada una. Y la progresiva elevación de todas las cosas, a partir de nosotros hasta la perfección, tiene que ver con la armonía del universo (para Filaletes hay una infinitud de especies más perfectas que nosotros, aunque no tengamos idea de cuales son).

Teófilo responde que también había pensado en algo similar. Y menciona que muchos filósofos han tratado la cuestión de sobre si hay especies posibles que a pesar de ser posibles no existen, que parece que la naturaleza olvidó. Debido a lo anterior, Leibniz expone su punto de vista y es aquí donde nos habla de lo “composable”: “Tengo motivos para creer que no todas las especies posibles son composibles en el universo, por grande que sea, y eso no sólo en relación a las cosas que existen juntas simultáneamente, sino incluso en referencia a toda la sucesión de cosas.” (Leibniz, 1983, pág. 363). Continúa diciendo que necesariamente hay cosas que nunca han existido y nunca existirán debido a que no son compatibles con la sucesión de especies que Dios eligió. Pero, las que sí pueden estar dentro de la armonía del universo, sí están.

Ahora, lo composable no se refiere a un instante específico del tiempo en el cual puedan existir varias cosas o seres, sino que abarca todo el orden de cosas, tanto las que ya han existido, como las que existen o las que existirán en este mundo posible y que es el único existente. A propósito de esto, podemos encontrar en Echeverría Ezponda el mismo razonamiento: “*Lo composable puede ser visto, no solamente en el instante en que todas esas cosas pueden existir juntas en el universo, sino también en referencia a la sucesión completa de las cosas que existen y existirán en el universo, en virtud de la elección de Dios.*” (Echeverría, 1983, pág. 19). Hay seres y cosas que han quedado excluidas de este mundo posible, cosas y seres que no existieron, ni existen ni existirán, y la razón de ello es porque Dios lo quiso así, porque éste era el mejor de todos los mundos posibles.

A esto me refería anteriormente cuando hablaba del orden de cosas ya establecido, a un orden de seres que Dios eligió para que existieran y que excluye a seres que no son compatibles con su elección. Y dicho orden es tanto metafísico, porque tiene que ver con Dios, con su elección y con los mundos posibles, abarcando el actual, como físico, porque se refiere al orden de cosas que existe y ha existido en este mundo actual, el único creado por dios.

Para entender de mejor forma lo que es lo “composable” voy a hablar de los mundos posibles, de la elección divina para elegir a uno en concreto y de Dios. Para esto me voy a referir a la *Monadología*.

Leibniz nos va a decir brevemente lo que es Dios para él (38): “Por eso, la razón última de las cosas debe encontrarse en una sustancia necesaria, en la que el pormenor de los cambios no exista sino eminentemente, como en su origen (33). Y esto es lo que llamamos Dios.” (Leibniz, 1981, pág. 107). Para Leibniz sólo va a haber un Dios, y Él es la razón suficiente de todo. Es la Sustancia Suprema, única, universal, necesaria y sin límites. Para Leibniz Dios es perfecto. Él es creador de todo cuanto hay o puede haber:

Es, asimismo, cierto que en Dios está el origen, no sólo de las existencias, sino también de las esencias, en tanto que son reales, o de aquello que en la posibilidad hay de real. Ello es debido a que el Entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas o de las ideas de las que aquéllas dependen, ya que sin él no habría nada real en las posibilidades, y no sólo nada existente, sino tampoco nada posible (37). (Leibniz, 1981, pág. 109)

Leibniz dice que la realidad de las esencias, de las posibilidades o de las verdades eternas se tiene que basar en algo que sí sea existente y actual, es por esta razón que se basan en Dios, el único ser donde la esencia encierra a la existencia. Dios es, para Leibniz, el único ser que si es posible, es necesario que exista. Y, al no haber nada que impida la posibilidad de aquello que no tiene límites, ni negaciones ni contradicciones, entonces Dios existe. En este argumento para probar la existencia de Dios, podemos notar nuevamente que para Leibniz, lo posible es aquello que no sea contradictorio.

Una vez que Leibniz ha probado la existencia de Dios, habla sobre los mundos posibles y sobre la elección divina por uno en concreto: “(53) Ahora bien, como en las ideas de Dios hay una infinidad de universos posibles y de ellos no puede existir más que uno solo, es preciso que haya una razón suficiente de la elección de Dios que le determine por uno más bien que el otro (45).” (Leibniz, 1981, pág. 119). La elección de Dios por un mundo en concreto se apoya en la *conveniencia* o en los grados de perfecciones que hay en estos mundos posibles. Y es debido a esa elección que Dios tomó, que existe lo mejor. Y sí se puede decir que existe lo mejor, o para Leibniz existe lo mejor, debido a Dios mismo: “He ahí la causa de la Existencia de lo Mejor, que Dios conoce en virtud de la sabiduría, elige en virtud de su bondad y produce en virtud de su potencia.” (Leibniz, 1981, pág. 121).

Hay diferencias entre el concepto de “posibilidad” y el concepto de “composibilidad”. Para considerar a algo como “posible” sólo hace falta que lo podamos concebir con claridad y distinción y sin contradicciones. Mientras que para considerar a algo como “componible” tenemos que concebirlo con claridad y distinción y sin contradicciones, y además tiene que estar dentro del orden de cosas que Dios eligió crear en este mundo posible. Hay muchas cosas que son posibles pero no todas ellas son composables. A pesar de que hay muchas cosas que no son contradictorias consigo mismas, no se encuentran dentro del orden de cosas que Dios estableció, por lo que no pueden darse en este mundo posible.

1.3 El concepto de “posibilidad” en Spinoza

Por último, en este capítulo abordaré el concepto de “posibilidad” en Spinoza. Como ya he mencionado, su concepción de “posibilidad” junto a la de Descartes y Spinoza es la que rige durante su época y es la que Hume recupera.

B. Spinoza va a ofrecer definiciones explícitas de los conceptos de “posibilidad”, “imposibilidad” y “necesidad”. Y aunque ofrece una definición de “posibilidad” distinta a la que ofrecen Descartes y Leibniz (Spinoza dirá que realmente no existe nada “posible”), lo cierto es que también se puede tomar en el mismo sentido (es decir, considerar como posible a aquello que concibamos clara y distintamente y sin contradicciones). Y también será importante la “claridad”, la “distinción” y la “no contradicción” en su concepción de “posibilidad”.

Para comprender el concepto de “posibilidad” en Spinoza, me basaré en dos de sus textos: *Ética demostrada según el orden geométrico* y *Tratado de la reforma del entendimiento*. Y para comenzar, primero voy a hablar de Dios. Al igual que en Descartes y Leibniz, es importante hablar de Dios para comprender de mejor forma lo que es “posible” para estos tres filósofos.

La primera parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico* está dedicada a tratar el tema de Dios. No explicaré todo lo que Spinoza dice sobre Él, pero expondré algunos fragmentos que considero importantes para entender la posterior explicación del concepto de “posibilidad” en este filósofo.¹⁰

Una vez que ha probado la existencia de Dios, dice: “*Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse.*” (Spinoza, 1980, pág. 40). En la demostración de esta proposición menciona que, a excepción de Dios, no se puede concebir a sustancia alguna que sea en sí y se conciba por sí. Y los modos no se pueden concebir sin una sustancia, por lo que sólo pueden ser en Dios. Y, además de Dios y los modos, no hay nada

¹⁰ Me parece importante mostrar un argumento que Spinoza da para probar la existencia de Dios: “De donde se sigue que existe necesariamente aquello de lo que no se da razón ni causa alguna que impida que exista. Así pues, si no puede darse razón o causa alguna que impida que Dios exista o que le prive de su existencia, habrá que concluir, absolutamente, que existe de un modo necesario.” (Spinoza, 1980, pág. 37). Y si se llegará a dar una causa para que Dios no exista, ésta misma se tendría que dar o en la misma naturaleza de Dios o fuera de Dios (en otra sustancia de otra naturaleza diferente a la de Dios). Pero si se da en la misma naturaleza de Dios, entonces se prueba que Dios existe. Y si se da fuera de Dios, es decir, en otra sustancia de diferente naturaleza, entonces ésta no tendría nada que ver con Dios y por tanto no podría ni poner ni quitar la existencia de Dios. Es por ello que al no haber causa que impida la existencia de Dios fuera de Dios ésta deberá necesariamente darse, suponiendo que Dios no existe, dentro de la misma naturaleza de Dios, pero esto lleva a una contradicción. Por lo que Dios existe: “(...) por consiguiente, ni en Dios ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que impida su existencia y, por ende, Dios existe necesariamente. Q.E.D.” (Spinoza, 1980, pág. 37).

más.¹¹ Es por todo esto que nada se puede concebir sin Dios. Todas las cosas son en Dios y lo que sucede, sucede en virtud de las meras leyes de la naturaleza de Dios y se sigue de la necesidad de su esencia.

Siguiendo con lo anterior menciona: “*De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito).*” (Spinoza, 1980, pág. 44). Dios es la causa eficiente de todas las cosas que pueden estar en un intelecto infinito, Él es la primera causa y es causa por sí y no por accidente.

Spinoza no cree, al contrario de otros, que Dios sea causa libre debido a que puede hacer que no ocurran, puede no crear, cosas que se siguen de su propia naturaleza. Spinoza no considera que ni el entendimiento ni la voluntad pertenezcan a la naturaleza de Dios. Aquellos que sí creen que Dios es sumamente inteligente en acto, también piensan, dice Spinoza, que Dios no puede hacer que existan todas las cosas que entiende en acto. Y se justifican afirmando que si Dios creara todas las cosas que están en su entendimiento, entonces no podría crear nada más, lo cual contradice la omnipotencia de Dios. Así, ellos prefieren a un Dios indiferente y creador únicamente de lo que desea en virtud de su voluntad absoluta.

Pero para Spinoza Dios no es así, él, por el contrario, afirma que de la naturaleza divina de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos, es decir, todas las cosas y siempre con la misma necesidad. Por lo que para Spinoza, al contrario de sus adversarios, Dios siempre ha estado en acto y siempre permanecerá en la misma actualidad. Spinoza se queja de que sus adversarios, como Leibniz, nieguen la omnipotencia de Dios al afirmar que Él si entiende infinitas cosas creables las cuales nunca podrá crear, ya que si las creará su omnipotencia se agotaría y se volvería imperfecto. Así, para afirmar que Dios es perfecto recurren a decir que Él no es capaz de crear todo lo que puede crear, y, para Spinoza, no hay mayor absurdo.

Sin embargo, Spinoza afirma que el entendimiento de Dios es el creador de todo: “Por lo cual, el entendimiento de Dios, en cuanto se le concibe como constitutivo de la esencia de Dios, es realmente causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia

¹¹ En este punto no menciona para nada a los atributos, sólo menciona que no hay nada más además de Dios y los modos

(...)” (Spinoza, 1980, pág. 46). Spinoza concibe de una forma distinta el entendimiento de Dios. Él no piensa que el entendimiento, la voluntad y la potencia de Dios sean lo mismo. Para Spinoza, el entendimiento de Dios es la causa única de todas las cosas y difiere necesariamente de ellas, tanto en razón de la esencia como de la existencia de éstas, lo causado difiere de su causa.

Como mencioné al principio, es importante conocer lo que Spinoza dice sobre Dios ya que juega un papel muy importante en los conceptos de “necesidad”, “existencia” y “posibilidad” en Spinoza. En la *Proposición XXIX* Spinoza dice: “*En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera.*” (Spinoza, 1980, pág. 54). Para Spinoza, todo lo que es, es en Dios y Dios no es una cosa contingente. Dios es necesario, no contingente. Los modos de la naturaleza divina se siguen de Dios de forma necesaria y no contingente. Dios es la causa de estos modos, son determinados por Él. Por lo que todas las cosas están determinadas, debido a la necesidad de la naturaleza divina, a existir y a obrar de cierta manera, no hay nada que sea contingente.

Es necesario hablar de la necesidad para entender la noción de “posibilidad” en Spinoza ya que la necesidad se refiere a Dios. Todo cuanto es, es en Dios. Dios es causa de todas las cosas, tanto de su esencia como de su existencia. Por lo que si algo es “posible” se debe a Dios (la necesidad), es Él quien da a las cosas su “posibilidad” y hasta su “existencia”. Y es importante mencionar lo “contingente” ya que para Spinoza no hay nada contingente. Dios no es contingente y sus creaciones no son contingentes (más adelante diré que realmente las cosas o son “necesarias” o “imposibles”, pero no “contingentes” ni “posibles”).

Spinoza continúa con esta idea en la *Proposición XXXIII* la cual dice: “*Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido.*” (Spinoza, 1980, pág. 58). Dada la naturaleza de Dios todas las cosas se han seguido necesariamente y están determinadas a existir y a obrar de cierta forma. Si pensásemos, dice Spinoza, en que las cosas pudieron haber sido de otra forma, que fueran de otra naturaleza o que obraran de otra forma, entonces también tendríamos que decir que la naturaleza de Dios podría haber sido otra. Y por tanto, esa otra naturaleza debería de existir y también otro o incluso más dioses deberían de existir, lo que es absurdo.

En el escolio de esta proposición podemos encontrar definiciones explícitas de los conceptos de “contingencia” o “posibilidad”, “necesidad” e “imposibilidad”. Dice que una cosa es “necesaria” en razón de su esencia o en razón de su causa. La existencia de las cosas se sigue necesariamente de su esencia y definición, o de una causa eficiente. Una cosa es “imposible” cuando su esencia o definición implica contradicción, o por falta de una causa externa que la produzca. Y una cosa es “contingente” (o posible) sólo debido a falta de conocimiento por nuestra parte. Si ignoramos si la esencia de una cosa implica contradicción o si sabemos que no implica contradicción alguna pero no podemos decir nada sobre su existencia, debido a que no conocemos el orden de las causas, entonces dicha cosa no puede ser tomada ni como “necesaria” ni como “imposible” y por ello la llamamos “contingente” o “posible”.

Después de haber afirmado lo anterior, Spinoza dice que es evidente que Dios ha creado las cosas con suma perfección ya que éstas se han seguido de una naturaleza perfectísima. Si no fuera así, entonces Dios no sería sumamente perfecto porque las cosas podrían haber sido de otra forma y se le tendría que atribuir otra naturaleza distinta a la que tiene. Muchos, dice Spinoza, rechazan esta doctrina por la costumbre que tienen de otorgarle a Dios otro tipo de libertad a la que ha señalado – el tipo de libertad que Spinoza le otorga a Dios se encuentra en la *Definición VII*: “Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera.” (Spinoza, 1980, pág. 30). Pero, para Spinoza, aun concediendo que la voluntad perteneciera realmente a Dios, no cambiaría el hecho de que las cosas no pudieron haber sido de otra forma ni de algún otro orden.

Para afirmar lo anterior, primero retoma algo que ya conceden sus adversarios, a saber, que el que una cosa sea lo que es depende únicamente del decreto y la voluntad de Dios, de no ser así entonces Dios no sería la causa de todas las cosas. Segundo, retoma otra afirmación de sus adversarios: todos los decretos de Dios ya han sido sancionados por Él mismo desde la eternidad; si esto no fuera así, entonces Dios sería imperfecto e inconstante. Sin embargo, como en la eternidad no hay un *cuándo*, ni un *antes* ni *después*, entonces se sigue, de la sola perfección de Dios, que Dios no puede ni haber podido nunca decretar otra cosa. Dios no ha existido antes de sus decretos ni puede existir sin ellos. Si se piensa

argumentar que Dios hubiera podido hacer de otra forma la naturaleza de las cosas o que, desde la misma eternidad, Dios hubiera decretado otra cosa acerca de la naturaleza y su orden, aun así no habría imperfección alguna en Dios. Ya que al afirmar lo anterior se concedería que Dios puede cambiar sus decretos. Si Dios hubiera decretado algo distinto a lo que decretó sobre la naturaleza y su orden, entonces su entendimiento y su voluntad serían distintos a los que tiene actualmente. Y como las cosas no han podido ser producidas por Dios de otra manera ni en otro orden, no hay nada que nos persuada para creer que Dios no ha querido crear las cosas que están en su entendimiento con la misma perfección con las que Él las entiende. Todo lo anterior se resume en lo siguiente:

Por ello, puedo retorcer contra los adversarios su propio argumento, de la manera siguiente: todas las cosas dependen de la potestad de Dios, de modo que para que las cosas pudiesen ser de otra manera, la voluntad de Dios debería ser también necesariamente de otra manera; ahora bien: la voluntad de Dios no puede ser de otra manera (como acabamos de mostrar con toda evidencia, en virtud de la perfección de Dios); luego, las cosas tampoco pueden serlo. (Spinoza, 1980, pág. 61)

En el *Tratado de la reforma del entendimiento humano* también podemos encontrar definiciones explícitas de lo que es “posible”, de lo que es “imposible” y de lo que es “necesario” para Spinoza. Éstas se encuentran en el párrafo 53. Lo “imposible” es aquello que implica contradicción. Lo “necesario” es aquello cuya inexistencia de su propia naturaleza implica contradicción (es decir, tiene que existir). Y por último, algo es “posible” si su existencia no implica contradicción por su naturaleza misma tanto con su existencia como con la no existencia, pero que a la vez su necesidad o imposibilidad de existir depende de causas que no conocemos mientras pensamos en su existencia.

Es decir (y como ya había definido en el texto anterior), consideramos algo como “posible” cuando no tenemos suficiente información, ya sea que no sepamos si dicha cosa es contradictoria consigo misma o si sabemos que no es contradictoria consigo misma, pero no conocemos la cadena de causas que lo produce. Si la necesidad o la imposibilidad, que dependen de causas externas, de dicha cosa que consideramos como posible fueran conocidas por nosotros – es decir, si supiéramos si dicha cosa realmente es necesaria o es imposible- no podríamos figurarla como “posible”.

Si se da algún Dios (el cual sí se da, él mismo ya lo demostró) entonces se sigue que no podemos figurarnos nada. Con esto, Spinoza nos está diciendo que realmente las cosas o son “necesarias” o son “imposibles”, no existen las cosas “posibles”. Nos las figuramos

como “posibles” cuando no tenemos suficiente información. Una vez que tenemos suficiente información podemos saber si una cosa es necesaria o si es imposible. Una vez sabido esto ya no nos podemos figurar como posible a dicha cosa. Spinoza nos ofrece varios ejemplos. Uno de ellos somos nosotros mismos; una vez que reconozco que existo, ya no puedo figurarme como posible que existo o que no existo. Una vez que conozco a un elefante, ya no puedo figurarme como posible que éste pueda pasar a través del ojo de una aguja. Una vez que conozco la naturaleza de Dios ya no puedo figurarme como posible que existe o no existe.

Para Spinoza podemos figurarnos, considerar como posibles, cosas –como por ejemplo que la tierra es medio globo, que el sol se mueve alrededor de la tierra, etc.- mientras no veamos ninguna imposibilidad o necesidad en dicha cosa. Pero, una vez que ya sabemos si una cosa es “necesaria” o “imposible” no nos la podemos figurar como “posible”. Incluso podemos saber que una cosa no es como nos la figuramos, podemos saber que la Tierra es redonda y aun así figurárnosla de otra forma (figurarnos la Tierra como medio globo), pero al hacer esto, lo único que estoy haciendo es traer a la memoria el error en el que estaba o en el que puedo caer. Pero, dice Spinoza, esto me lo figuro mientras no vea ninguna imposibilidad o ninguna necesidad. Si ya hubiera conocido la necesidad, entonces no podría figurarme nada y sólo debería decir que yo había producido algo.

Para extender el tema y mostrar que una vez conociendo la necesidad o la imposibilidad de las cosas ya no nos las podemos figurar, es decir, no las podemos considerar como posibles, incluso habla de las suposiciones que hacemos durante las discusiones. En una discusión podemos decir algo como: “(...) supongamos que esta vela que arde ya no arde, o supongamos que arde en algún espacio imaginario, o sea, donde no hay cuerpos.” (Spinoza, 1989, pág. 28). Hacemos suposiciones, como las anteriores, a pesar de que sabemos que es imposible que se dé lo que suponemos; y cuando esto sucede, realmente no nos estamos figurando nada (por lo que dije en el párrafo anterior).

En el parágrafo 58, mediante una frase resume lo que ha estado diciendo: “(...) cuanto menos conoce el Alma y, sin embargo, más cosas percibe, tanto mayor capacidad tiene de figurarse algo; y cuantas más conoce, tanto más disminuye esta capacidad.” (Spinoza, 1989, pág. 29).

Spinoza también habla de la “claridad” y la “distinción”, cuando dice que no hay que temer que una ficción se haga pasar por una idea verdadera. Ya que, cuando la cosa en cuestión es concebida *claramente*, si dicha cosa es una verdad eterna al igual que su existencia, entonces no podríamos figurarnos nada sobre ella. Pero si la existencia de la cosa que estamos concibiendo no es una verdad eterna, entonces hay que confrontar la existencia de dicha cosa con su esencia y prestar atención al orden de la Naturaleza. Agrega que una cosa perfectamente simple no puede ser figurada sino sólo conocida. Lo mismo se aplica a una cosa compuesta, la diferencia es que tenemos que prestar atención a las partes más simples que la componen (las cuales tienen que ser claras y distintas). Para Spinoza las ideas que son claras y distintas nunca pueden ser falsas. Esto es así debido a que las ideas que concebimos clara y distintamente son o simplísimas o están compuestas de ideas simplísimas.

1.4 Conclusiones del capítulo

Como se mostró a lo largo de este capítulo, tanto Descartes, como Spinoza y Leibniz hablan de “posibilidad” ya sea implícita o explícitamente. Los conceptos, o criterios de “no contradicción” y de “claridad y distinción” son muy importantes para entender la “posibilidad” en estos tres filósofos. Y se puede entender de mejor forma la “posibilidad” en estos filósofos al examinar lo que dicen sobre Dios.

Para Descartes, todo lo que podamos concebir con claridad y distinción y sin contradicciones es verdadero (y posible), y todo lo que es verdadero existe, y existe debido a Dios. Dios es único, es honesto, es omnipotente, etc. es causa de todas las cosas y no nos puede engañar. Descartes no pide más para que una cosa sea “posible” o para que exista. Aunque como mostré, se puede vislumbrar que para Descartes todo ha sido predeterminado por Dios, por lo que, todo lo que existe es tanto posible como necesario.

Si se le preguntara a Descartes si es posible que exista una forma de materia que pueda existir en cuatro dimensiones¹², probablemente diría que si se le puede concebir con claridad y distinción y no implica contradicción consigo misma, entonces es posible. Y si

¹² Esta nueva forma de materia si existe, ha sido recientemente creada por físicos. La han llamado “Time crystals” y es una materia que puede existir en cuatro dimensiones. Dicha materia siempre está en movimiento, aún en su “estado de reposo” (es decir, cuando no es movida por otro objeto o fuerza).

Dios ya ha predeterminado que va a existir, entonces va a existir y no sólo eso, sino que va a ser necesaria, debido a que Dios lo quiso así desde la eternidad.

En Leibniz encontramos dos conceptos importantes referentes a este tema: la “posibilidad” y la “composibilidad”. Se pueden entender de mejor forma si entendemos lo que Leibniz dice sobre Dios. Para Leibniz sólo hay un Dios y sí existe. Existe porque la causa última de todas las cosas debe encontrarse en una sustancia necesaria y que no cambie. Ésta es Dios. Además, como no hay nada que contradiga la posibilidad de aquello que no tiene límites ni negaciones ni contradicciones, entonces existe. Dios es la sustancia única, suprema, universal y creadora de cuanto hay o va a haber. Ahora, en Dios hay una infinidad de ideas acerca de mundos posibles. Tuvo que elegir a uno solo para poder crearlo. Para ello se basó en los grados de perfección de cada mundo. Eligió el mejor mundo posible, y podemos estar seguros de ello ya que Dios es sumamente bueno.

Leibniz también entiende la “posibilidad” como aquello que podamos concebir con claridad y distinción y que no sea contradictorio consigo mismo. Hay muchísimas cosas que son “posibles” (considerándolas bajo la definición anterior), sin embargo, Dios, al elegir un mundo posible, un orden de cosas, dejó fuera muchas de esas posibilidades. Éstas siguen siendo posibles, pero ya no pueden existir en este mundo, en este orden de cosas. Aquello que sí es posible y que sí puede existir en este orden de cosas elegido por Dios, es “componible”. Lo que Leibniz pide como requisitos para la existencia son tanto la “posibilidad” (la cual abarca la “claridad y distinción” y la “no contradicción”) como la “composibilidad” (es decir, aparte de la posibilidad, pide que la cosa en particular se encuentre dentro del orden de cosas que Dios eligió).

Si se le preguntara a Leibniz si una forma de materia que existe en cuatro dimensiones es posible, probablemente diría que si ésta se encuentra dentro del orden de cosas que Dios eligió, entonces es “posible”, es “componible” y es necesaria. Si no se encuentra dentro del orden de cosas que Dios eligió, entonces ésta, si no es contradictoria consigo misma, es posible, y, si es contradictoria consigo misma, entonces es imposible.

Para comprender la “posibilidad” en Spinoza también hay que hablar de Dios. Spinoza también prueba la existencia de Dios. Para ello dice que si no se puede dar razón alguna que impida la existencia de Dios, entonces Dios existe. Y si se da una razón que lo impida, entonces ésta se da en la naturaleza de Dios o fuera de Dios. Si se da en la

naturaleza de Dios, entonces se prueba que Dios existe. Y si se da fuera de la naturaleza de Dios, entonces ésta no tendría nada que ver con Dios y no podría ni poner ni quitar la existencia de Dios. Además, todo cuanto es, es en Dios. Dios es la única sustancia, y además de Dios y sus modos, no hay nada más. De Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos y siempre con la misma necesidad. Dios es causa primera y causa por sí, pero no es causa libre. Spinoza no considera que el entendimiento, la voluntad y la potencia de Dios sean lo mismo. Y para él, no hay nada contingente en la naturaleza, todo ya está determinado a existir y a obrar de cierta manera en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Por lo que las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra forma ni en ningún otro orden.

Una vez dicho lo anterior, Spinoza define los conceptos de “necesidad”, “imposibilidad” y “posibilidad”. Nos dice que una cosa es necesaria en razón de su esencia o de su causa. La existencia de las cosas se sigue necesariamente de su esencia y definición, o de una causa eficiente. Lo “necesario” es aquello cuya inexistencia de su propia naturaleza implica contradicción. Una cosa es “imposible” cuando su esencia o definición implica contradicción, o por falta de una causa externa que la produzca. Y una cosa es “posible” sólo debido a falta de conocimiento por nuestra parte. Si ignoramos si la esencia de una cosa implica contradicción o si sabemos que no implica contradicción alguna pero no podemos decir nada sobre su existencia, debido a que no conocemos el orden de las causas, entonces dicha cosa no puede ser tomada ni como “necesaria” ni como “imposible” y por ello la llamamos “contingente” o “posible”. Para considerar algo como “posible”, antes de saber si realmente es necesario o si es imposible, es importante concebirlo con claridad y distinción y sin contradicciones.

Si se le preguntara a Spinoza si es posible una forma de materia que existe en cuatro dimensiones, probablemente diría que podemos considerarla como “posible” mientras no sepamos si es “necesaria” o si es “imposible”. Si supiéramos que existe, entonces diría que siempre fue “necesaria” y que no podía haber sido de otra forma.

2. Hume: El problema de la causalidad y la “posibilidad”

En este capítulo voy a hablar sobre David Hume, sobre su exposición del problema de la causalidad. En el problema de la causalidad se va a vislumbrar el concepto de “posibilidad” (y también lo va a definir en otra parte). Esto me interesa especialmente ya que como mostraré, el concepto de “posibilidad” en el que estaba pensando Hume era el concepto de “posibilidad” de Descartes, Leibniz y Spinoza. La forma en que Hume entiende a la “posibilidad” (y la entiende su época, la primera mitad del siglo XVIII) es distinta a la forma en que la entiende Barry Stroud (y su época, siglo XX-XXI), lo que va a causar problemas entre ambos. Hume dice qué es lo que se necesita para que algo se considere como “posible”. Se necesita que la cosa en cuestión sea concebida clara y distintamente para implicar necesariamente la posibilidad de su existencia. Para mostrar su postura sobre la “posibilidad” (además de mostrar la “definición” de Hume) voy a exponer su problema de la causalidad, el cual es fundamental para llegar al objetivo de esta tesis. Además expondré algunas otras cuestiones que van a servir para ayudar a comprender tanto el problema de la causalidad en Hume como para confrontar lo que Hume dice con lo que Stroud interpreta.

2.1 Hume: Preámbulo al problema de la causalidad

Voy a exponer qué son las ideas y la distinción entre ideas que propone Hume. Lo haré debido a que lo anterior, como mostraré más adelante, le causa problemas a Stroud, además de que la distinción entre ideas es fundamental para el problema de la causalidad de Hume, debido a que el argumento que Hume va a ofrecer para probar que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto se basa en la distinción entre la idea de “causa” y la idea de “suceso”. Y para hablar de la distinción de las ideas quiero hablar de las impresiones y de las ideas.

2.1.1 División de percepciones

David Hume comienza *El tratado de la naturaleza humana* hablando sobre las ideas, nos va a mostrar su origen, composición, abstracción, etc. Para ello, primero nos va a hablar de las dos clases de percepciones que puede tener el ser humano: “Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES e

IDEAS.” (Hume, 1992, pág. 43). La diferencia entre ambas percepciones es el grado de fuerza y vivacidad con que inciden en nuestra mente. Las percepciones que entran en nuestra atención con mayor fuerza son las impresiones, e incluyen a las sensaciones, pasiones y emociones en su primera aparición en el alma. Por otro lado, las ideas son imágenes débiles de las impresiones y surgen cuando pensamos y razonamos.

Hume no hace una distinción más exhaustiva entre impresiones e ideas ya que, para él, cualquiera puede ver la distinción entre sentir y pensar. Aunque hace algunas aclaraciones, por ejemplo, dice que hay grados en las impresiones e ideas y es posible que, en casos particulares, una se aproxime mucho a la otra. Tal es el caso de los sueños, de la locura o de una fiebre, en dichos casos las ideas se aproximan a las impresiones; también se puede dar el caso en que nuestras impresiones sean tan débiles que se hagan pasar por ideas.

2.1.2 División de percepciones simples y complejas

Aparte de la anterior división también hay otra: “Hay otra división de nuestras percepciones (...) que se extiende tanto a nuestras impresiones como a nuestras ideas. Se trata de la división en SIMPLES y COMPLEJAS.” (Hume, 1992, pág. 44). Las percepciones simples son aquellas que no pueden separarse en partes. Las complejas sí pueden separarse en partes. Y nos proporciona un ejemplo, una manzana. En una manzana pueden distinguirse diferentes cualidades, como son: sabor, color y olor. Ninguna de ellas es lo mismo y por tanto pueden distinguirse unas de otras.

Para Hume las impresiones y las ideas tienen una gran semejanza entre sí, lo único que las distingue es su grado de fuerza y vivacidad: “Las unas parecen ser reflejo de las otras, de modo que toda percepción de la mente es doble, y aparece a la vez como impresión e idea.” (Hume, 1992, pág. 45). Nos dice que en un primer examen podría parecer que las ideas y las impresiones se corresponden siempre entre sí. Sin embargo, en un análisis más exhaustivo, se da cuenta de que la anterior proposición no es del todo cierta ya que hay muchas ideas complejas que nunca tuvieron impresiones que les correspondieran, así como también hay muchas impresiones complejas que no fueron copiadas exactamente por las ideas. Los ejemplos que nos brinda son los siguientes: puedo concebir la ciudad de Nueva Jerusalén con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque

nunca haya visto tal cosa; y, por otra parte, he visto París pero no por ello podría formarme una idea que representara exactamente igual lo que presencié. Por lo que reformula su proposición: “Advierto pues que aunque por lo general existe una gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas complejas, con todo no es universalmente verdadera la regla de que éstas son copias exactas de aquellas.” (Hume, 1992, pág. 45).

Pero el caso de las percepciones simples es diferente: “(...) toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde.” (Hume, 1992, pág. 46). Y aunque, por ejemplo, la idea de rojo que nos hacemos en la oscuridad es distinta a la impresión de rojo que tenemos a la luz del sol, la única diferencia es de grado pero no de naturaleza.

2.1.3 Conjunción constante entre impresiones e ideas

Para continuar con su examen establece una proposición general: “(...) que todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente.” (Hume, 1992, pág. 47). Hume continúa su análisis para probar la proposición anterior y logra cerciorarse de que toda impresión simple va acompañada por una idea que le corresponde, y toda idea simple va acompañada por una impresión. De la anterior conjunción constante entre impresiones e ideas simples nota una conexión entre ambas y que, por tanto, la existencia de unas tiene considerable influencia sobre las otras. Esta conjunción constante entre ideas e impresiones no es algo sin importancia: “Una tal conjunción constante, con tal número infinito de ejemplos, no puede surgir nunca del azar; prueba, por el contrario, que las impresiones dependen de las ideas, o las ideas de las impresiones.” (Hume, 1992, pág. 47).

Ahora sólo falta saber de qué lado está la dependencia, y Hume toma como parámetro el orden de su primera aparición. Al hacer esto se da cuenta, por experiencia constante, de que las impresiones simples siempre preceden a las ideas simples. Nos ofrece un ejemplo: si quieres que un niño tenga la idea de rojo, de dulce, etc. le presentas objetos, le haces tener esas impresiones; más nunca tratas de hacer que tenga impresiones excitando las ideas. Nuestras ideas en su primera aparición no producen impresiones que les correspondan. Al contrario, toda impresión, sea de mente o cuerpo, es seguida por una idea que se le asemeja, y que sólo es distinta en sus grados de fuerza y vivacidad.

La conjunción constante mencionada hace poco y la prioridad de las impresiones son prueba suficiente para Hume de que nuestras impresiones son causantes de nuestras ideas y no al contrario. Hume nos ofrece una prueba más: cuando por accidente las facultades que originan las impresiones se ven impedidas en sus operaciones (por ejemplo alguien sordo o ciego de nacimiento) se pierden tanto las impresiones como las ideas correspondientes. Aunque es cierto que hay un fenómeno que contradice lo anterior¹³, pero como es un fenómeno muy particular, no tiene caso que sea tomado en cuenta para alterar la máxima que ya propuso.

Toda idea compleja está compuesta de ideas simples y toda idea simple proviene de una impresión simple y, como menciona Mounce (1999), según lo anterior, para Hume, la imaginación nunca crea nada absolutamente nuevo: “(...) la imaginación nunca crea nada que sea absolutamente nuevo. Sólo reorganiza el material que le es brindado por las impresiones [traducción mía].” (Mounce, 1999, pág. 25).¹⁴

Hume toma como primer principio de la ciencia de la naturaleza humana el que toda idea simple proceda de manera mediata o inmediata de su correspondiente impresión. Y a pesar de parecer algo simple, es un principio de gran importancia. Va a ser un principio normativo, va a ser un principio que va a regir la investigación. Además de que acaba de resolver un gran problema, el problema que acaba de analizar (el de la procedencia tanto de nuestras impresiones como de nuestras ideas) es, dice Hume, el problema de si hay ideas innatas o si todas nuestras ideas se derivan de nuestra sensación y reflexión. Por lo que ahora Hume ha mostrado que todas nuestras ideas son precedidas por otras percepciones más vívidas (impresiones) de las cuales se derivan y a las cuales representan.

2.1.4 Impresiones

Después del análisis anterior, Hume examina, primero, debido a la anterioridad respecto a las ideas, a las impresiones. Nos dice que hay de dos tipos: “Las impresiones pueden ser de dos clases: de SENSACIÓN y de REFLEXIÓN.” (Hume, 1992, pág. 51). Dice que las

¹³ Hume pone de ejemplo a alguien que ha podido conocer todos los matices de un color excepto uno. Si ante él se le presentaran todos los matices excepto el que no ha percibido nunca, de todas formas podrá notar que hay un hueco que falta y podrá generar la idea de dicho matiz.

¹⁴ “(...) the imagination never creates anything which is absolutely new. It merely rearranges material which is supplied by the impressions.”.

primeras surgen en nuestra alma de forma desconocida. Las segundas se derivan en gran parte de nuestras ideas y en el siguiente orden: primero tenemos una impresión, de la cual percibimos calor o frío, placer o dolor. De dicha impresión una copia se queda en la mente y permanece después de que la impresión acaba, esto es la idea. Esta idea de placer o de dolor, al incidir en el alma, produce nuevas impresiones ya sean de deseo y aversión, esperanza y temor las cuales se llaman impresiones de reflexión ya que se derivan de las anteriores. Luego pueden ser copiadas por la memoria y por la imaginación y así convertirse en ideas, que, a su vez, pueden originar otras impresiones e ideas.

Las impresiones de reflexión son posteriores a las impresiones de sensación y se derivan de ellas. Las impresiones de reflexión son las pasiones, los deseos y las emociones. Por ejemplo, al ver un tiburón podría producirse en mí la impresión de miedo. Si retengo en mi mente la impresión del tiburón (pero ahora como una idea), se podría volver a producir en mí la impresión de miedo. Este miedo que siento es lo que Hume llama una impresión de reflexión. No es una impresión de sensación debido a que dicha impresión (la del miedo) no me fue dada directamente por el mundo exterior. Es decir, no tuve una impresión de “miedo”, sino que tuve la impresión de “tiburón”. Alguien que trabaje en un acuario con tiburones también tendrá la impresión de “tiburón”, pero él, por ejemplo, al ver al tiburón, tendrá la impresión de “serenidad”. Ambos tuvimos la misma impresión de sensación (“tiburón”), pero tuvimos distintas impresiones de reflexión (“miedo” / “serenidad”).

2.1.5 Ideas

Después de este análisis sobre las impresiones analiza a las ideas. Ya ha mencionado que después de que tenemos una impresión en nuestra mente aparece una idea que le corresponde. Y eso puede suceder de dos formas: “(...) o cuando retiene en su aparición notable de su vivacidad primera, y entonces es de algún modo intermedia entre una impresión y una idea, o cuando pierde por completo esa vivacidad y es enteramente una idea.” (Hume, 1992, pág. 52). Mediante la facultad de la memoria podemos repetir nuestras impresiones del primer modo. Y mediante la facultad de la imaginación las repetimos del segundo modo. Una diferencia importante entre la facultad de la imaginación y la de la memoria es que la imaginación no está obligada a preservar el mismo orden y forma de las impresiones originales que hemos tenido, mientras que la memoria sí lo está.

La memoria preserva la forma original de lo percibido y si llegamos a alterar el orden o la forma es debido a algún fallo o imperfección de dicha facultad. La función primordial de la memoria es preservar el orden y la posición de las ideas simples.

La imaginación tiene una libertad que no se presenta en la memoria: “La libertad de la imaginación para trastocar y alterar el orden de sus ideas.” (Hume, 1992, pág. 53). Una prueba de lo anterior son las fábulas, en ellas hay unicornios, dragones, monstruos gigantes, etc. Esta libertad de la fantasía no es extraña debido a dos principios muy importantes: “(...) nuestras ideas se copian de nuestras impresiones, y que no hay dos impresiones que sean absolutamente inseparables.” (Hume, 1992, pág. 53).

2.1.6 Separación de ideas

Toda idea puede ser separable, dice Hume, por la imaginación y también, por esta misma facultad, puede ser unida con otra en la forma en que a ésta le plazca. Sin embargo esto haría parecer que las operaciones de la imaginación son inexplicables, pero hay principios universales que la guían. Las ideas no están completamente desligadas e inconexas entre sí, sino sólo el azar podría unirlos. Sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente para formar ideas complejas si no hubiera un lazo de unión entre ellas. Pero este principio unificador no es una conexión inseparable: “(...) tenemos que mirarlo más bien como una fuerza suave, que normalmente prevalece y es causa, entre otras cosas, de que convengan tanto los lenguajes entre sí; la naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja.” (Hume, 1992, pág. 55). Esta asociación surge de tres cualidades (también las llama principios de unión), mediante las cuales la mente es llevada de una idea a otra y son: semejanza, contigüidad en tiempo y lugar, y causa y efecto.

No le parece necesario a Hume probar que las tres cualidades anteriormente mencionadas producen una asociación entre ideas y que cuando aparece una idea introducen de forma natural la otra. No le parece necesario ya que es fácil de notar. Por ejemplo, el que pasemos de una idea a otra que se le asemeje: “Es claro que en el curso de nuestro pensamiento y en la sucesión continua de nuestras ideas pasa nuestra imaginación fácilmente de una idea a otra *semejante*, y que esta cualidad es por sí sola un vínculo suficiente de asociación para la fantasía.” (Hume, 1992, pág. 55). Así de evidente también

es la cualidad de la contigüidad: “Es igual de evidente que como los sentidos, al cambiar de objeto, están obligados a hacerlo de un modo regular, tomando a los objetos tal como se hallan *contiguos* unos con otros, la imaginación debe adquirir, gracias a una larga costumbre, el mismo método de pensamiento, recorriendo las distintas partes del espacio y el tiempo al concebir sus objetos.” (Hume, 1992, pág. 55).

En cuanto a la *causa y efecto*, sólo menciona por el momento que no hay ninguna otra relación que produzca una conexión tan fuerte en la fantasía y que haga que una idea logré recordar a otra de manera más rápida, que la relación de causa y efecto entre sus objetos. Hume aclara que dos objetos están unidos en nuestra imaginación no sólo cuando uno es inmediatamente semejante o contiguo o causa del otro, sino cuando también, entre estos dos, hay un tercero que guarda la misma relación que ellos tienen entre sí. Esto puede ir más allá, pero mientras más objetos se interpongan en la relación, más se debilita la misma.

Por lo anteriormente dicho, la relación de causalidad, dice Hume, es la más extensa de las tres relaciones mencionadas. Ya que dos objetos pueden estar relacionados causalmente tanto cuando uno es causa de las acciones como de los movimientos del otro, tanto cuando el primero es la causa de la existencia del segundo. Incluso se puede decir que dos objetos están conectados por la relación de causa – efecto cuando uno tiene el poder de producir las acciones o el movimiento del otro (como la relación que hay entre amo y siervo, donde el primero es capaz de dirigir las acciones del otro).

Esos son los tres principios de unión o cohesión entre nuestras ideas simples y que toman en la imaginación el lugar de la conexión inseparable con la que se unen en la memoria. Estos principios son innatos, son naturales, no son percepciones. Son formales, por lo que carecen de contenido.

2.1.7 Ideas abstractas o generales

Considero importante hablar sobre las ideas abstractas debido a que hay un conflicto entre lo que Hume dice y lo que Stroud va a presentar en su interpretación. Como he mencionado, Stroud tiene problemas con la definición de la distinción entre ideas de Hume, y para atacarla, se basa en ejemplos que considero inadecuados, como el de no poder separar un grado específico de cantidad o cualidad de aquello que estamos concibiendo. Y este ejemplo que Stroud va a ofrecer y su crítica van dirigidos hacia la distinción entre

ideas propuesta por Hume, la cual es importante para el argumento que Hume ofrece para demostrar que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto. Por lo que quiero dejar clara la exposición de Hume en este punto.

Hume dice que hay un gran problema respecto con las ideas abstractas o generales: “(...) si son generales o particulares en la concepción que la mente se hace de ellas.” (Hume, 1992, pág. 62). Reconoce que Berkeley se ha opuesto a la opinión tradicional proponiendo que todas las ideas generales son ideas particulares añadidas a un cierto término que les dan mayor extensión. Lo anterior le parece a Hume muy valioso y él se dedicará a confirmarlo mediante argumentos.

Para Hume, al formar la mayoría de nuestras ideas generales, si es que no todas, abstraemos todo grado particular de cantidad y cualidad. Por lo que un objeto no deja de pertenecer a cierta especie determinada por tener una pequeña alteración en sus propiedades. Por ejemplo, la idea abstracta de un hombre representa a hombres de todos tamaños y cualidades. Lo que lleva a la conclusión de que dicha idea o representa simultáneamente a todos los tamaños y cualidades posibles o no representa a ninguno en absoluto.

Se podría pensar que lo primero es lo erróneo mientras que lo segundo es lo correcto: “Ahora bien, como se ha visto que es absurdo defender la primera proposición -en cuanto que implica una capacidad infinita de la mente-, se ha inferido corrientemente la validez de la segunda, suponiendo que nuestras ideas abstractas no representan grado particular alguno, ni de cantidad ni de cualidad” (Hume, 1992, pág. 63). Sin embargo Hume va a mostrar que lo anterior es erróneo, probando dos puntos muy importantes: “(...) en primer lugar que es totalmente imposible concebir una cantidad o cualidad sin hacerse una noción precisa de su grado, y mostrando en segundo lugar que, aunque la capacidad de la mente no sea infinita, podemos con todo formarnos simultáneamente una noción de todos los grados posibles de cantidad y cualidad (...)” (Hume, 1992, pág. 63). El primer punto que va a aclarar Hume es muy importante para el posterior análisis que haré sobre Stroud.

Para probar la primera proposición, la cual dice “(...) la mente no puede formarse noción alguna de cantidad o cualidad sin tener una noción precisa de los grados de cada una.” (Hume, 1992, pág. 63) Hume mostrará tres argumentos.

Primer argumento: Todo objeto diferente es distinguible, y todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación¹⁵. Para Hume la proposición conversa a la anterior también es verdadera: “(...) todo objeto separable es también distinguible y todo objeto distinguible es también diferente.” (Hume, 1992, pág. 63). Lo que no es posible es separar lo que no es distinguible ni distinguir lo que no es diferente. Por ejemplo, la longitud precisa de una línea no es diferente ni es distinguible de la misma línea. Para Hume estas ideas no admiten separación, ni distinción ni diferencia: “Están consecuentemente unidas entre sí en la aprehensión; y la idea general de una línea presenta en su aparecer ante la mente –a pesar de todas nuestras abstracciones y operaciones refinadas- un grado preciso de cantidad y cualidad, con independencia de que pueda hacerse esta línea representante de grados diferentes.” (Hume, 1992, pág. 64).

Antes de pasar al segundo argumento quiero recalcar la importancia de lo que acabo de mostrar. El que para Hume, todo objeto que sea diferente es distinguible, y que todo objeto que sea distinguible sea separable por nuestra imaginación y que la proposición conversa también sea verdadera. Lo anterior va a ser parte fundamental para entender el problema de la causalidad en Hume, específicamente, para la prueba que Hume presenta para mostrar que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto. Estas proposiciones son también llamadas (véase Noonan) “Principio de separabilidad”. Por ejemplo, tenemos la impresión de una manzana. Después tenemos la idea de una manzana. Pero la manzana es una idea compleja, y puede ser separada en ideas simples. Se conforma, entre otras, de la idea de “rojo”, de la idea de “verde” (la hojita), de la idea de “café” (la ramita), de la idea de “amarillo” (el interior de la manzana), de la idea de “dureza”, de la idea de “fruta”, etc. Todas esas ideas son diferentes entre sí, la idea de “rojo” no es lo mismo ni es idéntica a la idea de “dureza”; al ser diferentes son distinguibles, podemos distinguir la idea de “rojo” de la idea de “dureza”; y al ser distinguibles, son separables, podemos separar la idea de “rojo” de la idea de “dureza”. Podemos diferenciar y distinguir y separar también “espuma” de “refresco”; o “pantalla” de “celular”; o “madera” de “puerta”, etc.

Segundo argumento: Ninguna impresión puede presentarse a la mente sin estar determinada en sus grados de cantidad y cualidad. Y como todas las ideas se derivan de las

¹⁵ Esta proposición de Hume le causa grandes conflictos a Stroud, sin embargo será tratado en otro capítulo.

impresiones, lo que es verdadero en unas debe ser verdadero en las otras (dice Hume). Y como una impresión debe tener necesariamente una cantidad o cualidad determinada, una idea (que es su copia, su representación e incluso se podría decir que es una impresión debilitada) también debe tener una cantidad o cualidad determinada. No podemos tener idea de un objeto sin que tenga un grado determinado de cantidad o cualidad, es un caso especial especificado por Hume.

Tercer argumento: toda cosa de la naturaleza es individual y, por ejemplo, es absurdo suponer que un triángulo realmente existente no tenga una proporción de lados y ángulos. Y lo absurdo en la realidad también es absurdo en la idea: “Por tanto, lo que es absurdo *de hecho y en la realidad* debe serlo también *en la idea*, dado que nada de lo cual podemos formarnos una idea clara y distinta es absurdo e imposible.” (Hume, 1992, pág. 65). Formar la idea de un objeto y formar una idea son la misma cosa: “Ahora bien, formar la idea de un objeto y formar una idea es, sin más, la misma cosa, pues la referencia de la idea a un objeto es una denominación extrínseca, de que no hay nota ni señal en la idea misma.” (Hume, 1992, pág. 65). Y al ser imposible formarse la idea de un objeto que tenga cantidad y cualidad pero no un grado preciso de ambas se sigue que también es imposible formarse una idea que no tenga cantidad y cualidad.

Por lo que, para Hume, las ideas abstractas son individuales, aunque en la representación puedan hacerse generales. La imagen que tenemos en nuestra mente es la de un objeto particular, pero su aplicación en nuestro razonamiento es como la de un universal. Por ejemplo, al pensar en “árbol” cada quien concibe un árbol distinto, tal vez unos lo conciben frondoso, verde, alto o todo lo contrario, sin embargo, la imagen que cada uno tiene de “árbol” representa a todos los árboles.

Hume dice que esta aplicación de las ideas que va más allá de su naturaleza propia se da porque reunimos todos los grados posibles de cantidad y cualidad, de manera imperfecta, para que nos puedan servir a los fines de la vida. Al encontrar semejanza entre varios objetos, lo que hacemos es darles el mismo nombre a todos ellos, sin importar las diferencias que veamos en sus grados de cantidad y cualidad además de otras diferencias. Al acostumbrarnos, cuando oímos el nombre revivimos la idea de uno de esos objetos y lo concebimos en la imaginación con sus circunstancias y proporciones particulares. Por ejemplo, cuando escucho “tenis” me represento mis tenis rojos con agujetas blancas. Pero

como se supone que la misma palabra la hemos aplicado también a otros individuos que difieren a la idea que tengo en mente, y, como ésta no puede revivir la idea de todos esos individuos, entonces se limita a “tocar el alma” logrando revivir la costumbre que habíamos adquirido cuando los examinamos.

No tenemos a todos esos individuos de hecho y realmente presentes en la mente pero sí en potencia. No nos los representamos a todos en la imaginación pero podemos examinar a cualquiera de ellos cuando lo queramos. La palabra despierta en nosotros una idea individual y también una cierta costumbre. Dicha costumbre produce cualquier otra idea que también podemos emplear. Hume pone de ejemplo la palabra “triángulo”. Ésta despierta en nosotros la idea de un determinado triángulo equilátero y al afirmar que sus tres ángulos son iguales se levantan en nosotros las ideas individuales de “escaleno” e “isósceles” que al principio pasamos por alto.

Hume continúa su análisis, centrándose en la costumbre producida por la palabra, sin embargo ya no lo expondré aquí debido a que no es relevante para mi tesis. Lo que me importaba rescatar en este análisis de Hume era: 1) que todas las ideas que son diferentes son separables y 2) que es imposible formarse la idea de un objeto que tenga cantidad y cualidad pero no un grado preciso de ambas; debido a que retomaré este punto más adelante en mi tesis.

2.1.8 Distinción de razón

Hay un último punto que es necesario rescatar y tiene que ver con la “distinción de razón”: “De esta clase es la distinción entre figura y cuerpo figurado, movimiento y cuerpo movido.” (Hume, 1992, pág. 71). Hume dice que esta distinción es difícil de explicar debido al principio que ya enunció: “Que todas las ideas que son diferentes son separables.” (Hume, 1992, pág. 71). Por lo que si la figura es diferente del cuerpo, entonces sus ideas son separables y distinguibles; y si no lo es, entonces sus ideas tampoco son separables ni distinguibles. Hume busca saber qué es la distinción de razón cuando ésta no implica ni diferencia ni separación.¹⁶

¹⁶ Antes de continuar quiero recalcar que voy a hablar sobre este tema debido a que Stroud tiene problemas con la definición de la distinción entre ideas propuesta por Hume y uno de los ejemplos en los que se basará para atacarlo tiene que ver con la distinción de razón, pero yo considero que el ejemplo que Stroud ofrece no es adecuado. Y es importante hablar de esto debido a que el argumento en contra de que el principio de causalidad es demostrativamente cierto se basa en la distinción de ideas.

Hume dice que la mente no hubiera distinguido entre figura y cuerpo figurado (ya que en la realidad no son ni distinguibles, ni diferentes ni separables) si no hubiera observado que hay variedad de semejanzas y relaciones. Para seguir con el análisis nos pone un ejemplo: una esfera de mármol blanco. Cuando se nos presenta dicha esfera recibimos la impresión de un color blanco que tiene cierta forma (esférica) y no distinguimos ni separamos el color de la forma. Pero al observar posteriormente una esfera de mármol negra y un cubo de mármol blanco y compararlos con la esfera de mármol blanca, notamos dos semejanzas separadas en lo que antes parecía inseparable (y que en la realidad sigue siéndolo). Con un poco más de práctica podemos distinguir ya la figura del color mediante la distinción de razón. Pensamos que la figura y el color están unidas en la misma cosa por ser la misma cosa, por ser indistinguibles, pero se perciben bajo aspectos diferentes, de acuerdo con las semejanzas de las que son susceptibles.

En nuestro ejemplo, al considerar sólo la figura de la esfera de mármol blanco en realidad nos hacemos una idea conjunta de color y figura pero nuestra atención se dirige tácitamente a la semejanza que tiene con la esfera de mármol negra. Lo mismo pasa cuando consideramos sólo el color de la esfera de mármol blanco, nuestra atención se dirige a la semejanza que tiene con el cubo de mármol blanco.

Con lo anterior se nota que acompañamos a nuestras ideas con una especie de reflexión pero no somos conscientes de ésta debido a la costumbre. Si se nos pide que consideremos sólo la figura de una esfera de mármol blanco sin pensar en su color a la vez, se nos está pidiendo algo imposible: “(...) lo que esa persona quiere decir en realidad es que consideremos el color y la forma juntos, pero atendiendo a la semejanza con la esfera de mármol negro, o con otra esfera de cualquier color o materia.” (Hume, 1992, pág. 72).

Lo anterior es todo lo que retomaré sobre las ideas y la distinción entre ideas que Hume explica (que como ya he mencionado, me servirá en el posterior análisis sobre Stroud).

2.2 Hume: El problema de la causalidad

Ahora pasaré a hablar sobre el problema de la causalidad, el cual, en sí mismo, no es mi interés principal, pero sí lo es un punto importante en el análisis que Hume hace, a saber, aquél en el que se recurre a la noción de posibilidad.

En libro 1 parte III del *Tratado de la naturaleza humana* es donde Hume va a investigar lo referente a la causalidad. Hume nos dice que hay tres relaciones que no dependen de meras ideas, pero la única que puede ir más allá de nuestros sentidos e informarnos sobre existencias y objetos que no podemos ver ni sentir es la causalidad. Es por ello que se va a dedicar a explicar dicha relación. Va a comenzar examinando la idea de causalidad y su origen. Cabe mencionar que se puede entender de tres formas distintas la causalidad en Hume: 1) Como principio de causalidad: “Todo suceso debe tener una causa” (el que va a criticar); 2) la idea de “causalidad” o “causa – efecto”, la cual sí tiene contenido y es compleja debido a que está compuesta de: prioridad de la causa, contigüidad espacial, conjunción constante y conexión necesaria; 3) un principio de asociación de la imaginación, junto al cual están, para Hume, “semejanza” y “contigüidad”.

Nos dice que dirijamos nuestra atención a dos objetos cualesquiera, a los cuales va a denominar “causa” y “efecto”, para examinarlos y encontrar de qué impresión se produce la consecuencia de un objeto al otro. Es posible notar en un primer momento que dicha impresión no está en las cualidades particulares de los objetos: “En efecto, sea cual sea la cualidad que elija, encuentro que algún objeto no la posee, a pesar de caer bajo la denominación de causa y efecto.” (Hume, 1992, pág. 134). De hecho, no hay nada interno ni externo en dichos objetos que no pueda ser considerado como causa o efecto aunque es cierto que no hay ninguna cualidad que pertenezca universalmente a todos los seres y les brinde dicha denominación.

Es por lo anterior que la causalidad se deberá entonces de derivar de alguna relación entre objetos. Lo primero que nota es la contigüidad entre ambos objetos: “En primer lugar, encuentro que, sean cuales sean los objetos considerados como causas y efectos, son contiguos; de modo que nada puede actuar en un tiempo o espacio separado –por poco que sea- del correspondiente a su propia existencia.” (Hume, 1992, pág. 134). A veces parece que objetos distantes pueden producirse unos a otros pero, en un examen más minucioso, se halla que, por lo común, están conectados mediante una cadena causal, en la cual, las causas son contiguas entre sí y enlazan a los objetos distantes. Por lo que la relación de contigüidad es esencial para la relación de causalidad¹⁷.

¹⁷ Por el momento, ya que más tarde examinaré este punto.

Hay otra relación esencial para la causalidad: “La segunda relación que señalaré como esencial a las causas y efectos no es tan universalmente aceptada, sino que está sujeta a controversia: se trata de la PRIORIDAD del tiempo de la causa con relación al efecto.” (Hume, 1992, pág. 134). Hay quienes opinan que no es necesario que la causa preceda al efecto y que ambos pueden darse al mismo tiempo. Sin embargo para Hume esto no es posible: “(...) aparte de que la experiencia parece contradecir esta opinión en la mayor parte de los casos, es posible establecer la relación de prioridad mediante una especie de inferencia o razonamiento.” (Hume, 1992, pág. 135). Es una máxima establecida que un objeto existente durante cierto tiempo en su perfección total (sin que produzca a otro) no puede ser él la única causa de éste sino que necesita de otro principio que lo saque de la inactividad y lo haga ejercer la energía potencial que tiene. Tomando en cuenta esta máxima, si una causa pudiera ser simultánea a su efecto, entonces todas las causas también deberían serlo. Si hubiera alguna que no fuera simultánea a su efecto, entonces habría dejado de actuar en el preciso tiempo particular en que tenía que actuar y por tanto no sería propiamente una causa.

Lo anterior tendría graves consecuencias: “La consecuencia de esto sería nada menos que la destrucción de la serie causal que observamos en el mundo y, de hecho, la absoluta aniquilación del tiempo.” (Hume, 1992, pág. 135). Esto se da porque si una causa fuera simultánea con su efecto y éste, a su vez, fuera simultáneo con su efecto, no habría sucesión y todos los objetos deberían ser coexistentes. Hume acota que si esto ha convencido al lector pues bien, y si no, entonces mostrará que este asunto realmente no tiene mayor importancia.

Hasta ahora ha mostrado, o al menos supuesto, que las relaciones de contigüidad y de sucesión son necesarias, más no suficientes, para la causalidad, sin embargo, todavía no puede analizar ningún ejemplo particular de causa y efecto. Si vemos un choque, se considera que el movimiento de un cuerpo es la causa del movimiento del otro. Pero al examinar con mayor atención a estos objetos, sólo podemos concluir que un cuerpo se aproxima al otro y que el movimiento de uno precede al movimiento del otro sin intervalo perceptible alguno. Y, nos dice Hume, no se puede ir más allá en el examen de este caso particular. Si alguien quisiera eludir el ejemplo anterior y decir que es capaz de definir lo que es una causa diciendo que es una cosa que produce a otra, realmente no está diciendo

nada. Dicha persona tendría que definir qué entiende por producción y la definición que dé tiene que ser diferente a la de causalidad, de no hacerlo, estaría procediendo en círculos y sólo estaría dando un sinónimo más no una definición.

Sin embargo, para Hume, estas dos relaciones no son suficientes para dar una idea completa de causalidad ya que un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser necesariamente la causa del segundo. Hay algo más: “Hace falta una CONEXIÓN NECESARIA. Y esta relación tiene mucha más importancia que cualquiera de las dos mencionadas.” (Hume, 1992 pág. 136).

Para descubrir la naturaleza de la conexión necesaria nuevamente analiza a los objetos para encontrar la impresión o impresiones que derivan dicha idea. Descubre que la relación de causa y efecto no depende en lo más mínimo de las cualidades conocidas de los objetos. Y al examinar las relaciones entre estos sólo encuentra las dos relaciones que ya ha descubierto, las cuales no son satisfactorias. Pero esto no significa que tengo una idea (la de conexión necesaria) que no preceda de impresiones, más bien, dice Hume, tiene que seguir con el análisis.

Por ahora tiene que abandonar el examen sobre la conexión necesaria y sobre la idea de causalidad y se va a centrar en otras cuestiones cuyo examen pueda ayudar. Hay dos cuestiones que va a investigar. La primera: “¿Por qué razón afirmamos que es necesario que toda cosa cuya existencia tiene un principio deba tener también una causa?” (Hume, 1992, pág. 137) y la segunda: “¿Por qué concluimos que tales causas particulares deban tener necesariamente tales efectos particulares? ¿Cuál es la naturaleza de la inferencia que hacemos de unas a otros, y de la creencia por la que confiamos en esa inferencia? (Hume, 1992, pág. 137).

Hume deja, por el momento, el análisis de la idea de causalidad y va a analizar el principio de causalidad. Para avanzar con la primera cuestión (que tiene que ver con la índole necesaria de la causa), Hume enuncia una máxima general muy aceptada en filosofía: “(...) todo lo que empieza a existir debe tener una causa de su existencia.” (Hume, 1992, pág. 138). Comúnmente se suele admitir la validez de dicha máxima en todo razonamiento, sin necesidad de mostrar prueba alguna. Supuestamente, dice Hume, dicha máxima está basada en la intuición y, aunque pueda ser negada de palabra, realmente los

hombres no dudan de su verdad. Pero si se examina, se encontrará que no hay rastro alguno de certeza intuitiva, es más, su naturaleza es completamente distinta.

Hume dice que toda certeza se debe a la comparación de ideas y al descubrimiento de relaciones que sean inalterables, mientras las ideas sigan siendo las mismas. Dichas relaciones son cuatro: "(...) semejanza, proporciones en cantidad y número, grados de una cualidad y contrariedad." (Hume, 1992, pág. 138). Sin embargo, ninguna de estas cuatro relaciones está implicada en la máxima anteriormente señalada. Por lo tanto, dicha máxima no es intuitivamente cierta: "(...) esta proposición no es intuitivamente cierta o, por lo menos, si alguien afirma que lo es, deberá negar que esas relaciones son las únicas infalibles, y tendrá que encontrar otra relación de este tipo que esté implicada en dicha proposición." (Hume, 1992, pág. 138-139).

Ahora bien, antes de continuar con la exposición de Hume voy a mencionar algunos puntos importantes. Hume va a criticar la noción que se tiene de la causalidad en su época. Va a criticar la máxima: "Todo lo que empieza a existir debe tener una causa de su existencia". En su época, en el siglo XVIII se tomaba a dicha máxima, al principio de causalidad, como racionalmente justificada. Que algo estuviera racionalmente justificado significaba que fuera probado por tres vías: la vía intuitiva, la vía demostrable y la vía probable. Una proposición es intuitivamente cierta (autoevidente) si podemos saber que es verdadera al entender lo que dice, por ejemplo la proposición: "Un triángulo tiene tres ángulos" (la negación de esta proposición es contradictoria); una proposición es demostrativamente cierta si se sigue lógicamente de una o más proposiciones autoevidentes; y una proposición es cierta por la vía probable si se pueden ofrecer pruebas de su verdad, es decir, ejemplos.

Como acaba de probar Hume, la máxima causal no es intuitivamente cierta. Y no lo es porque ninguna de las cuatro relaciones está implicada en dicha máxima. Y si no se quieren tomar a esas cuatro relaciones como las únicas infalibles, entonces se tiene que proponer otra que sí esté implicada en dicha proposición. Más adelante seguirá con este análisis.

Además, hay otro argumento que prueba que la máxima no es ni intuitiva ni demostrativamente cierta. No se podrá mostrar la necesidad de una causa para toda nueva existencia, o modificación de existencia, sin mostrar al mismo tiempo la imposibilidad de

que algo pueda existir sin un principio generativo. Si la segunda proposición no puede probarse entonces tampoco puede probarse la primera. Y es absolutamente imposible probar por vía demostrativa la última proposición: “(...) es absolutamente imposible probar de forma demostrativa la última proposición, considerando que, como todas las ideas distintas son separables entre sí, y las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, nos resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en este momento, y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo.” (Hume, 1992, pág. 139).

Después de demostrar que el principio de causalidad no está ni intuitiva ni demostrativamente justificado, va a analizar la vía probable. Primero quiero mostrar las tres vías y después volveré al análisis de la vía demostrativa, la cual es la que más me interesa. Hume dice que toda demostración que se haya presentado en favor de la necesidad de una causa es falaz. Menciona que hay filósofos, como Hobbes, que opinan que todos los puntos del espacio y del tiempo donde podemos suponer que comienza a existir un objeto, son iguales; y que tiene que existir una causa determinada en un lugar y un tiempo determinados, la cual delimite la existencia, para que el objeto comience a existir si no la existencia estará indefinidamente en suspenso y el objeto no podrá existir por falta de algo que determine su existencia. Pero para Hume es más acertado pensar que el espacio y el tiempo están determinados sin causa que pensar que la existencia está determinada por causas.

Hume analiza otro argumento a favor de la necesidad de la causa para el comienzo de existencia y dicho argumento le parece incorrecto. Este argumento dice que toda cosa debe tener una causa, ya que si a alguna cosa le faltara su causa entonces significaría que dicha cosa se ha producido a sí misma, es decir, que ha comenzado a existir antes de existir, lo cual es imposible. Pero para Hume una cosa no tiene que ver con la otra, ya que el razonamiento de este argumento supone que cuando negamos la causa estamos afirmando justo lo que negamos, y esto es una contradicción. Cuando Hume dice que una cosa puede existir sin una causa que lo haya producido, no está diciendo que esa cosa es su propia causa sino que no tiene causa:

Decir que una cosa es producida o —para expresarme con más propiedad— que viene a la existencia, sin causa, no es afirmar que esa cosa misma es su propia causa. Por el

contrario, el hecho de excluir todas las causas externas excluye a *fortiori* la cosa misma creada. Un objeto que existe absolutamente sin causa no es ciertamente su propia causa. Y cuando afirmáis que el uno se sigue de la otra, dais por supuesto el punto mismo en cuestión, y tomáis por cierto que es absolutamente imposible que una cosa pueda comenzar a existir sin causa y que si suprimimos un principio productivo tendremos que recurrir aún a otro. (Hume, 1992, pág. 142)

Hume analiza un tercer argumento a favor de la necesidad de una causa para el comienzo de existencia. Éste dice que todo lo que es producido sin causa es producido por nada, es decir, no hay nada que sea su causa. Además la nada no puede ser igual a algo y una causa no puede ser igual a nada, por lo tanto todo objeto tiene una causa real de su existencia. Para Hume este argumento está basado en la misma falacia que el argumento anterior. Repite que cuando uno excluye todas las causas, se excluyen *todas* las causas y no hay nada, ni si quiera el objeto mismo, que sea la causa de dicho objeto. Por lo que también desecha a dicho argumento.

También critica a quienes piensan que todo suceso debe tener una causa porque la idea de “causa” está implicada en la idea de “suceso”. Pero para Hume esto no prueba que todo ser deba ir precedido por una causa. Estos argumentos caen en petición de principio, es por ello que el principio de causalidad no está justificado tampoco por la vía probable. Apelan al principio que quieren probar para llegar a la conclusión. Dan por supuesto que todo supuesto tiene causa en lugar de probar que todo suceso debe tener causa.

Lo que le interesa a Hume es el principio de que todo objeto que comienza a existir deba su existencia a una causa, y él ha probado, mediante los argumentos anteriores, que no es ni intuitiva ni demostrativamente cierto y también ha probado que tampoco es cierto por la vía probable.

Ahora que ya he presentado tanto la vía intuitiva, la vía demostrativa y la vía probable quiero regresar al análisis de la vía demostrativa. Esta vía es la que más me interesa retomar debido a que es en ella donde Hume recurre a la concepción de “posibilidad” de la primera mitad del siglo XVIII y será en esta vía en donde Stroud tendrá problemas con lo que Hume dice, debido a que, como he dicho, no toma en cuenta su contexto histórico.

Para mostrar que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto, Hume (como había mencionado) dice que si se quiere mostrar que una causa siempre es necesaria

para todo comienzo de existencia o modificación de existencia se tiene que probar a la vez que es imposible que algo pueda comenzar a existir sin algo que lo produzca. Pero para Hume, la segunda proposición no puede probarse y como no se puede probar, entonces tampoco se puede probar la primera. Dice que es imposible probar de forma demostrativa esa segunda proposición si se considera que todas las ideas distintas son separables entre sí, y como las ideas de causa y suceso son evidentemente distintas y por consiguiente, separables, podemos concebir un objeto como no existente en este momento y como existente en el siguiente, sin tener que haberle unido la idea distinta de causa o de principio productivo.

Antes de continuar quiero señalar que realmente esto es todo lo que necesita Hume para que su argumento funcione, es decir, que podamos concebir un suceso sin causa, no necesita, para probar lo que quiere, que en la realidad se dé un suceso sin causa. Por lo que, si aun en la realidad no se da un suceso sin causa, esto no afecta en nada el argumento de Hume ya que el que se dé un suceso sin causa en la realidad sólo sería un extra, más no la base de su argumento, el cual sólo requiere de que podamos concebir en nuestra mente un suceso sin causa. Hume no está buscando que en la realidad sea posible que se dé un suceso sin causa, lo que él busca es establecer que es posible concebir un suceso sin causa ya que esto mostrará que el principio de causalidad no es una verdad necesaria, es decir, que el principio causal no está racionalmente justificado.

La concebibilidad va a ser muy importante para el análisis de Hume, se puede observar cómo es que la concebibilidad le va a servir en su argumentación: “(...) todo lo que es concebido con claridad puede existir, y todo lo que es claramente concebido de un modo determinado puede existir de ese modo determinado.” (Hume, 1992, pág. 332). Para probar que el principio causal no está ni intuitiva ni demostrativamente justificado, recurre al intento de representarnos en la mente un suceso sin causa.

Dicha separación entre esas dos ideas se da porque la imaginación puede hacer una clara separación entre las ideas de causa y comienzo de existencia. Como ya había dicho Hume, todo aquello que sea diferente es distinguible y todo lo que sea distinguible es separable por nuestra imaginación; además, también es verdadero que todo aquello que sea separable es distinguible y todo lo que es distinguible es diferente. La idea de “causa” es diferente y por tanto distinguible, y por tanto separable de la idea de “suceso” o “comienzo

de existencia”, es por ello que nuestra imaginación las puede separar. Y debido a que es posible esta separación en nuestra mente es posible en la realidad:

(...) la imaginación puede hacer una clara separación entre la idea de causa y la de comienzo de existencia. Y, por consiguiente, es de tal modo posible la separación real de estos objetos, que ello no implica contradicción ni absurdo alguno, por lo que dicha separación no puede ser refutada por ningún razonamiento efectuado en base a meras ideas; y sin esto es imposible demostrar la necesidad de una causa. (Hume, 1992, pág. 139).

En la cita anterior se muestra el paso de la posibilidad lógica a la posibilidad fáctica que realiza Hume. Del poder separar en nuestra imaginación (posibilidad lógica) las ideas de “causa” y la de “suceso” o “comienzo de existencia” pasa a que en la realidad (posibilidad fáctica) se puede dar un “suceso” sin una “causa” o sin un “comienzo de existencia”. Hume da este paso debido a su concepción de “posibilidad”, la cual incluye a la “posibilidad lógica” y a la “posibilidad fáctica”, que retoma de Descartes, Leibniz y Spinoza y que es aceptada durante la primera mitad del siglo XVIII. Por lo tanto, en esa época a Hume le está permitido dar dicho paso). En este mismo libro Hume dice cuál es el criterio para que podamos llamar “posible” a algo:

Todo cuanto puede ser concebido con una idea clara y distinta implica necesariamente la posibilidad de su existencia; luego aquél que pretenda probar la imposibilidad de su existencia por un argumento derivado de ideas claras afirma en realidad que no tenemos de ello una idea clara. No tiene sentido buscar una contradicción en algo que es distintamente concebido por la mente, pues si implicara alguna contradicción no podría haberse concebido en ningún caso. (Hume, 1992, pág. 93).

Esta concepción de posibilidad, al igual que la de Descartes, Leibniz y Spinoza, sólo requiere que podamos concebir al objeto o idea en cuestión “clara y distintamente” y “sin contradicciones” para poder considerarlo como “posible”. Y este concepto de “posibilidad” abarca tanto el campo lógico como el ontológico, es decir, tanto la no contradicción como el que se pueda dar en la realidad dicho objeto. Por eso, siguiendo a Hume, podría concebir clara y distintamente un “sonido” sin tener que concebir, a la vez, a algo que lo produzca. Y como puedo concebirlo clara y distintamente en mi mente, es posible en la realidad. Lo mismo si concibo un “vidrio roto”, no necesito concebir también aquello que lo rompió. Y como lo concibo clara y distintamente en mi mente, es posible en la realidad.

Es por esta concepción de “posibilidad” de Hume (y de Descartes, Leibniz y Spinoza y la del siglo XVIII), la cual dice que es “posible” lógicamente y ontológicamente aquello que podamos concebir con claridad y distinción y sin contradicciones, y porque mostró que podemos concebir clara y distintamente y sin contradicciones un suceso sin causa o un comienzo de existencia, que es posible que en la realidad se de dicho caso. Porque Hume logró que “un suceso sin causa” se concibiera bajo los criterios requeridos para que algo sea considerado posible y por tanto demostró que “un suceso sin causa” se puede dar tanto en nuestra mente como en la realidad. Esta forma de proceder por parte de Hume está justificada y le es permitida en su época, durante la primera mitad del siglo XVIII. Y mediante el análisis anterior, Hume demuestra que la máxima “todo lo que empieza a existir debe tener una causa de su existencia” no es demostrativamente cierta ni es un juicio analítico válido *a priori*.

Hume concluye esta sección señalando que la opinión de la necesidad de la causa para el principio de existencia no se deriva del conocimiento ni del razonamiento científico, sino que surge necesariamente de la observación y la experiencia. Por lo que ahora hay que investigar *¿cómo origina la experiencia tal principio?* Y para ello hay que preguntarse primero: *“¿por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares, y por qué hacemos una inferencia de unas a otros?”* (Hume, 1992, pág. 143). Y es lo que va a investigar en la siguiente sección de su Tratado. Pero la conclusión de su argumentación, después de haber mostrado que el principio de causalidad no es ni intuitiva ni demostrativamente cierto ni tampoco es cierto por la vía probable, es que el principio de causalidad no está racionalmente justificado.

2.3 Conclusiones del capítulo

Lo que más quería mostrar en este capítulo es el problema de la causalidad y, sobre todo, su análisis del principio de causalidad, las pruebas que ofrece para demostrar que no es ni intuitivamente cierto, ni demostrativamente cierto ni tampoco cierto por la vía probable. A lo que va a llegar es a demostrar que dicho principio no está racionalmente justificado. Para ello va a probar que el principio de causalidad no es ni intuitiva ni demostrativamente cierto ni es cierto tampoco por la vía probable. No es intuitivamente cierto debido a que ninguna

de las cuatro relaciones (semejanza, proporciones en cantidad y número, grados de cualidad y contrariedad) están implicadas en dicho principio.

La prueba para mostrar que no es demostrativamente cierto es la que más me interesa, debido a que la concebibilidad y la posibilidad forman parte importante de este argumento.

En este argumento va a decir que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto ya que para serlo todo suceso debería tener una causa que lo produjera, pero esto no es así ya que puedo concebirme un suceso sin causa. En mi mente puedo concebir clara y distintamente y sin contradicciones un suceso sin que tenga que imaginarme a la vez aquello que lo produjo. Debido a que no hay contradicciones en lo anterior, es posible en la realidad que se de dicho suceso sin su causa. La forma de proceder de Hume le es permitida y está justificada debido a su época. Ya que durante la primera mitad del siglo XVIII era aceptado que aquello que se pudiera concebir con claridad y distinción y sin contradicciones era posible en la realidad. Aunque Descartes, Leibniz y Spinoza probablemente no estarían de acuerdo en que es posible un suceso sin causa. Pero cabe señalar que Hume sólo necesita que se pueda concebir un suceso sin causa, no necesita que se de en la realidad. En cuanto a la vía probable, Hume muestra que las pruebas que dan a favor del principio de causalidad caen en petición de principio, por lo que no son válidas.

Si se le preguntara a Hume si una forma de materia que existe en cuatro dimensiones es posible, probablemente diría que si podemos concebir dicha materia clara y distintamente entonces es posible, tanto lógicamente como ontológicamente.

3. El concepto de “posibilidad” en Kant

Ahora expondré la concepción de “posibilidad” propuesta por Immanuel Kant. Elegí específicamente a Kant debido a que él propone una nueva concepción de “posibilidad”. En realidad, él va a ofrecer dos concepciones de “posibilidad”: “posibilidad lógica” y “posibilidad real”. En Kant se da este cambio, este rompimiento con la concepción de “posibilidad” de Descartes, Leibniz, Spinoza, Hume y la época en que ellos vivían.

Como voy a mostrar, ya en Kant hay un gran cambio en la concepción de “posibilidad”. Ahora no bastará con que algo se pueda concebir sin contradicción para considerarlo como realmente posible. Además de la “no contradicción” se necesita de un objeto que le corresponda en la realidad al concepto. Se necesita que en algún momento del tiempo y en algún lugar del espacio vaya a existir un objeto que le corresponda al concepto en el que estamos pensando y que éste se pueda dar en una experiencia posible. Además de que Kant deja de lado las condiciones metafísicas. Él ya no toma en cuenta a un Dios, él ya no toma en cuenta a la metafísica, y ya no lo hace porque quiere explicar la ciencia). Pero conserva las condiciones lógicas (no contradicción) y añade condiciones físicas. Kant va a distinguir entre dos tipos de “posibilidad”: la “posibilidad lógica” y la “posibilidad real”.

Podemos encontrar la distinción entre “posibilidad lógica” y “posibilidad real” en una cita a pie de página en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

El *conocimiento* de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. **Puedo, en cambio, pensar lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto. Para conferir validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior era simplemente lógica) a este concepto, se requiere algo más.** Ahora bien, este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico, puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico. (Kant, 2006, pág. 25).

Lo que para Descartes, Leibniz, Spinoza y para Hume era la “posibilidad”, para Kant es únicamente la “posibilidad lógica”. Bajo la anterior concepción se consideraban como “posibles” a muchas cosas. Pero para Kant el problema no es la extensión, sino que él quiere hablar de lo que verdaderamente sea posible, de lo que efectivamente se pueda dar fácticamente, físicamente, como fenómeno. Se pueden considerar como “posibles” a muchas cosas si lo único que se requiere es que no sean contradictorias consigo mismas. Pero muchas de esas “cosas posibles” no son realmente “posibles”, en el sentido físico, ya que no hay objeto alguno que pudiera corresponderles en la realidad. Muchos conceptos son posibles lógicamente, pero no a todos esos conceptos posibles les corresponde un objeto en la realidad. Un Pegaso es posible lógicamente, pero no es posible en la realidad, al menos por lo que sabemos hasta ahora.

Lo “posible fácticamente” es, para Kant, aquello que está de acuerdo tanto con las condiciones de la intuición como con las condiciones del pensamiento. Como ya mostré, para Kant, que un concepto esté libre de contradicción es una condición necesaria, pero no suficiente para ser posible realmente. Kant entiende la “posibilidad” no sólo de la manera clásica (Descartes, Leibniz y Spinoza) como aquello que no es contradictorio consigo mismo, sino que la distingue de aquella noción de posibilidad a la que tiene que corresponderle un objeto en la realidad.

El pensamiento que tenemos de un objeto (síntesis) tiene que concordar con las condiciones del tiempo en general. Para que algo sea “posible” tiene que ser posible, tiene que poder existir, en un periodo de tiempo (más adelante hablaré sobre el espacio). El tiempo es importante para comprender la “posibilidad real”. Para ejemplificar esto, Kant ofrece el ejemplo de los opuestos. Los opuestos no se pueden dar en una misma cosa al mismo tiempo, pero sí se pueden dar en ella en tiempos distintos. Por ejemplo, no puedo estar dormido y despierto al mismo tiempo pero sí puedo estar primero dormido y luego despierto, o viceversa. Para reconocer lo que es realmente posible tenemos que tomar en cuenta tanto a las leyes de la experiencia (las analogías) como al tiempo.

Kant no se toma a la ligera el concepto de “posibilidad” ya que lo coloca en la tabla de las categorías. En las categorías de modalidad, las cuales son dinámicas por indicar como un objeto está determinado en relación a otros objetos, podemos encontrar: “posibilidad – imposibilidad”. Las categorías de modalidad no aumentan el concepto al que sirven como predicado, más bien expresan la relación de dicho concepto con nuestra facultad de conocer. Es decir, el concepto al que sirven como predicado ya está completo, y lo que hacen las categorías de modalidad es determinar al concepto en relación con nuestra facultad de conocimiento. Por medio de las categorías de modalidad no pensamos ninguna determinación del concepto, sino que muestran la relación del concepto con nuestro entendimiento y su uso empírico, dentro de una experiencia posible.

Kant define el esquema de la posibilidad: “(...) es la concordancia de la síntesis de distintas representaciones con las condiciones del tiempo en general (por ejemplo, que lo opuesto sólo puede existir en una misma cosa de forma sucesiva, no simultánea)” (Kant, 2006, pág. 187). De lo que trata el esquema de la posibilidad es de determinar la representación de una cosa en un tiempo.

Estos no son los únicos acercamientos a la “posibilidad” por parte de Kant, ya que al hablar del primer postulado del pensar empírico en general vuelve a hablar de dicho concepto: “Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es *posible*.” (Kant, 2006, pág. 241). Es posible aquello que no es contradictorio consigo mismo y que, además, de hecho se pueda dar, que haya algún objeto que le corresponda. Mientras que lo real es: “Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) (...)” (Kant, 2006, pág. 241). Y lo necesario es aquello cuya interdependencia con lo real está determinado según condiciones universales de la experiencia.

Como mencionaba, el primer postulado del pensar empírico en general habla sobre la posibilidad, y decir que algo es “posible”, según este postulado, es decir que es una posibilidad empírica. Puedo decir que algo es posible, según este primer postulado, si creo que ese algo es posible que exista, por ejemplo, creo que existe oro en la Antártida. Con esto me estoy refiriendo a que creo que algo puede ser el caso, pero no estoy seguro de ello. Si resulta que no se da el caso, en este ejemplo, que no se encuentra oro en la Antártida, entonces me habré dado cuenta que obviamente no era una posibilidad. No era posible realmente encontrar oro en la Antártida, aunque en su concepto no sea algo contradictorio. Y sí se da el caso, si de hecho se encuentra oro en la Antártida, entonces me daré cuenta que no sólo era una posibilidad sino que de hecho es el caso, es real. Es decir, puedo creer que algo es posible y con ello referirme a que no soy capaz de decidir si algo es posible de hecho o no.

Siguiendo esta línea puedo pensar que, por ejemplo, la existencia de un lago de chocolate es posible. Y puedo pensar lo anterior ya que “un lago de chocolate” no es contradictorio consigo mismo. Sabemos que un lago de chocolate no existe, pero sí podemos imaginarlo como existente. Y, siguiendo a Kant, sabemos que, al no encontrar un lago de chocolate, se prueba que no existe. Pero mientras no se tenga evidencia empírica, ya sea para probar o negar la existencia de alguna cosa, podemos seguir pensando que la existencia de dicha cosa es posible. Hartnack (Hartnack, 1988) analiza el primer postulado del pensar empírico en general (y a la “posibilidad”) de esta forma.

Como mencioné, Kant dice que las categorías de modalidad no amplían el concepto sino que tratan de la relación de dicho concepto con nuestra facultad cognoscitiva. Es decir,

podemos saber si un concepto dado es o *posible*, o *real* o *necesario*. Los principios de modalidad son explicaciones de los conceptos de “posibilidad”, “realidad” y “necesidad” en su uso empírico. Es por ello que, por ejemplo, el postulado que tiene que ver con la *posibilidad* de las cosas exija que el concepto de éstas tenga que concordar con las condiciones formales de una experiencia en general.

La forma objetiva de la experiencia en general es la que contiene toda síntesis que se requiere para conocer los objetos. La posibilidad de algo remite a las condiciones formales de la experiencia. Éstas, al ser condiciones de posibilidad de la experiencia, son condición de posibilidad de toda posibilidad. Un concepto que incluya en él una síntesis debe ser considerado vacío y no refiere a ningún objeto cuando dicha síntesis no pertenece a la experiencia, ya sea como tomada de ésta (siendo así un concepto empírico) o que la experiencia en general se base en ella como condición *a priori* (siendo así un concepto puro). Pero dicho concepto puro también pertenece a la experiencia ya que es en ésta donde puede encontrarse su objeto. Se tiene que derivar el carácter de la posibilidad de un objeto pensado mediante un concepto sintético *a priori* a través de una síntesis que constituya la forma del conocimiento empírico de los objetos.

Un concepto necesariamente tiene que estar libre de contradicciones (lo que ya solicitaban los racionalistas), esto es una condición lógica necesaria. Pero lo anterior no es suficiente. No basta con la posibilidad lógica, no basta con que podamos concebir dicho concepto sin contradicciones para que sea posible realmente. Kant ofrece un ejemplo: podemos pensar en una figura encerrada entre dos rectas. El anterior ejemplo no implica contradicción alguna (los conceptos de dos rectas y el concepto de cruce no implican contradicción con ninguna figura). Pero la “imposibilidad” no se basa en el concepto, en la posibilidad lógica, sino se basa en la posibilidad real, en las condiciones del espacio y la determinación de éste mismo, en este caso, en la construcción de dicha figura en el espacio. Estas condiciones poseen realidad objetiva, o lo que es lo mismo, se refieren a cosas posibles, debido a que contienen en sí mismas *a priori* la forma de la experiencia en general.

Kant va a mostrar la utilidad del postulado de la posibilidad con algunos ejemplos. Dice que si nos llegáramos a representar una cosa permanente, de forma que todo lo que cambie en ella pertenezca sólo a su estado, no podría saber nunca si tal cosa es posible

partiendo del mero concepto. O si me llego a representar algo con tal naturaleza, el cual, una vez puesto, siempre siga otra cosa distinta, dicha cosa puede ser pensada sin contradicción, pero no podría saber nunca si dicha propiedad se puede encontrar en alguna cosa posible. Otro ejemplo dice que puedo representarme diferentes sustancias, de manera que el estado de una de ellas provoca alguna consecuencia en el estado de la otra, y viceversa. Pero a partir de dichos conceptos, que no son contradictorios consigo mismos, no puedo saber si semejante relación se da en alguna cosa posible. Necesito además del concepto, *percibir* el objeto al que éste se refiere *en una experiencia posible*.

Podría concebir un “Pegaso”, o podría concebir un dispositivo que me haga flotar y desplazarme (como un “hoverboard”), dichos conceptos no son contradictorios consigo mismos, sin embargo, mediante el mero concepto, basándome sólo en la posibilidad lógica, no puedo saber si en la realidad hay o puede haber algo que les corresponda.

Es por ello que, para Kant, sólo porque estos conceptos expresan *a priori* las relaciones de las percepciones en cada experiencia es que podemos conocer la realidad objetiva de los mismos (su verdad trascendental). Y la conocemos independientemente de la experiencia, pero no con independencia de toda relación con la forma de una experiencia en general y con la unidad sintética. Ya que es en esta última en donde podemos conocer los objetos de manera empírica. Sin embargo, al querer crear conceptos nuevos, ya sea de sustancias, de fuerzas, de relaciones reciprocas, etc. partiendo de las percepciones y sin tomar de la experiencia su conexión, en ese caso caeríamos en fantasmagorías, no podríamos conocer su posibilidad.

A diferencia de las categorías, estos conceptos imaginarios no reciben *a priori* el carácter de su posibilidad como condiciones mediante las cuales depende toda experiencia. Más bien lo reciben *a posteriori*, lo reciben como conceptos que se dan a través de la experiencia misma, por lo que su posibilidad se conoce *a posteriori*, de forma empírica, o si no, no se puede conocer.

Si la posibilidad de un concepto no puede basarse en la experiencia ni en sus leyes, entonces dicha posibilidad carece de fundamento. Los ejemplos que da Kant para clarificar lo anterior son: una sustancia, entre materia y ser pensante, que estuviera permanentemente en el espacio pero sin llenarlo; una facultad psíquica que sirviera para predecir los sucesos

futuros; un poder psíquico que permita comunicarme con el mero pensamiento con las demás personas, por más lejos que estén.

Sin la experiencia y sin las leyes de ésta, la “posibilidad” de un concepto se queda en mera “posibilidad lógica”, si es que dicho concepto no se contradice consigo mismo: “Sin estas instancias, tal posibilidad se reduce a una arbitraria combinación de pensamientos, combinación que no puede reivindicar para sí, aunque se halle exenta de contradicción, una realidad objetiva ni, consiguientemente, la posibilidad del objeto que se pretende pensar.” (Kant, 2006, pág. 244).

Dice Kant que podría parecer que podemos conocer la posibilidad de un concepto a partir del mero concepto (por ejemplo, un triángulo). Es más, podemos darle un objeto a dicho concepto (de forma *a priori*). Sin embargo, lo único que estaríamos haciendo sería darle una forma a ese objeto. Dicho objeto seguiría siendo un producto de nuestra imaginación y seguiríamos sin poder conocer la “posibilidad” de dicho objeto ya que la “posibilidad” requiere de algo más, requiere que dicho objeto (en este caso, el triángulo) sea pensado bajo las condiciones en las que se basan los objetos de experiencia. El espacio, como condición formal *a priori* de la experiencia, es el que une la representación de la posibilidad de un concepto (por ejemplo, el triángulo) con su concepto empírico.

La posibilidad de las magnitudes, dice Kant, no se puede conocer desde sus meros conceptos, ya que estos son sólo sintéticos, se requiere además considerar dichos conceptos como condiciones formales de la determinación de los objetos en la experiencia general. Tenemos que buscar los objetos que corresponden a dichos conceptos en la experiencia, ya que es a través de ésta que se nos dan los objetos. Aunque, añade, también podemos conocer la posibilidad de las cosas sin acudir a la experiencia (es decir, *a priori*) en lo que concierne a las meras condiciones formales por la que todos los objetos están determinados. Pero tenemos que hacerlo en relación con la experiencia, no sobrepasar sus límites.

Por todo lo anterior, para Kant no podemos conocer mediante el mero concepto de una cosa la existencia de la misma. Aun cuando el concepto estuviera completo, que no le faltara nada para poder pensarlo, no podríamos decir nada sobre su existencia ya que la existencia no tiene nada que ver con ello. La existencia tiene que ver con que semejante cosa nos sea dada de tal forma que su percepción pueda preceder al concepto. Si el concepto precede a la percepción sólo significa que el concepto es posible, pero no que

existe. El único distintivo de la realidad, lo que le da un objeto al concepto, es la percepción. Aunque también es cierto que podemos conocer la existencia de una cosa antes de la percepción (de forma *a priori*) desde un punto de vista comparativo. Para ello la cosa debe estar relacionada con algunas percepciones de acuerdo con las analogías. De esta forma, la existencia de la cosa y nuestras percepciones (dentro de una experiencia posible) están en interdependencia, y así podemos ir desde nuestras percepciones hasta la cosa en la serie de percepciones posibles. Es por ello que, dice Kant, nuestro conocimiento acerca de la existencia de las cosas llega hasta donde llega nuestra percepción y el desarrollo de ésta conforme a las leyes empíricas.

La diferencia que hay entre lo posible y lo real tiene que ver con la impresión sensible. Mientras algo no sea verificado en la experiencia no se puede considerar como real. El criterio para que algo sea real es que tiene que aparecer como percepción sensible (o estar relacionado con ella). Para que algo sea determinado como real no necesita aparecer como percepción sensible o impresión sensible personal, individual. Es decir, no depende de la eficacia de nuestros órganos sensibles el que algo sea real o no. Sólo hace falta que existiera como impresión sensible si tuviéramos órganos sensibles suficientemente agudos.

Podemos, en general, inferir de una impresión sensible particular, y mediante ciertas leyes empíricas, la existencia de algo que no nos aparece como impresión sensible, pero que lo haría si nuestros órganos sensibles fueran lo suficientemente agudos. Por lo que el segundo postulado nos dice que la mera reflexión sobre un concepto nunca nos puede garantizar si ese concepto se refiere a algo real. Es la percepción sensible la que muestra lo que es real.

Por lo que el segundo postulado nos dice que, por ejemplo, si veo hervir agua, entonces es algo real. Si además logro establecer que el agua está hirviendo debido a que ha sido calentada hasta los 100 grados, entonces también he establecido que eso existente (el agua hirviendo) es algo necesario (si se dan las mismas condiciones). Si ocurre algo según una ley, es necesario. Por lo que, la diferencia entre lo real y lo necesario es el conocimiento que tenemos del objeto en cuestión. Si percibimos algo mediante una percepción sensible entonces sabemos que es real. Si sabemos que algo sucede debido a

una ley empírica en particular, entonces dicho suceso es necesario. Como por ejemplo, saber que lloverá el domingo debido a nuestro conocimiento meteorológico.

Mediante los tres postulados anteriores podemos saber que lo posible puede coincidir con lo real y con lo necesario. Todo lo que ya existe en este mundo es a la vez posible, real y necesario. Para saber si algo es posible o real o necesario tenemos que revisar el grado de conocimiento que tenemos de sus conexiones con otras cosas. Hartnack (Hartnack, 1988) ofrece un ejemplo muy esclarecedor. Dice que si se me preguntará sobre si el domingo habrá sol, yo puedo contestar que es posible (refiriéndome con ello a que no tengo suficiente información sobre las condiciones meteorológicas como para poder afirmar o negar que habrá sol). Llega el domingo y descubro que de hecho hay Sol, entonces el hecho queda establecido, es real. Y si hubiera tenido suficiente conocimiento en lo referente a las leyes meteorológicas, entonces, mediante esas mismas leyes, habría sabido que era necesario que hubiera Sol.

3.1 Conclusiones del capítulo

Como mostré, en Kant hay un gran cambio en la concepción de “posibilidad”. Kant retoma la forma en que Descartes, Leibniz y Spinoza la concebían, pero le añade más requerimientos. Kant va a conservar las condiciones lógicas que exigían esos tres filósofos (la no contradicción) y va a añadir condiciones físicas. Para considerar algo como posible realmente, se necesita de un objeto que le corresponda en la realidad a dicho concepto y que dicho objeto se pueda dar en una experiencia posible. Luego va a dejar de lado a las condiciones metafísicas, las cuales tienen que ver con Dios, con sus atributos, con su elección divina, con el orden preestablecido de cosas o con los mundos posibles. Kant ya no considera en absoluto a Dios, cuando Dios era indispensable para pensar la “posibilidad” para los racionalistas, debido a que ya no quiere basarse en la metafísica, quiere explicar la ciencia y, por tanto, deja de lado a la metafísica e incluye a la física.

Kant distingue entre dos tipos de “posibilidad”: la “posibilidad lógica” y la “posibilidad real”. La primera es la que ya enunciaban Descartes, Leibniz y Spinoza, es decir, cuando un concepto no se contradice consigo mismo y se puede concebir con claridad y distinción. Pero esto no basta para Kant, ya que hay muchos conceptos lógicamente posibles a los cuales no les corresponde ningún objeto en la realidad. Es por ello que para Kant también existe la “posibilidad real”. Lo posible realmente es aquello que

está de acuerdo con las condiciones *a priori* de la intuición y con las condiciones del pensamiento. Para Kant el pensamiento que tenemos de un objeto tiene que concordar con las condiciones del tiempo en general. Para que algo sea posible realmente tiene que ser posible en un periodo de tiempo.

También señaló Kant que si la posibilidad de un concepto dado no se basa en la experiencia ni en sus leyes, entonces dicha posibilidad no tiene fundamento. Sin la experiencia y sus leyes, la posibilidad de un concepto se queda en la mera “posibilidad lógica”. La “posibilidad real” requiere de algo más, requiere que el objeto del concepto que pensamos sea pensado bajo las condiciones en las que se basan los objetos de experiencia. Y es el espacio, como condición formal *a priori* de la experiencia, el que une la representación de la posibilidad de un objeto con su concepto.

También se mostró que lo posible coincide con lo real y con lo necesario, de forma que todo lo que existe es posible, real y necesario. Y la diferencia entre éstos tres se encuentra en los grados de conocimiento que tenemos de las cosas y sus conexiones. Para saber si algo es posible sólo hace falta saber si dicha cosa no es contradictoria consigo misma y si se pueda dar en una experiencia posible; para saber que algo existe (que sea real) tengo que percibir dicha cosa; y para saber si algo es necesario, tengo que saber que dicha cosa sucede debido a una ley empírica en particular.

Si se le preguntara a Kant si una forma de materia que existe en cuatro dimensiones es posible, probablemente diría que si podemos concebir tal concepto sin contradicciones entonces es posible lógicamente; si podemos concebirlo sin contradicciones y le corresponde un objeto en la realidad entonces es posible realmente; si podemos percibir a dicho objeto entonces sabemos que es real; y si conocemos las leyes que lo hacen existir (y en este caso, sabemos cómo producirlo), entonces es necesario.

Tal vez se podría pensar que la “composibilidad” de Leibniz y la “posibilidad real” de Kant son lo mismo, pero hay grandes diferencias. Para que algo sea “componible” (Leibniz) o “posible físicamente” (Kant) es necesario que podamos concebir clara y distintamente y sin contradicciones a dicho concepto. Además de que tiene que haber un objeto que le corresponda en la realidad a dicho concepto. Hasta ahí llegan las similitudes.

Existen diferencias, las cuales tienen que ver con la metafísica en la que envuelve el concepto de “composibilidad” Leibniz; y la física, la ciencia, en la que Kant quiere basar la

“posibilidad real”. Para Leibniz, para que un objeto sea “componible”, su concepto tuvo que estar en el Entendimiento de Dios (ya que Dios es el creador de todas las cosas y lo que se encuentre en el Entendimiento de Dios, la cual es la región de las verdades eternas, es verdad, es posible y puede ser componible) y tuvo que estar dentro del orden de cosas prestablecido del mundo posible con mayor grado de perfección (porque es el que Dios elegiría para crear). Mientras que para Kant, para que un objeto sea “posible físicamente”, tiene que poder darse en un momento del tiempo, en un lugar del espacio, tiene que poder darse en una experiencia posible y tiene que atender a las leyes de la física, de la ciencia. Es por ello que la diferencia entre la “composibilidad” de Leibniz y la “posibilidad real” de Kant es que Leibniz se basa en condiciones lógicas y metafísicas, mientras que Kant se basa en condiciones lógicas, físicas (la ciencia) y excluye las metafísicas (por ir más allá de una experiencia posible).

4. El concepto de “posibilidad” en Putnam

En este capítulo mostraré lo que Hilary Putnam piensa sobre la “posibilidad”. Voy a hablar sobre la concepción de “posibilidad” en Putnam debido a que es contemporáneo de Stroud, y, como mostraré, en el siglo XX (y tanto Putnam como Stroud) se tiene una concepción de “posibilidad” más cercana a la propuesta por Kant que a la propuesta por Descartes, Leibniz, Spinoza y Hume. Mediante Putnam podemos ver cuál es la concepción de “posibilidad” del siglo XX, y en la que pensaba Stroud.

Para ello me enfocaré en su libro *Razón, verdad e historia*. Es en el primer capítulo, titulado “Cerebros en una cubeta” en la que hablará de su concepción de “posibilidad”. Para llegar a ella primero me serviré de varios ejemplos que Putnam ofrece a lo largo del capítulo, y que, como veremos, son bastante extraños, pero, a la vez, posibles. Putnam nos habla de una hormiga que traza el retrato de una persona; de una nave espacial que deja caer una hoja manchada con varias pinturas y que tiene la forma de un árbol, a un planeta en el que no existen árboles; monos que escriben un discurso coherente en nuestro idioma por mero azar; una persona hipnotizada a la que se le hace repetir un discurso en otro idioma y es capaz de engañar a un hablante de dicho idioma, sin comprender el discurso; una máquina que tiene a todos los cerebros de todos los seres sintientes de un planeta en cubetas; y una computadora que es autoconsciente. Los ejemplos anteriores a pesar de ser

extraños y con pocas probabilidades de existir, como el mismo Putnam señala, son posibles. Y son posibles porque no están en contra de las leyes de las ciencias. Putnam sabe que la posibilidad física tiene que ver con las leyes de la física, con las ciencias exactas y habla de ello en este capítulo.

En este capítulo, al igual que en los dos siguientes, Putnam va a exponer una concepción de la verdad que unifica tanto los componentes objetivos como los subjetivos. Putnam está en contra de la concepción (“ingenua”, él la llama) de la verdad – copia. La concepción que Putnam va a defender muestra que hay una relación muy estrecha entre las nociones de *verdad* y de *racionalidad*, es decir: “(...) que el único criterio para decidir lo que constituye un hecho es lo que es *racional* aceptar.” (Putnam, 1981, pág. 12). Pero acepta que no hay ningún *organon* fijo y ahistórico que defina lo que es racional y lo que no. Pero no hablaré más sobre el objetivo de Putnam ni sobre los pasos que da para alcanzarlo, voy a ir directamente al capítulo 1 titulado “Cerebros en una cubeta” ya que es en éste donde podemos encontrar la concepción de “posibilidad” de Putnam, que es lo que me interesa.

Este capítulo comienza con un ejemplo (no voy a ir paso a paso mostrando todo lo que Putnam dice en este capítulo, sin embargo, los ejemplos que ofrece son muy importantes y esclarecedores para entender su concepción de “posibilidad”). Habla de una hormiga que se arrastra lentamente sobre la arena y mientras avanza va dejando detrás una línea. Por mero azar, esa línea vuelve sobre sí algunas veces, de forma que se puede ver una reconocible caricatura de Winston Churchill. Putnam se pregunta si la hormiga trazó un retrato de Churchill, un retrato que lo *representa*. Se podría decir que no, ya que la hormiga nunca lo ha visto ni tenía la intención de representarlo, ella sólo trazó una línea y ni siquiera quería trazarla. Por lo que se puede decir que la línea no representa por sí misma. Aunque la línea que trazó la hormiga se asemeje a Churchill no es condición suficiente para que lo represente o se refiera a él. A menos que la hormiga sea inteligente (lo cual no es el caso) y sepa algo sobre Churchill (lo cual tampoco es el caso), esa línea que trazó no es un dibujo y mucho menos una representación de algo. Putnam seguirá sobre esta línea, pero no me meteré en ello ya que es otra cuestión muy diferente a lo que estoy investigando, a mi objetivo.

Más adelante en este capítulo dice que a las representaciones mentales les ocurre lo mismo que a los dibujos físicos (como el de la hormiga), es decir, la conexión que tienen éstas con lo que representan no es más necesaria que la que tienen las representaciones físicas (como en el caso del dibujo de Churchill realizado por la hormiga). Al mencionar esto recurre a otro ejemplo (el cual también nos servirá para comprender lo que dice sobre la “posibilidad”). Putnam nos dice que supongamos que en alguna parte del universo existe un planeta en el cual también se han desarrollado los seres humanos. Y que esos seres humanos, similares a nosotros, nunca han visto un árbol y nunca se han imaginado uno. Sin embargo, un día una nave pasa por su planeta y, para establecer contacto con ellos, les arroja el dibujo de un árbol. Ellos levantan el dibujo y lo observan, pero no tienen idea de lo que es y, por más que tratan de averiguar lo que es, nunca se acercan siquiera a pensar que se trata de un árbol. Para nosotros, ese dibujo representa a un árbol; pero para ellos representa a un objeto extraño y desconocido. Aunque algunos de ellos logren tener una imagen mental exactamente igual a mis imágenes mentales sobre árboles (debido al dibujo), su imagen no está representando a un árbol. Sigue siendo, para él, la representación de un objeto extraño. Sin embargo, dice Putnam, alguien podría decir que la imagen mental que tiene ese ser humano es, de hecho, la representación de un árbol ya que el dibujo que vio y que provocó dicha imagen mental era la representación de un árbol. Pero bien podríamos imaginar que este no es el caso, es decir, bien podríamos imaginar que ese “dibujo de un árbol” que la nave dejó caer, no es en realidad la imagen de un árbol sino que es un accidente, que en realidad es un derrame de pinturas. Y aun cuando, a pesar de ser un accidente, fuese exactamente igual al dibujo de un árbol, en realidad no sería un dibujo de un árbol, así como la línea que trazó la hormiga no es un dibujo que representa a Churchill. Por si no fuera suficiente, Putnam todavía hace más extremo el ejemplo, diciéndonos que además de lo anterior, imaginemos el caso en que en el planeta de donde procedía la nave espacial que dejó caer el dibujo de un árbol (aunque en realidad es un derrame de pinturas), tampoco existan árboles y no se sepa nada de ellos. En tal caso, aunque dichos humanos tendrían imágenes mentales idénticas a mi imagen de árbol, dichas imágenes no los representarían.

Putnam dice que lo mismo sucede con las palabras y, como lo hizo anteriormente, nos ofrece ejemplos. Nos dice que si imaginamos que existe un discurso impreso que

describe perfectamente un árbol, pero dicho discurso fue escrito por monos, quienes al golpear el teclado de una máquina de escribir durante millones de años lo escribieron, entonces dichas palabras no se refieren a nada. Y si alguien las memorizase y las repitiera en su mente, pero sin entenderlas, entonces, al ser pensadas, tampoco se refieren a nada.

Otro ejemplo tiene que ver con una persona hipnotizada. Esta persona repite mentalmente la descripción de un árbol y la repite en japonés. Se le ha dicho, estando hipnotizado, que entiende ese idioma y al repetir la descripción experimenta un cierto sentimiento de comprensión. Sin embargo, alguien le pregunta qué significan dichas palabras y él descubre que no lo sabe. Entonces, aunque dicha ilusión, dicha hipnotización, sea tan perfecta que pueda engañar a un telepata japonés, la persona hipnotizada no entiende realmente las palabras si no puede emplearlas en los contextos adecuados ni puede responder preguntas que tengan que ver con lo que él piensa.

Incluso nos dice Putnam que podríamos combinar todos los ejemplos anteriores, es decir, concebir a una persona hipnotizada que repite mentalmente la descripción de un árbol pero en otro idioma (japonés por ejemplo), y tiene imágenes mentales apropiadas pero no comprende las palabras ni sabe qué es un árbol. Además, podemos imaginar que las imágenes mentales del árbol que tiene fueron producidas por un derrame de pintura que tiene la forma de un árbol y que tanto el hipnotizado como el hipnotizador no han oído el idioma en que el primero está hablando, etc. Pero aún con todo lo anterior, aun cuando lo que pase por la mente del hipnotizado sea cualitativamente idéntico a lo que pasa por la mente de un hablante del japonés cuando piensa en árboles, aun así, ni las palabras ni las imágenes mentales que tiene el hipnotizado se referirían a árboles.

Es después de todos estos ejemplos que Putnam menciona la posibilidad (y es ahora cuando voy a mostrar por qué me detuve tanto en los ejemplos y por qué los mencioné a todos ellos):

Todo esto es realmente imposible, por supuesto, del mismo modo que es realmente imposible que los monos mecanografíen por casualidad una copia de *Hamlet*. Y esto es afirmar que las posibilidades en contra son demasiado altas como para que este suceso realmente ocurra. A pesar de todo, no es lógicamente imposible, ni siquiera físicamente imposible. *Podría* suceder (es compatible con las leyes de la física, y quizá también con las condiciones actuales del universo, si hubiese seres inteligentes sobre otros planetas). (Putnam, 1981, pág. 18-19).

En este fragmento podemos visualizar la concepción de “posibilidad” que rige en esta época, y que, como se ve, es diferente a la que enunciaban Descartes, Leibniz y Spinoza (y que retomaba Hume). La concepción de “posibilidad” de esta época, del siglo XX, tiene más requerimientos. Para que algo sea “posible” ya no basta con que sea lógicamente posible, ya no basta con poder concebirlo clara y distintamente en nuestra mente, sino que la ciencia juega un papel importante.

No importa que algo parezca imposible (debido a la dificultad que requiere para existir), si dicha cosa o suceso no está en contradicción con las leyes de la ciencia, entonces es posible (tanto lógicamente como físicamente). Es por ello que hice hincapié en los ejemplos dados por Putnam. No importa que sean exagerados, que parezcan de ciencia ficción, que necesiten de muchos factores para poder darse, mientras que no contradigan las leyes de la ciencia y sean lógicamente posibles, entonces también son fácticamente posibles.

Como Putnam señala, sus ejemplos son “imposibles” si consideramos a lo “imposible” como aquello que tiene pocas probabilidades de ser o que las probabilidades de que exista son mucho menores a las probabilidades de que no exista. Pero, estrictamente hablando, todo lo anterior es “posible” ya que se puede concebir con claridad y distinción, se puede concebir sin contradicciones y se puede dar fácticamente ya que no contradice las leyes de la ciencia.

Ahora quiero hablar de un ejemplo más famoso y el cual da el título a dicho capítulo del libro de Putnam, me refiero a los cerebros en cubetas. Antes de decirlo, el mismo Putnam la describe como: “(...) una posibilidad de ciencia ficción (...)”¹⁸ (Putnam, 1981, pág. 19). Nos dice Putnam que nos imaginemos a un ser humano que ha sido sometido a una operación por un científico diabólico. Debido a dicha operación, el cerebro del paciente fue extirpado de su cuerpo y fue colocado en una cubeta de nutrientes que logran mantenerlo vivo. Las terminaciones nerviosas del cerebro del paciente han sido conectadas a una computadora supercientífica que crea la ilusión al paciente de que todo está bien, que todo es normal. La persona (o más bien su cerebro) percibe personas, objetos, cielo, etc. Pero realmente lo que dicha persona (o cerebro) está experimentando no son más que impulsos electrónicos que van desde la computadora hasta las terminaciones nerviosas del

¹⁸ Ya que, para entonces, se pensaba que un cerebro podía vivir y funcionar en un medio inmaterial, no contradecía las leyes de la física.

cerebro. Dicha computadora es tan potente y capaz, que si la persona intenta levantar su mano, entonces la computadora logrará que dicha persona “vea” y “sienta” que su mano se levanta. Incluso el científico podría hacer que la computadora provoque que la persona experimente situaciones o entornos que el científico desee. Y también hacer creer a la persona que siempre ha vivido en ese entorno. Incluso podríamos ser nosotros dicha víctima, creyendo que estamos leyendo este escrito y estando sorprendidos por un ejemplo tan raro y absurdo.

Este es el ejemplo de cerebros en cubetas de Putnam. Y lo hace aún más extremo diciendo que podría ser el caso en que todos los seres humanos sean cerebros en cubetas y que el mundo consista en una máquina automática que se encarga de cuidar los cerebros en cubetas y sistemas nerviosos (algo como la *Matrix*). Y esta máquina es capaz de producir una ilusión colectiva mediante la cual, por ejemplo, cuando a mí me parece estar hablando con alguien, a la persona que le estoy hablando le parece estar escuchándome. Pero todo esto no es más que una ilusión ya que yo no tengo boca ni la otra persona tiene oídos, somos cerebros en cubetas. Pero, cuando hablo (en mi alucinación) lo que sucede es que los impulsos aferentes van desde mi cerebro hasta la computadora, la cual hace que yo me oiga, que sienta el movimiento de mi lengua y hace que la otra persona me oiga y vea mis labios moviéndose. Pero realmente, todo es una ilusión.

Todo este ejemplo que parece de ciencia-ficción es posible en la época de Putnam, él mismo lo dice: “En realidad, voy a argumentar en favor de la respuesta <no, no podríamos> [no podríamos decir o pensar que somos cerebros en cubetas]. En realidad, voy a argüir que la suposición de que realmente somos cerebros en una cubeta, pese a no violar ley física alguna y a ser perfectamente consistente con todas nuestras experiencias, no puede ser verdadera.” (Putnam, 1981, pág. 20-21). A pesar de que parecería algo imposible debido a lo descabellado que suena y a lo que se requeriría para que suceda (que exista una máquina que nos controle, que nos quite los cerebros, que los ponga en cubetas, que nos cause alucinaciones, que las alucinaciones sean colectivas, etc.), en la época de Putnam esto es posible (físicamente posible), ya que, como él mismo mencionó anteriormente, no se está violando ley física alguna en dicho caso –además de que podemos concebir clara y distintamente y sin contradicciones ese caso. Más adelante, según lo que se descubra en la ciencia, podría ser que esto ya no sea “posible”.

En otro ejemplo que ofrece Putnam nos dice que concedamos que es compatible con las leyes de la física que exista un “mundo posible” en el cual todos los seres sintientes fuesen cerebros en una cubeta. Y los humanos que viven en dicho mundo tienen exactamente las mismas experiencias que nosotros tenemos y piensan igual que nosotros. Aun así, ellos no podrían decir ni pensar que son cerebros en una cubeta. Quiero subrayar que cuando dice que consideremos como posible un mundo así, dice explícitamente que supongamos también que dicho mundo es compatible con las leyes de la física, ya que, de no ser así, no podría existir y menos aún, no podría considerársele como posible.

Putnam ofrece más adelante una variación del ejemplo anterior, el único cambio es que dicho mundo posible sería este mundo y dichos seres humanos seríamos nosotros. Al mencionar este ejemplo, vuelve a decir qué significa que algo se considere físicamente posible: “Hay un <mundo físicamente posible> en el cual somos cerebros en una cubeta - ¿qué significa esto, excepto que hay una descripción de tal estado de cosas que es compatible con las leyes de la física?” (Putnam, 1981, pág. 28). Esta “posibilidad física”, como ya mencioné, es un concepto de posibilidad más cercano al que se tiene a partir de la segunda mitad del siglo XVIII (más cercano al que enuncia Kant) que al de Descartes, Leibniz y Spinoza, por lo que podemos nombrarla sólo como “posibilidad” (e incluye a la posibilidad lógica). Y, Putnam, es consciente de la importancia de las ciencias en la concepción de posibilidad:

Así como existe en nuestra cultura (desde el siglo XVIII) la tendencia a considerar la física como nuestra metafísica, es decir, a considerar las ciencias exactas como la descripción del <verdadero mobiliario último del universo> por tanto tiempo buscada, la consecuencia inmediata de esta tendencia es también cierta tendencia a considerar la <posibilidad física> como la mismísima piedra de toque de cómo podrían ser verdadera y realmente las cosas. La verdad es verdad física, la posibilidad, posibilidad física, y la necesidad, necesidad física, según esta opinión. (Putnam, 1981, pág. 28)

Putnam tiene en mente el cambio que hubo en el concepto de “posibilidad” a partir del siglo XVIII, tiene en mente que en la concepción de “posibilidad” la ciencia juega un papel muy importante.

4.1 Conclusiones del capítulo

Como mostré a lo largo de este capítulo, Putnam habla de la posibilidad. Él está consciente de que la concepción de posibilidad de su época (siglo XX) no es la misma que la que

existía antes del siglo XVIII, su concepción de posibilidad es más cercana a la concepción de Kant que a la de Descartes, Leibniz y Spinoza. Ahora, hay un énfasis en las ciencias naturales y sobretodo en la física para la concepción de “posibilidad”.

Para considerar algo como “posible” ya no basta (como con Descartes, Leibniz, Spinoza y Hume) considerar a dicha cosa o suceso con claridad y distinción y sin contradicciones, ahora tiene que ser compatible con las leyes de la ciencia. La supremacía de las ciencias es muy notoria. Aunque cabe mencionar que la “posibilidad física”, a pesar de estar fuertemente basada en la física y las ciencias exactas, no es fija e inmutable, cambia conforme cambia la ciencia. Esto se muestra, nuevamente, en el ejemplo de los cerebros en cubetas.

Por último, si se le preguntará a Putnam si es posible que exista una forma de materia que pueda existir en cuatro dimensiones, probablemente diría que se le consulte a la ciencia, si es compatible con las leyes de ésta, entonces dicha forma de materia es posible físicamente.

5. Stroud, concepción de “posibilidad” distinta a la de Hume

Barry Stroud en su libro titulado *Hume* va a analizar el problema de la causalidad expuesto por Hume, en el capítulo III titulado “La causalidad y la inferencia de lo no observado a partir de lo observado: la fase negativa”. En este capítulo presentaré el análisis de Stroud sobre el problema de la causalidad. Voy a mostrar el análisis de la vía intuitiva y de la vía demostrativa. Además, también voy a tratar otras cuestiones que le causan problemas a Stroud y que son importantes para entender el argumento presentado en la vía demostrativa, tales como la distinción de ideas, la “cantidad” y “cualidad” y sus grados precisos y la distinción de razón. En cuanto a la crítica de Stroud al argumento que Hume ofrece para probar que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto, voy a hablar de la posibilidad, de la concebibilidad, y de cómo Stroud no toma en cuenta el contexto histórico de Hume en su análisis, que es lo que más me interesa en este capítulo. Abordaré a Stroud debido a que es entre él y Hume la problemática que estoy señalando.

Antes de mostrar los argumentos que Hume presenta para demostrar que el principio de causalidad no está racionalmente justificado, Stroud señala que Hume cree que toda inferencia que vaya de lo observado a lo no observado está basada en la relación de

causa y efecto. Dice que Hume está, en cierto sentido, de acuerdo en que todo evento debe tener una causa, pero a la vez piensa que la forma tradicional en que se comprende el principio de causalidad está completamente equivocada.

Stroud comienza señalando dos de las vías por las que se cree que el principio de causalidad está racionalmente justificado y que Hume va a criticar: “Se ha pensado que es “intuitiva” o “demostrativamente” cierto que todo evento tiene una causa –la mera comprensión del principio sería suficiente para garantizar su aceptación. Hume sostiene que no lo es, y que el principio no admite una prueba deductiva concluyente.” (Stroud, 1986, pág. 72). La certeza, cualquiera que sea, que tengamos acerca de que todo evento tiene una causa no se deriva únicamente de la comprensión que tengamos de la idea de un evento o de la idea de comienzo de existencia. Sin embargo, la certeza intuitiva o la demostrativa provienen de la “comparación de ideas”, es por esto que el principio de causalidad no es intuitiva o demostrativamente cierto¹⁹.

Stroud continúa y dice que Hume sí acepta que todo efecto tiene una causa ya que “efecto” es un término relativo, cuyo correlato es “causa”. Por lo que algo no podría ser un efecto si no tiene una causa. Pero no sucede lo mismo con que todo “evento” tenga una “causa”: “Pero esto no establece el principio causal de que todo “evento”, o todo lo que comienza a existir, debe tener una causa. Aunque todo marido debe tener una mujer, no se sigue de ahí que todo hombre deba estar casado. El principio causal necesita mejores pruebas.” (Stroud, 1986, pág. 73).

Stroud continúa con la exposición de Hume, señalando que no se puede probar que el principio de causalidad es demostrativamente verdadero: “Si fuera “demostrativamente verdadero” que todo lo que comienza a existir tiene que tener una causa de su existencia, entonces, afirma, sería absolutamente imposible que algo comenzara a existir sin una causa.” (Stroud, 1986, pág. 73). Pero, para Hume, no es imposible que algo pueda comenzar a existir sin una causa. A partir de aquí van a comenzar los problemas entre Stroud y Hume. No sólo porque, como mostraré, Stroud no toma en cuenta la época de Hume, sino porque Stroud tiene problemas con otras cuestiones planteadas por Hume

¹⁹ Hume señala que ninguna de las cuatro relaciones (semejanza, proporciones en cantidad y número, grados de una cualidad y contrariedad) se encuentran en el principio de causalidad, por lo que dicho principio no es intuitivamente cierto.

(como la distinguibilidad y separabilidad de ideas, la concebibilidad y la distinción de razón) las cuales confluyen en esta parte.

Va a proseguir con el argumento de Hume. Señala que Hume menciona que todas las ideas distintas son separables. Y la idea de que A comienza a existir es “evidentemente distinta” (Stroud encierra entre comillas) de la idea de una causa de que A comienza a existir. Es por lo anterior que podemos separar ambas ideas: “(...) podemos concebir que un objeto llegue a la existencia sin tener que unir a esta concepción la idea de una causa de que dicho objeto llegue a la existencia.” (Stroud, 1986, pág. 73). Todo aquello que concibamos es posible en el sentido de que no implica contradicción²⁰. Y todo lo que es posible²¹ no puede ser refutado mediante un razonamiento que parta de meras ideas. Al ser imposible demostrar que algo es necesario si no es a través de un razonamiento a partir de meras ideas, entonces no se puede demostrar la necesidad de que todo lo que comienza a existir tenga una causa. Es por lo anterior que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto.

Antes de continuar con la exposición de Stroud quiero señalar algunos puntos. Es cierto que Hume afirma que lo que podamos concebir con claridad y distinción es posible. Pero eso no es todo, cabe recordar que la concebibilidad expuesta por Hume no se queda sólo en el plano lógico, sino que también abarca el campo ontológico, que en la realidad se dé lo que estoy concibiendo clara y distintamente. Si concibo algo clara y distintamente significa que dicha cosa no tiene contradicciones y que hay un objeto en la realidad que le puede corresponder.

En cuanto a la “posibilidad” quiero señalar que es cierto que para Hume aquello que es considerado “posible” no puede ser refutado por un razonamiento a partir de meras ideas. Esto es así porque si algo es considerado “posible” significa que dicha cosa se concibe con claridad y distinción, y por tanto, sin contradicciones. No se puede refutar mediante un argumento derivado de ideas claras aquello que se considera como posible debido a que se mostraría que no tenemos realmente de ello una idea clara. Es decir, no podemos buscar contradicción en aquello que ya habíamos concebido clara y distintamente,

²⁰ Hume dice sobre la concebibilidad: “(...) todo lo que es concebido con claridad puede existir, y todo lo que es claramente concebido de un modo determinado puede existir de ese modo determinado.” (Hume, 1992, pág. 332)

²¹ Hume dice sobre la posibilidad: “Todo cuanto puede ser concebido con una idea clara y distinta implica necesariamente la posibilidad de su existencia (...)” (Hume, 1992, pág. 93)

ya que, si hubiera una contradicción, no podríamos haberlo concebido clara y distintamente en primer lugar.

Prosiguiendo con Stroud, él va a empezar a señalar los problemas que tiene con este argumento de Hume: “Éste es para Hume un argumento muy importante, pero resulta difícil saber cómo podríamos aprovecharlo.” (Stroud, 1986, pág. 73). Primero señala que para Hume la idea de que A comienza a existir es “evidentemente distinta” de la idea de una causa de que A comienza a existir. Pero a Stroud le parece problemática esta “diferencia”: “¿Pero en qué consiste el que dos ideas sean “distintas”? ¿Cómo podemos determinar si la idea de X es distinta o no de la idea de Y?” (Stroud, 1986, pág. 73).

Dice Stroud que una sugerencia es que tenemos dos ideas distintas sólo cuando podemos separarlas sin contradicción. Stroud no entiende esta diferencia señalada por Hume, por ello dice irónicamente que, siguiendo a Hume, es contradictorio decir de alguien que es un marido y no tiene mujer, pero aparentemente no es contradictorio decir que algo comenzó a existir pero no tuvo causa.

Stroud va a señalar dos dificultades. La primera: “En primer lugar, si esto es lo que Hume tenía en mente, entonces no puede decirse que *haya propuesto* su argumentación para concluir que no es imposible (en el sentido de que no implica contradicción) que algo comience a existir sin una causa.” (Stroud, 1986, pág. 74). Parecía, dice Stroud, que Hume quería llegar a eso al partir de la distinción entre ideas; pero si el que podamos separar dos ideas sin contradicción es prueba de su distinción, entonces, dice Stroud, lo único que Hume estaría postulando sería que la negación del principio de causalidad no es contradictoria. Y Hume, continua Stroud, no ofrece una argumentación independiente.

Y en segundo lugar: “(...) aunque Hume se apoyara directamente en la ausencia de contradicción para probar la posibilidad quedaría en pie la cuestión de cómo saber si esa prueba se cumple.” (Stroud, 1986, pág. 74). Ya que si una “contradicción” sólo es una proposición que no puede ser verdadera de ninguna forma, el “argumento” de Hume (Stroud lo encierra entre comillas), sólo sería una mera aserción de la posibilidad de que algo comience a existir sin una causa: “¿Pero qué fundamento tiene tal aserción? Afirmar que “*A comenzó a existir sin causa*” no es contradictorio, sobre la base de que es posible que algo comience a existir sin una causa, equivale a retirar el argumento propuesto. Hume está tratando de establecer que es posible. (Stroud, 1986, pág. 74).

Stroud menciona que no ayuda decir que una “contradicción” es una proposición que “lógicamente” no puede ser verdadera, porque viola o niega un principio de lógica. Ni si quiera serviría si se pudieran identificar independientemente los principios de lógica. Porque aun así se emplea la noción de las ideas “mismas” o “distintas”. Y es por ello que Stroud piensa que Hume ofrece un argumento circular:

Dice, en efecto, que un enunciado es contradictorio si es la negación de un principio de lógica, ya sea directamente o cuando algún término del enunciado es reemplazado por otro término que representa la misma idea. Pero entonces la noción de mismidad o de distinción de ideas está usada en la prueba de la contradicción, mientras que la contradicción fue originalmente invocada para explicar la mismidad o la distinción de las ideas. En realidad, Hume no ofrece en este punto ningún argumento no circular. Cree poder comenzar por la "evidente" distinción de dos ideas, pero no dice nunca cómo podemos reconocer esa distinción. (Stroud. 1986, pág. 75).

A Stroud no le queda clara esta distinción entre ideas propuesta por Hume, y reclama que Hume la haya mencionado, pero no haya señalado cómo reconocerla. Dice Stroud que podríamos conocer esta distinción entre dos ideas al ver si podemos tener una de ellas en nuestra mente sin tener que concebir también a la otra, o, por otra parte, ver si podemos aplicar una de esas ideas a una cosa sin tener que también aplicarle la otra. Pero si este experimento mental falla, entonces sabremos que dichas ideas no son distintas realmente. Aplicándolo al caso de Hume, Stroud piensa que el resultado no sería favorable para Hume: “Si Hume siguiera este camino como medio para afirmar que algo puede comenzar a existir sin una causa, no todo iría viento en popa” (Stroud, 1986, pág. 75).

Pero, para Stroud, la prueba no es de identidad o de indistinción de las ideas. Señala que para Hume nuestra mente no puede formarse una noción de cantidad o cualidad sin formarse a la vez una noción precisa de sus grados. Por lo que no podemos formarnos, por ejemplo, la idea de una línea sin formarnos la idea de una línea con una medida en particular. Si concebimos la idea de una línea recta de una pulgada de longitud, eso no significa que la idea de “línea recta” y la de “medir una pulgada de longitud” son la misma idea, o que la segunda está dentro de la primera. Ya que, como señala Hume, hay *un* sentido en el que no es verdad que todas las ideas que son diferentes son separables. Pero nosotros sí las podemos distinguir mediante una “distinción de razón”.

Stroud va a ofrecer otro ejemplo en el que él ve la misma situación: “Cuando consideramos una esfera de mármol blanco, por ejemplo, no tenemos ideas separables del

color y de la forma.” (Stroud, 1986, pág. 76). Pero cuando comparamos dicha esfera de mármol blanca primero con una esfera de mármol negra y después con un cubo de mármol blanco, logramos encontrar dos semejanzas separadas en lo que parecía (y en la realidad es) algo completamente inseparable. Podemos distinguir el color de la forma (de cierta forma): “Así que distinguimos entre el color y la forma de la esfera blanca, no directamente, mediante una separación actual de ambos, sino sólo cuando consideramos la esfera bajo "diferentes aspectos". (Stroud, 1986, pág. 76). Es por lo anterior que para Stroud la prueba no consiste en una introspección, más bien se trata de una reflexión particular que hacemos de los rasgos que consideramos relevantes y de las “semejanzas” que tenemos en la mente.

Antes de continuar con la exposición de Stroud (en donde voy a mostrar su posición respecto del paso del plano lógico al ontológico que Hume da, que es lo que más me interesa) quiero señalar algunos puntos respecto a lo que ya ha dicho y que yo difiero un poco con lo que ha presentado.

Uno de los problemas que tiene Stroud con la propuesta de Hume es que, a su parecer, Hume ofrece una vaga definición de la “distinción entre ideas”. Yo creo que este no es un problema tan grave como lo presenta Stroud. Afirmo lo anterior basándome en lo que Hume expone al principio de su libro *Tratado de la naturaleza humana*. En dicha parte, Hume va a hablar de las percepciones que puede tener el ser humano, las cuales son las impresiones y las ideas. Éstas a su vez pueden ser simples o complejas. Las percepciones simples no pueden separarse en partes, mientras que las complejas sí. Así, por ejemplo, puedo tener la idea de “manzana”, la cual es una idea compleja, y ver que en ella hay otras ideas, simples, las cuales puedo distinguir y separar. Por ejemplo, puedo distinguir y separar de la idea de “manzana”, la idea de “rojo”, la idea de “duro”, la idea de “dulce”, etc. En el análisis de Hume, las ideas de “causa” y “suceso” son distintas entre sí, es posible concebir sin contradicción una sin que la otra esté contenida en ella. Para Hume, la idea de “causa” no es una idea compleja en la que la idea de “suceso” esté contenida, ni viceversa. Como son ideas distintas, entonces son distinguibles y, como son distinguibles, son separables.

Considero que por parte de Hume está lo suficientemente bien explicada la distinción entre ideas y su argumento sobre la distinción de la idea de “causa” y la idea de “suceso”, como para, mediante ello, lograr saber por qué dichas ideas son distintas y

separables. Por lo que a mi parecer, no hay problema con la definición de la distinción entre ideas, aunque eso sí, uno puede no estar de acuerdo con la propuesta de Hume acerca de que las ideas de “causa” y “suceso” son distintas y la prueba que él ofrece.

Este caso en específico, el de la distinción y separación de las ideas de “causa” y la de “suceso”, conlleva más problemas y no es tan claro debido a que Hume no sólo se basa en la distinción de ideas, sino que se basa en la concebibilidad y la “posibilidad” (un poco más adelante hablaré de esto). Pero, si aplicamos lo que Hume dice sobre las ideas complejas, las ideas simples y la distinción entre ideas a otros ejemplos, como en la idea de “Paris”, la de “plátano”, la de “planeta”, la de “hormiga”, etc. podremos distinguir las ideas simples que las componen y podremos separarlas sin mayores problemas.

Es importante mencionar también que Hume no busca, como cree Stroud, demostrar que es posible distinguir dos ideas sin contradicción para saber que son diferentes, no busca saber si es posible distinguir las ideas en general. Lo que a él le interesa es mostrar que no hay una conexión necesaria entre “causa” y “suceso”, por lo que podemos concebir un suceso sin necesidad de concebir a la vez su causa. Lo que a Hume realmente le interesa es mostrar que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto (y junto a la vía intuitiva y la probable, mostrar que el principio de causalidad no está racionalmente justificado).

Tengo diferencias con otra parte del análisis de Stroud y es que, como mostré, él continúa su investigación sobre la distinción entre ideas, y para ello recurre a los ejemplos de la línea recta y de la esfera de mármol blanca, los cuales, para él, demuestran la dificultad de distinguir ideas debido a la pobre definición de Hume. A mi parecer, los ejemplos a los que recurre (el de la línea recta y el de la esfera de mármol blanco) no son apropiados, son distintos a lo que Hume menciona (separar la idea de “causa” y la de “suceso”, es decir, separar ideas que son distintas, distinguibles y separables) y Hume mismo señala en su libro que son casos especiales. Es importante mencionar esto debido a que, como ya he señalado, el argumento que ofrece Hume para demostrar que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto se basa en la distinción de ideas (en ese caso específico, de la distinción entre las ideas de “causa” y “suceso”), por lo que es importante entender la distinción entre ideas. Para mí está lo suficientemente bien explicada como para entender su argumentación, mientras que para Stroud, no. Y para demostrar lo anterior,

Stroud se apoya en ejemplos que Hume explícitamente señala que son la excepción y que son casos especiales.

El primer ejemplo al que recurre es el de la cantidad (en este caso magnitud). Hume dice claramente, y Stroud lo presenta, que nuestra mente no puede formarse una noción de cantidad o de cualidad sin formarse a la vez una noción precisa de sus grados. Por lo que siempre que nos formemos una idea con cantidad o cualidad, la tenemos que formar con un grado preciso de éstas. La idea, por ejemplo, de “línea recta” y la de “medir una pulgada de longitud” son distintas, pero no podemos separarlas (bueno, podemos darle otra longitud, pero el punto es que no podemos separarla de una longitud precisa). Esto le causa problemas a Stroud, porque está viendo un caso en el que tenemos dos ideas distintas y, sin embargo, no podemos separarlas.

En este primer ejemplo, yo interpreto que se está hablando de grados de cantidad o cualidad, magnitud en este caso. No podemos separar completamente de la idea de “magnitud” la idea de “grado de magnitud”. Al pensar en una magnitud pensamos en un grado de magnitud. A mi parecer, no son ideas distintas completamente. Y, muy importante, como Hume señala, es un caso especial. La idea de “cantidad” o “cualidad” y su distinción de la idea de “grado preciso de cantidad” o de “grado de cualidad”, no es el mismo caso que la idea de “sillón” y su distinción de la idea de “blando”. Podemos concebir un sillón que no sea blando, pero no podemos concebir una línea (o un sillón) que no tenga determinada medida (es decir, son dos casos diferentes de distinción de ideas).

El segundo ejemplo que ofrece Stroud es el de la esfera de mármol blanco, la esfera de mármol negra y un cubo de mármol blanco. Stroud se da cuenta de que es posible, en cierta forma, separar la idea de “color” de la idea de “forma” (“esfera” en este caso), lo que significa que son distintas, sin embargo, no podemos separarlas completamente. Pero, nuevamente, considero que es una situación especial. Hume la llama *distinción de razón*, ya que, en realidad, la “forma” y el “color” son inseparables. Después de ver semejanzas en casos diferentes, notamos semejanzas en lo que anteriormente parecía inseparable. Con práctica logramos distinguir la figura del color mediante la *distinción de razón*. Pero, nuevamente, en la realidad son inseparables.

Considero que la *distinción de razón* es un caso especial, no es como el caso de la diferencia entre “causa” y “suceso”; o “sillón” y “blando”; o “manzana” y “dulce” y no

debería usarse como un ejemplo para mostrar que Hume no definió bien la distinción de ideas, por lo que considero que es inapropiado que Stroud retomara este tema cuando criticaba la distinción de ideas. Hume dice, antes de hablar de ella, que quiere saber qué es la *distinción de razón* cuando ésta no implica ni diferencia ni separación.

Lo anterior era todo lo que quería señalar, hasta este punto, del análisis de Stroud. Que, a mi parecer, Hume sí ofrece una definición aceptable de: ideas complejas, ideas simples, distinción entre ideas y distinción de razón, como para entender su argumentación sobre la distinción entre la idea de “causa” y la idea de “suceso” (la cual se encuentra en la prueba que ofrece para mostrar que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto) y que, por tanto, dichas ideas son distintas y separables. El que uno esté de acuerdo con la argumentación de Hume sobre si “suceso” es distinto de “causa” es diferente ya que no sólo se basa en la distinción entre ideas, sino también en la concepción de concebibilidad y posibilidad de su época. Y los ejemplos que Stroud menciona para señalar que la distinción entre ideas no está bien definida, son casos muy especiales. Por lo que es inapropiado utilizarlos como pruebas de que la distinción entre ideas propuesta por Hume no es lo suficientemente clara.

Continuando con el análisis de Stroud, él dice que podría pensarse que a Hume le interesa más bien la distinción entre ideas que su identidad. Por lo que si *podemos* concebir una cosa que comienza a existir sin tener que concebir a la vez que algo la causó, esto debería de probar lo que Hume necesita. Pero para Stroud esto no es así.

Para Stroud, el que podamos concebir un suceso sin causa no establece la posibilidad de que algo pueda comenzar a existir sin una causa:

Si la prueba de que una cierta cosa es o no concebible consiste sólo en el intento concienzudo de ejecutar un cierto acto mental y en una afirmación sincera acerca del resultado, entonces el hecho de que sea concebible que algo comience a existir sin una causa no establece la posibilidad de que algo comience a existir sin una causa. No muestra que no hay contradicción en esa supuesta posibilidad. Y esto es lo que Hume tiene que mostrar. (Stroud, 1986, pág. 77)

Lo que acaba de mencionar Stroud es lo que más me interesa de su análisis. Puede pasar desapercibido muy fácilmente, pero es una cuestión de gran importancia. Este es el punto de partida de mi investigación. Stroud acaba de decir que el que podamos “concebir” un “suceso” sin “causa” no muestra la posibilidad de que se pueda dar un “suceso” sin “causa”. Y, desde nuestra época, es difícil pensar por qué si puedo concebir algo sin

contradicciones entonces dicha cosa sea posible en la realidad. Por lo que, para entender lo que Hume dice, tenemos que tomar en cuenta la época en que vivió, su contexto histórico.

Como he mostrado, en la época de Hume (la primera mitad del siglo XVIII), se aceptaba la concepción de posibilidad enunciada por Descartes, Leibniz y Spinoza. Estos tres filósofos estipulaban que algo se podía considerar como “posible” si podíamos concebir a dicha cosa con claridad y distinción y sin contradicciones. Esta “posibilidad” de la que hablaban se refería tanto a una “posibilidad lógica”, sin contradicciones, como a una “posibilidad fáctica”, que un objeto en la realidad le correspondiera a lo que estoy concibiendo, abarcaba ambos campos. Y abarcaba ambos campos debido a que, si yo podía concebir algo con claridad y distinción y sin contradicciones, entonces Dios lo podía crear. No tenían duda en que aquello que se concibiera clara y distintamente y sin contradicciones podía existir. Y no pedían más requisitos para considerar a algo como posible.

Hume retoma la concepción de posibilidad de Descartes, Leibniz y Spinoza (y de la primera mitad del siglo XVIII), es por ello que no le parece problemático afirmar que, si puedo concebir algo con claridad y distinción y sin contradicciones, entonces es posible tanto lógica como fácticamente. También, como ya he señalado, Hume define la concebibilidad: “(...) todo lo que es concebido con claridad puede existir, y todo lo que es claramente concebido de un modo determinado puede existir de ese modo determinado.” (Hume, 1992, pág. 332) y la posibilidad: “Todo cuanto puede ser concebido con una idea clara y distinta implica necesariamente la posibilidad de su existencia (...)” (Hume, 1992, pág. 93). Durante la primera mitad del siglo XVIII, lo anteriormente mencionado era aceptado. Por lo que la forma de proceder de Hume es aceptada y está justificada epistémicamente en su época. Hume está siguiendo los criterios de su época, por lo que el paso que da de la posibilidad lógica a la posibilidad fáctica es justificable y está permitido.

Como mostré, al llegar Kant, las cosas cambian. Se distingue la “posibilidad lógica” de la “posibilidad fáctica”. Algo es lógicamente posible si puedo concebirlo sin contradicciones. Pero algo es fácticamente posible si además de poder concebirlo sin contradicciones existe un objeto en la realidad que le corresponda y que se pueda dar en una experiencia posible, tiene que estar de acuerdo con las condiciones de la intuición y las condiciones del pensamiento y con las leyes de la ciencia. Es decir, se añaden más requerimientos a la posibilidad. Y ahora, el que algo sea lógicamente posible no implica

que sea fácticamente posible. Pero para que algo sea fácticamente posible sí tiene que ser lógicamente posible.

En el siglo XX se tiene una concepción de “posibilidad” que es más cercana a la propuesta por Kant que a la propuesta por Descartes, Leibniz, Spinoza y Hume. Nosotros no consideramos algo como “posible fácticamente” si sólo lo puedo concebir sin contradicciones. Para considerar algo como “fácticamente posible” sí tenemos que poder concebirlo sin contradicciones, pero eso no es todo, además, aquello que estemos considerando debe atender a las leyes de la ciencia.

En el siglo XX, la concepción de “posibilidad” que rige y en la que piensa Stroud es más cercana a la de Kant que a la de Descartes, Leibniz y Spinoza. Es una concepción de “posibilidad” que diferencia entre la “posibilidad lógica” de la “posibilidad fáctica”. Una concepción de “posibilidad” en la que todo lo que se pueda concebir sin contradicción no tiene necesariamente un objeto que le corresponda en la realidad. Para que algo se considere “posible fácticamente” debe concebirse sin contradicciones, debe tener un objeto que le corresponda en la realidad, debe ser objeto de experiencia posible y debe atender a las leyes de la ciencia, como es el caso en Putnam.

Es por ello que, tanto Hume (siglo XVIII) como Stroud (siglo XX) tienen razón. Ambos proceden bajo los criterios aceptados en su época. El problema es que el análisis de Stroud no considera el contexto histórico de Hume. Lo que lo lleva a no entender la argumentación de Hume y considerar que está equivocado. Cuando, realmente, la forma en que Hume procede estaba justificada.

Antes de continuar con el análisis de Stroud quiero señalar que para que funcione el argumento de Hume no hace falta que en la realidad se pueda dar un suceso sin causa. Hume sólo necesita que podamos *concebir* un suceso sin causa ya que, mediante eso, se muestra que no hay una conexión necesaria entre “suceso” y “causa” o “comienzo de existencia”, lo que prueba que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto, que es a lo que quiere llegar (para, posteriormente, mostrar que el principio de causalidad no es verdadero ni por la vía intuitiva, ni la demostrativa ni la probable, y concluir que no está racionalmente justificado).

Stroud continúa con su argumentación (la cual se había quedado en que el que podamos concebir sin contradicciones un “suceso” sin “causa” no establece la posibilidad

de que algo comience a existir sin causa) y para mostrar que Hume está equivocado recurre a un ejemplo. Va a hablar de la Conjetura de Goldbach: “(...) según la cual todo número par es la suma de dos primos, no ha sido nunca probada ni refutada.” (Stroud, 1986, pág. 77). Debido a lo anterior podemos concebir tanto que la conjetura es probada como que es refutada: “Parece fácil concebir que la conjetura de Goldbach sea probada algún día, aunque esto no quiere decir que sea fácil creer que será probada. Pues puedo también concebir que sea refutada o que alguien pruebe su negación, quizá hallando un número par muy grande que no sea la suma de dos primos.” (Stroud, 1986, pág. 77). Por lo que, dice Stroud, si intento concienzudamente, me doy cuenta, sinceramente, de que la Conjetura de Goldbach es probada como también que es refutada. Pero la conjetura ya tiene un valor de verdad aunque nosotros lo desconocemos por el momento: “Pero la conjetura misma es verdadera o es falsa, y si es verdadera es necesariamente verdadera, y si es falsa es necesariamente falsa.” (Stroud, 1986, pág. 77). Por lo que si resulta que es verdadera y yo concebí que era refutada, significa que concebí algo necesariamente falso e imposible. Y si resulta ser falsa y yo concebí que era probada, concebí algo necesariamente falso e imposible: “En cualquiera de los dos casos he concebido algo que es realmente imposible. De modo que la concebibilidad no es prueba adecuada de la posibilidad” (Stroud, 1986, pág. 77). Después dice que si se toma a lo “concebible” sólo como “no contradictorio” entonces sí se podría decir que implica la posibilidad y no todo lo que ha dicho que puede concebir sería en realidad concebible. Pero esto, dice Stroud, mostraría nuevamente que Hume está avanzando circularmente.

Siguiendo a Hume, yo pienso que si sucede lo que Stroud expone, es decir, que conciba como probada la conjetura de Goldbach y resulta que en realidad es falsa (o que la conciba como refutada y resulta que es verdadera), podemos decir que en realidad, cuando concebí que era probada, no tenía una idea clara de dicha conjetura. Ya que, siguiendo la “definición” que ofrece Hume de “posibilidad”, no podemos encontrar contradicciones en algo que habíamos concebido clara y distintamente por la mente, sino no lo hubiéramos podido concebir en un principio. Es decir, si, por ejemplo, concibo como probada la Conjetura de Goldbach y el día de mañana se refuta, entonces sabré que no tenía una idea clara de la Conjetura. Y no que es posible y, en este caso, hasta necesario, después de que se refutó algo que tiene contradicciones.

En cuanto a lo último que dice Stroud, que la concebibilidad no es prueba adecuada de la posibilidad, como mostré, en la época de Hume, sí era el caso. Si se aceptaba que aquello que se pudiera concebir con claridad y distinción y sin contradicciones, era posible (tanto lógica como fácticamente). Pero Stroud, al no tomar en cuenta el contexto histórico de Hume, no se da cuenta de que lo anterior era aceptado y estaba justificado.

Esto es todo lo que expondré del análisis de Stroud. Pero antes de concluir con este capítulo quiero mostrar a otro intérprete de Hume hablando justamente de este punto.

Harold W. Noonan (1999), al igual que Stroud, tiene problemas con la argumentación de Hume en cuanto al argumento que Hume ofrece para probar que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto. Noonan examina el problema de la causalidad en Hume. Menciona que, para Hume, si es una verdad necesaria que todo comienzo de existencia tenga una causa, entonces esto debe ser o intuitivamente cierto o debe ser demostrable (para probar que está racionalmente justificado). Pero lo anterior no va a ser intuitivamente cierto ya que no es obviamente contradictorio el negarlo. Ni va a ser demostrativamente cierto ya que su negación no va a ser una declaración de imposibilidad, dice Noonan.

Para probar lo anterior, nos muestra Noonan, Hume menciona que todas las ideas que sean distintas son separables entre sí; las ideas de causa y suceso son evidentemente distintas, entonces será fácil para nosotros concebir a un objeto como no existente en este momento y como existente en el siguiente momento, sin tener que unirlo a la idea de causa o de principio productivo. Esta separación de la idea de causa de la de principio de existencia es posible en nuestra mente y, consecuentemente, la separación real es posible ya que no implica contradicción.

Para Noonan, este argumento apela a dos principios: al principio de separabilidad (todo objeto diferente es distinguible y todo objeto distinguible es separable) y al principio de concebibilidad (todo cuanto puede ser concebido con una idea clara y distinta implica necesariamente la posibilidad de su existencia). Una causa es distinta de su efecto, por lo que, mediante la imaginación, podemos separar una causa de su efecto. Y como esta separación es posible en la imaginación, entonces es posible en la realidad. Es decir, un suceso puede existir sin ninguna causa. Lo anterior es el argumento de Hume, recalca Noonan. Hasta aquí coincido con Noonan.

Pero para Noonan, este argumento de Hume es falaz: “Viendo el argumento en contra de la Máxima Causal y el argumento para la aplicabilidad universal de la noción de substancia en esta dirección, podemos ver que el argumento de Hume contra la Máxima Causal es falaz. [Traducción mía]” (Noonan, 1999, pág. 105)²²

Noonan va a demostrar lo anterior mencionando primero que para Hume todas nuestras percepciones son diferentes entre sí, así que no necesitan de algo más para existir, además de que pueden existir sin ser percibidas por ninguna mente: “Hume declara que la conclusión del argumento sobre la substancia (aplicado a las percepciones) es que todas nuestras percepciones son diferentes entre sí, y de todo lo demás en el universo (...) y no necesitan de nada más para apoyar su existencia (1978 : 233) y antes él argumenta que las percepciones son capaces de existir sin ser percibidas por ninguna mente. [Traducción mía]” (Noonan, 1999, pág. 105-106)²³.

Noonan le concede todo lo anterior a Hume para poder proseguir, pero piensa que aun así el argumento falla. Dice que suponiendo que una percepción P pueda existir fuera de los conjuntos de percepciones con los cuales, de hecho, está combinado; no se sigue que P pueda existir fuera de cualquier conjunto más exhaustivo de percepciones y fuera de cualquier mente. Y siguiendo con el argumento de la substancialidad de todas las percepciones, dados el principio de separabilidad y el principio de concebibilidad, Hume puede concluir que una percepción P puede existir en la ausencia de cualquier otra percepción distinta P1 y en la ausencia de otro objeto distinto X; pero de ello no se sigue que P no necesite de nada más para poder existir.

Este razonamiento, dice Noonan, se puede aplicar al argumento de Hume contra la Máxima Causal. Dados los principios de separabilidad y de concebibilidad, cualquier objeto X, cuyo existir es el efecto de una causa particular C, puede comenzar a existir en la ausencia de C. Hasta aquí está de acuerdo Noonan con Hume, pero dice que de lo anterior no se sigue que X pueda comenzar a existir sin ninguna causa. Lo anterior es compatible

²² “Seeing the argument against the Causal Maxim and the argument for the universal applicability of the notion of substance as related in this way, enables us to see also that Hume's argument against the Causal Maxim is fallacious.”

²³ Hume states the conclusion of the argument about substance (as applied to perceptions) to be that 'all our perceptions are different from each other, and from everything else in the universe...and have no need of anything else to support their existence' (1978: 233) and earlier he argues that perceptions are capable of existing unperceived by any mind.

con el argumento de que para que X exista, alguna causa debe haberlo traído a la existencia, incluso si no hay una causa particular que haya traído a la existencia a X si X es traído a la existencia (dice Noonan).

Es decir, Noonan sí acepta que un objeto X que existe gracias a una causa particular C pueda existir sin esa causa particular C, pero no acepta que Hume diga que un objeto X puede existir sin causa alguna. Ofrece el ejemplo de agua hirviendo. Dice que podemos imaginarnos agua hirviendo en un recipiente sin ninguna fuente de calor debajo. Y es plausible decir que alguien puede saber lo que sería establecer la existencia de este fenómeno sin esta causa. Y dado que el calor es la causa actual de la ebullición del agua, tenemos suficiente apoyo para la proposición de que no hay una causa particular que deba ser la única que hace que el agua hierva. Pero no se puede imaginar agua hirviendo sin ninguna causa: “Pero no puedo imaginar, de una forma parecida, agua hirviendo sin ninguna causa, y no puedo imaginar que experiencia positiva podría contar a favor de tal descubrimiento. [Traducción mía].” (Noonan, 1999, pág. 107)²⁴. Por lo que para Noonan, este argumento de Hume contra la Máxima causal no lo hace avanzar en absoluto.

Podemos ver en Noonan el mismo problema que con Stroud. A pesar de que tiene en cuenta el principio de separabilidad y el principio de concebibilidad, no toma en cuenta la época en que vive Hume. Por lo que considera que Hume está equivocado y que su argumento contra el principio de causalidad no lo ayuda en absoluto.

5.1 Conclusiones del capítulo

En este capítulo sobre Stroud mostré su análisis sobre el problema de la causalidad en Hume, hablé de la vía intuitiva y de la vía demostrativa para probar que dicho principio no es cierto. Además también mencione otras cuestiones que eran importantes para comprender el argumento que Hume da en la vía demostrativa, tales como la distinción de ideas, la cantidad y cualidad de un objeto y sus grados y la distinción de razón, con los cuales Stroud tiene problemas.

También hablé sobre la crítica de Stroud al argumento de Hume para probar que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto. Este argumento y su crítica, es lo

²⁴ “But I cannot imagine, in any similar way, water boiling without any cause, and I cannot imagine what positive experience would count in favour of such a discovery.”

que más me interesaba. Ya que Hume da, justificadamente, un paso del orden lógico al ontológico; Stroud no entiende cómo es que Hume da dicho paso y considera que no hay justificación alguna. Pero la forma de proceder de Hume tiene que ver con su contexto histórico. Hume retoma la concepción de posibilidad de Descartes, Leibniz y Spinoza (la cual era aceptada durante la primera mitad del siglo XVIII), la cual sólo pide que podamos concebir algo con claridad y distinción y sin contradicciones para que dicha cosa sea posible tanto lógicamente como fácticamente. Pero esta concepción cambia con Kant. Él distingue la “posibilidad lógica” de la “posibilidad fáctica”, ésta última pide más requerimientos. Durante el siglo XX, tiempo en el que vive Stroud, la concepción de “posibilidad” de Descartes, Leibniz, Spinoza y Hume queda desfasada y la concepción que se tiene de “posibilidad” es más cercana a la que propone Kant (en la cual, la ciencia juega un papel importante). Por lo que tanto Hume como Stroud proceden de forma correcta siguiendo los criterios de su época. El problema es que Stroud no toma en cuenta el contexto histórico de Hume en su análisis, lo que lo lleva a proponer una objeción incorrecta a la argumentación de Hume y considerar que éste está equivocado. Noonan, tiene el mismo problema que Stroud debido a la no consideración del contexto histórico del filósofo que están estudiando.

Es por lo anterior, que quiero mostrar que es importante, al estudiar a un autor (obra, corriente filosófica, etc.) tener en cuenta su contexto histórico. Ya que puede diferir del nuestro y podría conllevar problemas con nuestro análisis. Los cuales se podrían evitar, al tomar en cuenta la época en la que dicho autor vivió. Es importante no sólo hacer un análisis lógico de nuestro objeto de estudio, sino también un análisis histórico. Podría enriquecer nuestra comprensión de nuestro objeto de estudio.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo hablé sobre varios autores con el fin de defender a David Hume de la crítica que Barry Stroud le hace en su análisis del problema de la causalidad. Para ello reconstruí el contexto histórico de ambos, enfocándome en la concepción de “posibilidad” que reinaba en sus respectivas épocas. Es importante el contexto histórico debido a que el problema que tiene Stroud con la argumentación de Hume tiene que ver con los diferentes contextos de ambos. Todo esto para mostrar que tanto Hume como Stroud proceden correcta y justificadamente cada uno en su respectivo contexto histórico. Mediante lo anterior, se desprende la importancia de no olvidar el análisis histórico en nuestras investigaciones ya que podría ayudarnos a comprender mejor a nuestro objeto de estudio y a evitar posibles problemas como el que Stroud tiene con la argumentación de Hume.

Para llegar a lo anterior, en el capítulo 1 analicé a Descartes, Leibniz y Spinoza, debido a que Hume retoma la concepción de “posibilidad” en la que ellos están pensando. Tanto Descartes como Leibniz y Spinoza coincidían en que aquello que se pudiera concebir con claridad y distinción y sin contradicciones era posible (tanto lógica como fácticamente). Lo que le da la “posibilidad” a lo que conciba de dicha forma, es Dios. En los tres filósofos mencionados es importante primero hablar de la necesidad (Dios), para poder hablar de la posibilidad.

Descartes dirá que todo aquello que concibamos con claridad y distinción y sin contradicciones es verdadero (y posible), y lo verdadero existe, y existe gracias a Dios. Dios puede crear todo aquello que podamos concebir con claridad y distinción.

Leibniz va a hablar de la “posibilidad” y de la “composibilidad”. Podemos considerar a algo como “posible” si lo podemos concebir con claridad y distinción y sin contradicciones. Pero lo “composible”, además de lo anterior, exige que aquello que consideramos “composible” se pueda dar en este mundo posible, en este orden de cosas que Dios eligió. Hay muchas cosas que se pueden considerar como “posibles” pero no todas ellas son “composibles”.

Para Spinoza realmente no hay cosas “posibles”, debido a que todo es o “necesario” o es “imposible”, pero para poder considerar a algo como “posible” (antes de saber si dicha cosa es “necesaria” o es “imposible”), tenemos que concebir a dicha cosa sin contradicciones.

En el capítulo 2 mostré que Hume retoma la concepción de “posibilidad” de Descartes, Leibniz y Spinoza. Para él también podemos considerar a algo como posible si lo podemos concebir clara y distintamente y sin contradicciones. Y esta “posibilidad” abarca tanto el ámbito lógico como el ontológico. Durante la primera mitad del siglo XVIII se acepta dicha concepción de posibilidad, por lo que la forma en que procede Hume está justificada.

En Hume no sólo traté el tema del problema de la causalidad, también abarqué el tema de las percepciones (su división en simples y complejas), la distinción entre ideas, las ideas abstractas y la distinción de razón. Retomé lo anterior debido a que Stroud considera que Hume no lo define lo suficientemente bien, lo que ocasiona dificultades para seguir su argumentación sobre la vía demostrativa. Yo considero que no hay tales problemas.

Después, en el mismo capítulo 2, pasé al problema de la causalidad en Hume. El principio de causalidad que va a criticar es el que dice que todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia. Dicho principio ha sido aceptado y nunca se ha puesto en duda, dice Hume. Para probar que no está racionalmente justificado, va a demostrar que dicho principio no es cierto ni por la vía intuitiva, ni por la demostrativa ni por la probable. Dicho principio no es intuitivamente cierto debido a que las relaciones de semejanza, proporciones en cantidad y número, grados de una cualidad y contrariedad, no se encuentran en él.

El argumento que va a ofrecer para mostrar que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto es el que más me interesa. Para probar lo que dice, señala que todas las ideas distintas son separables entre sí, las ideas de “causa” y “suceso” son evidentemente distintas, por tanto podemos concebir un objeto como no existente en este momento y como existente en el siguiente momento sin tener que unirle la idea de “causa” o la de “comienzo de existencia”. La imaginación puede separar la idea de “causa” de la idea de “suceso”, es por esto que es posible la separación real de la “causa” y de “suceso”. Es aquí donde Hume da un paso del plano lógico al ontológico en su argumentación. Pero como mostré, debido a la concepción de “posibilidad” de su época su forma de proceder está justificada y es aceptada. El argumento que ofrece para mostrar que el principio de causalidad no es cierto por la vía probable señala que comete petición de principio. Utilizan lo que quieren probar en la prueba misma.

En el capítulo 3 vimos que con Kant cambia la concepción de “posibilidad”. Él va a hablar de la “posibilidad lógica” y de la “posibilidad real”. Bajo esta nueva concepción, algo es posible lógicamente si lo puedo concebir sin contradicciones. Para que algo sea posible realmente, además de poder concebirlo sin contradicciones, le debe corresponder un objeto en la realidad, debe poder darse en una experiencia posible y debe ser compatible con las leyes de la ciencia. En esta nueva concepción se dejan de lado las condiciones metafísicas (ya no se toma en cuenta a Dios, o a los mundos posibles, etc.), pero se conservan las condiciones lógicas (la no contradicción) y se añaden condiciones físicas.

En el capítulo 4 pasé a Putnam. Decidí tratarlo en la tesis debido a que es contemporáneo de Stroud (siglo XX) y quería mostrar, además de en Stroud, cual es la concepción de “posibilidad” de la época. Quería mostrar que en la época actual (la de Putnam y la de Stroud) sigue reinando una concepción de posibilidad más cercana a la de Kant que a la de Descartes, Leibniz y Spinoza. La concepción de posibilidad que hay en el siglo XX sigue excluyendo las condiciones metafísicas, pero sí exige las condiciones lógicas y le da una gran importancia a las físicas, siendo la ciencia muy importante para considerar a algo como posible. No importa si concebimos algo muy descabellado, como hace Putnam mediante varios ejemplos, siempre y cuando no contradiga las leyes de la física (mientras no contradiga a la ciencia), se puede considerar posible. Y continúa esta división entre “posibilidad lógica” y “posibilidad real”.

Por último, en el capítulo 5 expuse el análisis de Stroud sobre el problema de la causalidad en Hume. La parte más importante de su análisis para el propósito de este trabajo es su análisis sobre el argumento que Hume ofrece para probar que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto. Además de que Stroud no toma en cuenta el contexto histórico de Hume en su análisis, también tiene problemas con la distinción entre ideas propuesta por Hume, la cual, considero, es lo suficientemente clara como para entender la argumentación de Hume.

Stroud no se explica el paso del plano lógico al plano ontológico dado por Hume en dicho argumento. No se explica el que porque yo pueda concebir un “suceso” sin “causa” sin contradicciones significa que en la realidad se puede dar un “suceso” sin “causa”. Desde nuestra época le daríamos la razón a Stroud, ya que no porque pueda concebir algo sin contradicciones significa que dicha cosa es posible en la realidad. Sin embargo, como he

señalado, en la época de Hume si yo puedo concebir algo sin contradicciones sí es posible en la realidad. La argumentación de Hume tiene que ver con el contexto en el que vivió. El que Hume pueda dar un paso del plano lógico al plano ontológico está justificado y es aceptado, debido a que en su época se aceptaba. La concepción de “posibilidad” de la primera mitad del siglo XVIII (la concepción de Descartes, Leibniz y Spinoza) abarcaba lo que ahora es la “posibilidad lógica” y la “posibilidad fáctica”, abarcaba el campo lógico y el campo ontológico.

En la época de Stroud (siglo XX), esto ya no es así. Ya no se acepta que si algo se puede concebir sin contradicciones entonces es posible. Ahora se exigen más requerimientos. Se exige que un objeto le pueda corresponder en la realidad a lo que estoy concibiendo, que se pueda dar en una experiencia posible, que no contradiga las leyes de la ciencia. Y este cambio se puede ver en Kant. Y hasta la fecha la concepción de “posibilidad” es más cercana a la de Kant que a la de Descartes, Leibniz y Spinoza. Es por esto que, como señalé, tanto Hume como Stroud están bien. Ambos proceden de acuerdo a los criterios de su época. El problema es que son de épocas distintas, en donde la concepción de “posibilidad” de Hume ha quedado desfasada. Y Stroud, en su análisis, no toma en cuenta la época en la que vivió Hume, por ello concluye que Hume no ha probado lo que quería probar.

Sin embargo, como señalé, para que funcione el argumento de Hume no hace falta que en la realidad se pueda dar un suceso sin causa. Sólo basta con que pueda concebir un suceso sin causa. Ya que esto demuestra que no hay una conexión necesaria entre “causa” y “suceso”, lo que demuestra que el principio de causalidad no es demostrativamente cierto, que es justo lo que Hume quiere probar.

Con el análisis del problema de la causalidad de Hume, el análisis de la interpretación de Stroud y el análisis del contexto histórico en ambos (Descartes, Leibniz y Spinoza en el caso de Hume; y Kant y Putnam en el caso de Stroud), considero que logré defender a Hume de la crítica de Stroud. Mostré que Hume procede correcta y justificadamente debido a que retoma la concepción de “posibilidad” de su época. Y que Stroud lo critica injustamente al pedirle criterios del siglo XX al argumento de Hume. Aunque ambos proceden justificadamente cada uno en su propio contexto histórico. Sólo le pediría a Stroud que señalara lo anterior; que señalara que Hume procede justificadamente

en su época, pero que en la nuestra Hume está equivocado. La consecuencia de lo anterior sería no olvidar la parte histórica en nuestras investigaciones, ya que ésta nos podría ayudar a evitar posibles errores como el que presente en esta tesis. Es importante un análisis histórico además del análisis lógico de nuestro objeto de estudio. No se debe olvidar que los conceptos tienen historia.

Fuentes consultadas

- Abbagnano, N. (1993). *Diccionario de filosofía*. CDMX, México.: FCE.
- Ariew, R. (2005). Descartes and Scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought. En J. Cottingham (Ed.) *The Cambridge companion to Descartes* (58-90). New York, EE. UU.: Cambridge University Press.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*. IV. *De Descartes a Leibniz*. Barcelona, España. Editorial Ariel. 1996. 333 pp.
- Cottingham, J. (1995). *Descartes*. CDMX, México.: UNAM
- Descartes, R. (2011). *Discurso del método*. (trad. Luis Villoro). Barcelona, España.: Gredos.
- Descartes, R. (2011). *Meditaciones metafísicas*. (trad. Jorge Aurelio Díaz). Barcelona, España.: Gredos.
- Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía*. (trad. Guillermo Quintas). Barcelona, España.: Alianza editorial.
- Ferrater Mora, J. (1956). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires, Argentina.: Editorial Sudamericana.
- Gewirth, A. (1943). Clearness and Distinctness in Descartes. En A. Gewirth (Ed.) *Philosophy*. New York. EE. UU. Cambridge University Press
- Hartnack, J. (1988). *La teoría del conocimiento de Kant*. (trad. Carmen García Trevijano). Madrid, España.: Cátedra.
- Hume, D. (1992). *Tratado de la naturaleza humana*. (trad. Félix Duque). Madrid, España.: Tecnos.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. (trad. Pedro Ribas). Edo. De México, México. Taurus.
- Leibniz, G. W. (1982). *Discurso de metafísica*. (trad. Julián Marías). Madrid, España. Alianza Editorial.
- Leibniz G. W. (1981). *Monadología*. (trad. Julián Velarde). Oviedo, España. Pentalfa ediciones.
- Leibniz, G. W. (1983). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. (trad. J. Echeverría Ezponda). Madrid, España. Editorial Nacional.

- Lovejoy, A. O. (1936). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Massachusetts, EE. UU. Harvard University Press.
- Markie, P. (2005). The Cogito and its importance. En J. Cottingham (Ed.) *The Cambridge companion to Descartes* (58-90). New York, EE. UU.: Cambridge University Press.
- Mounce, H. O. (1999). *Hume's Naturalism*. New York, EE. UU.: Routledge.
- Noonan, H. W. (1999). *Hume on Knowledge*. New York, EE. UU.: Routledge.
- Putnam, H. (1981). *Razón, verdad e historia*. (trad. José Miguel Esteban Cloquell). Madrid, España. Tecnos.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (trad. Vidal Peña). Madrid, España. Orbis.
- Spinoza, B. (1989). *Tratado de la reforma del entendimiento*. (trad. Lelio Fernández y Jean Paul Margot). Madrid, España. Tecnos.
- Stroud, B. (1986). *Hume*. (trad. Antonio Ziri6n). CDMX, M6xico. UNAM.
- Williams, B. (1996). *Descartes El Proyecto de la investigaci6n pura*. (Trad. Jes6s Antonio Coll M6rmod). Madrid, Espa6a. C6tedra.
- Wilson, M. (1990). *Descartes*. (trad. Jos6 Antonio Robles). CDMX, M6xico. UNAM.