



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA**

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**CONCEPTOS DE IDENTIDAD Y CAUSALIDAD EN
DESCARTES, HUME Y KANT.**

T E S I S A

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFIA**

P R E S E N T A :

ALEJANDRA KARINA MANZANOS SANCHEZ

ASESOR: DR. SILVIO MOTA PINTO

LECTOR: DR. LUIS FELIPE SEGURA *Vo. D.o.*

L.F. Segura
DICIEMBRE DEL 2005

Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
División Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía

Conceptos de Identidad y Causalidad en
Descartes, Hume y Kant.

Tesina:

Que para obtener el grado de Licenciada en Filosofía presenta:
Alejandra Karina Manzanos Sánchez

Asesor:
Dr. Silvio Mota Pinto

Lector:
Dr. Luis Felipe Segura

Diciembre del 2005

AGRADECIMIENTOS:

**A la UAM-Izt., en especial
a la División de CSH por
su apoyo económico en la
realización de este proyecto.**

INTRODUCCIÓN:

El tratar de explicar las nociones de causalidad e identidad personal ha sido motivo de trabajos, estudios, tratados, y un sin fin de artículos de muchos pensadores a lo largo de la historia de la filosofía. Ambos conceptos son de tal importancia que se podría decir que sin la causalidad no tendríamos la oportunidad de acceder a la experiencia y sin la identidad personal simplemente nos perderíamos de nosotros mismos.

En este trabajo me propongo exponer la importancia que han tenido las investigaciones y conclusiones de Hume respecto de estos dos conceptos. Para este fin, he analizado las nociones de causalidad e identidad también en Descartes y en Kant. De esta manera podemos ver cómo se manejaban estos conceptos antes y después de Hume.

La causalidad es de tal importancia que parece que es imposible formarnos algún concepto de un mundo ordenado sin la idea de que existen relaciones causales entre los fenómenos.

Descartes utiliza el concepto de causa como causa eficiente. Esta concepción la retoma de la tradición filosófica. Ya Platón la utilizaba de esta manera, como Abbagnano menciona: “él considera la causa como el principio por lo cual una cosa es o

resulta lo que es.”¹ Sin embargo, la noción de causa fue estudiada con mayor énfasis por Aristóteles quien cree que la causa es la necesidad por la cual obra una cosa cualquiera.

La doctrina de Aristóteles demuestra la estrecha relación entre la noción de causa y de sustancia. La causa es un principio de inteligibilidad porque comprender la causa significa comprender la articulación interna de una sustancia y ésta es la razón por la cual una sustancia cualquiera como Dios, hombre, etc. es lo que es.

Hume renuncia a postular cualquier tipo de potencia en una entidad que fuera considerada como la fuente del evento causal. En su lugar, se limita a constatar la frecuencia o regularidad con que un tipo de evento da lugar a otro. Además, deja fuera de su consideración la necesidad como propiedad óptica de la relación causa-efecto, lo que lo lleva a concluir que la causalidad únicamente es una necesidad psicológica, misma que resulta de observar una cierta regularidad entre sucesos (una costumbre de ver que se impone como algo que necesariamente nos lleva a concluir que siempre que aparezca un evento del tipo A también aparecerá un evento de tipo B).

No es posible comprender la discusión moderna sobre el concepto de causa sin considerar la crítica y la solución escéptica dada por David Hume al problema de la causalidad. Él fue el que puso en duda la concepción de causalidad establecida anteriormente. Tal vez, posteriormente no se le hubiera dado tanta importancia a su obra

¹ Abbagnano, 2000, p. 154

filosófica; de nos ser por el abundante estudio que hizo al respecto, tal vez Kant no hubiera despertado de su sueño dogmático.

Lo que sí es seguro es que su estudio hizo que muchos filósofos y no filósofos se interesaran en el tema. Uno de ellos es Kant, quién no precisamente está de acuerdo con Hume, pero en varias ocasiones reconoce la importancia de sus reflexiones. A continuación una cita en la cuál podemos ver un ejemplo de éstas referencias:

Confieso con franqueza que, la indicación de David Hume fue sencillamente la que muchos años antes interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta. Estaba yo muy lejos de prestarle oídos a sus conclusiones, las cuales se deducían sencillamente porque no demostró su tema en su totalidad, sino que se fijó solamente en una parte del mismo, la cual, sin tener en consideración el todo, ninguna información puede ofrecer (Kant, 1999, p. 24)

Kant reconoce el gran trabajo que hizo Hume. Sin embargo, piensa que no pudo concluir su trabajo ya que no sólo la causalidad es proveedora de la experiencia ordenada, sino que hay varias relaciones más que la ordenan. Para Kant la causalidad no es una respuesta psicológica, mas bien es una categoría pura de la razón (es decir, es una de las condiciones por las cuales podemos acceder a la experiencia.)

Hume utilizó el mismo tipo de argumento que en la causalidad para desarrollar el tema de la identidad personal o la idea del Yo. A pesar de que presupongamos que tenemos un Yo, un Yo continuo, no podemos localizar ese Yo en la observación ni en la experiencia. Cuando reflexionamos, nos encontramos con sentimientos, recuerdos, emociones, etc., pero no encontramos un Yo que contenga todos estos pensamientos,

sentimientos. Por lo tanto no tenemos una impresión tal del Yo. De la misma manera que con el concepto de causalidad, analizaré la idea de identidad personal en Descartes y en Kant.

En este caso el concepto de sujeto cartesiano es de mucha importancia, ya que la crítica de Hume es hacía esa concepción cartesiana. Por esta razón, el desarrollo del sujeto cartesiano se encuentra en el segundo capítulo, justo antes de la crítica de Hume, ya que de esta manera será más fácil notar la diferencia y la innovación de Hume.

Para Descartes el sujeto es una sustancia pensante, hipótesis incluida en su famoso Cogito. Como buen empirista, Hume está en total desacuerdo con la conclusión cartesiana (que somos sustancias pensantes) y lleva al extremo su crítica diciendo que no existe una sustancia tal. Lo único que podemos observar de nuestro Yo son secuencias de impresiones distintas.

Para Kant, el Yo es lo mismo que la unidad de la apercepción pura. La apercepción pura es el principio originario del conocimiento en cuanto que es la condición del uso empírico de las categorías. El Yo kantiano no es una realidad psicológica como lo era para Hume, sino que es una posibilidad de la unificación de la experiencia considerada como espontaneidad de la inteligencia.

Hume está interesado en la naturaleza humana. En este sentido, quiere investigar como es que los hombres llegan a tener determinada concepción del mundo y de si

mismos. Estas explicaciones son fundamentales para él; entendemos los pensamientos, las creencias, los sentimientos y las reacciones humanas cuando entendemos su origen. Es necesario estudiar como los elementos básicos de la mente (que para él son las percepciones) y las disposiciones naturales del hombre (principios que relacionan ideas) se combinan con la experiencia para producirlos.

Una de las ideas más fundamentales en la vida del hombre es la de su propio Yo. Otras son las creencias en el mundo externo y en la causalidad. Son algo que se da por supuesto en la vida diaria. El papel de la ciencia del hombre es, según Hume, descubrir por medio de una investigación empírica cómo y por qué tenemos estas creencias e ideas.

En su investigación, Hume muestra que la razón no tiene ni puede tener el papel que tradicionalmente se le ha asignado; en esto radica su escepticismo. Al buscar el fundamento racional de algunas de nuestras creencias e ideas encuentra que no tienen ninguna.

La presente tesina se divide en tres capítulos. En el primer capítulo, muestro el desarrollo de la tesis cartesiana con respecto a la causalidad. Para esto hago una exposición del método cartesiano y de la importancia de éste como introducción a la filosofía de Descartes. Después se analizará el modo en que utiliza el concepto de causalidad para llevar a cabo su prueba por los efectos.

En el segundo capítulo, se expone la teoría de las ideas de Hume. Está, según él, nos proporciona el mejor modelo para entender la mente humana. La teoría de las ideas está presente en todo su sistema. Esta teoría es el punto de partida del sistema de Hume; entenderla nos permite comprender cómo concibe que las personas piensan, sienten y tengan determinadas creencias e ideas a partir de la experiencia. En la segunda parte de este capítulo, se expone la explicación humeana de la causalidad, que es la piedra angular de su filosofía. Para Hume la causalidad es la única relación que nos permite hacer inferencias más allá de la experiencia inmediata de los sentidos, además de que la cuestión de causalidad tiene un papel central en su teoría de la identidad personal. A continuación se expone el concepto de sujeto en Descartes, debido a que la crítica de Hume a la noción de identidad personal se dirige casi totalmente en contra a la emitida por Descartes.

Después de la exposición del sujeto cartesiano, me dedicaré a exponer la teoría de Hume con respecto a la identidad personal. Veremos cómo rechaza la idea del Yo cartesiano, que tradicionalmente se tiene como algo inmutable e ininterrumpido. Y se expondrá la alternativa que propone: el Yo es un haz de percepciones relacionadas entre sí.

Por último, en el tercer capítulo, se presenta una pequeña introducción a la filosofía kantiana para poder entrar a lo que sería su propuesta en relación con estos conceptos.

A diferencia de los otros dos filósofos, en el caso de Kant, expondré primero el tema de la identidad y luego el de la causalidad, debido a que, para Kant, la apercepción trascendental o la conciencia de mi Yo es la única que nos permite acceder a la experiencia; es una condición del conocimiento de cualquier cosa. Mientras que para Hume la condición de una experiencia ordenada es la relación de causalidad.

Después del tema de la apercepción, se desarrollará el de la causalidad. La conclusión kantiana es muy distante a la dada por Hume. Kant cree que la causalidad es una categoría pura *a priori*, gracias a la cual podemos ordenar nuestras experiencias como sus contenidos. Kant justifica la causalidad en la razón, mientras que Hume la considera un hábito simplemente.

Con todo esto espero que este trabajo sea del agrado del lector y que al final sea sencillo reconocer la grandísima importancia de David Hume.

CAPITULO 1

LA CAUSALIDAD EN DESCARTES

1.1El método cartesiano

Para Descartes, la necesidad del método consiste en remitir, a través de ciertas reglas, todo conocimiento a la certeza. El método no es más que un camino seguro para llegar a la verdad y evitar el error; este camino ha de ser único. Si todas las ciencias que posee el hombre forman un único saber, que expresa la sabiduría humana en su totalidad y como algo unitario, ha de haber también un único método que se corresponda con esa unidad de saber y que se pueda aplicar después a cualquier campo o región del conocimiento.

Esta es la idea de una *mathesis universalis*, es decir, de un saber que contiene los rudimentos necesarios para hacer salir de sí todas las verdades respecto a cualquier asunto. Este método basado en las matemáticas va a decidir de antemano sobre lo que encontremos de verdadero en las cosas y va a ser la instancia fundamental a partir de la cual se determine lo que puede llegar a ser objeto del conocimiento, y por lo tanto, de la verdad. Eso que decide de antemano el método ha de ser simple, y sobre todo susceptible de ser conocido con certeza.

El método que propone Descartes ha de ser matemático² y universal. Toma las matemáticas como modelo de conocimiento cierto y evidente y extiende en método y modelo matemático a toda la esfera del conocimiento humano. Comienza sus investigaciones por las cosas más simples de las matemáticas; comenzando siempre por las cosas más sencillas y generales y haciendo de cada verdad que descubría una regla, que le servía a la vez para hallar otras.

En matemáticas sólo hay una verdad en cada cosa, el que la halla sabe acerca de ella todo lo que se puede saber; permiten emplear la razón en todo. Por esta razón, decide aplicar este método a las dificultades de las demás ciencias, pero al advertir que todos los principios de éstas se fundan en la filosofía, donde aún no hallaba ningún acierto, este método es el que le llevará a establecer las primeras verdades en filosofía.

La definición de lo que él entiende por método la podemos encontrar en la Regla IV de su obra *Reglas para la dirección del espíritu*:

Así pues, entiendo por método reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz. (Descartes, 1989, p. 79)

La primera ventaja que nos proporciona el método es escabullirnos del error. Pero, además de proporcionarnos un conjunto de reglas o procedimientos

² Descartes cree que las únicas ciencias que de antemano aparecen exentas de error son las matemáticas. De aquí no debe concluirse que sólo a ellas deba dedicarse el entendimiento, sino quienes busquen la verdad solamente deben aplicarse a objetos sobre los cuales puedan obtener certezas semejantes a las que las matemáticas ofrecen.

para deducir lo que ya conocemos, puede aplicarse a cualquier nuevo campo del saber. El método permitirá que aumentemos nuestros conocimientos y descubramos verdades nuevas.

Estas reglas del método pueden resumirse en cuatro fundamentales, enunciadas por Descartes en su *Discurso del método*:

El primero de estos preceptos, consistía en no recibir como verdadero lo que con toda evidencia no reconociese como tal, evitando cuidadosamente la precipitación y los prejuicios, y no aceptando como cierto sino lo presente a mi espíritu de manera tan clara y distinta que acerca de su certeza no podría haber menor duda.

El segundo, era la división de cada una de las dificultades con que tropieza la inteligencia al investigar la verdad, en tantas partes como fuera necesario para resolverlas.

El tercero, ordenar los conocimientos, empezando siempre por los más sencillos, elevándome por grados hasta llegar a los más compuestos, y suponiendo un orden en aquellos que no lo tenían por naturaleza.

Y el último, consistía en hacer enumeraciones tan completas y generales, que dieran la certeza de no haber incurrido en alguna omisión. (Descartes, 2004, p. 17)

Descartes no acepta como verdadero sino lo que es evidente. Pero ¿qué es lo evidente? La evidencia se produce sólo en la intuición, es decir, en un acto puramente racional por el que nuestra mente ve de modo inmediato una idea. La intuición es la captación intelectual inmediata de una idea. Inmediato implica que no hay una cadena deductiva de por medio. Si lo que es evidente es lo que es intuido por la razón, entonces lo que la mente intuye son las que Descartes llama: ideas claras y distintas.

Descartes define intuición de la siguiente manera:

Entiendo por intuición no el testimonio variable de los sentidos, ni los juicios engañosos de la imaginación, sino la concepción de un espíritu sano y atento, tan fácil y distinta, que no quede duda alguna cerca de lo que comprendemos; o bien, lo que es lo mismo la concepción no dudosa que nace de un espíritu sano y atento de la sola luz de la razón, y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción, la cual sin embargo, no puede ser mal ejecutada por el hombre. (Verneaux, 1970, p. 9)

Una idea es clara cuando podemos advertir todos sus elementos sin la menor duda. La idea será distinta cuando aparezca claramente diferenciada, separada y recortada de las demás, de tal manera que no podamos confundirla con ninguna otra idea.

La intuición intelectual se caracteriza por su indubitabilidad y exclusión total del error. Entre lo absolutamente falso y lo absolutamente verdadero no hay término medio. Algo es verdadero o falso. Descartes excluye los conocimientos que son únicamente probables. La certeza, como propiedad fundamental del saber, exige la desestimación absoluta de lo probable. Lo que no es claro y distinto es confuso y oscuro debiendo ser rechazado como posible fuente de conocimiento.

La evidencia, como criterio de verdad, exige también que el conocimiento se retraiga a sus propios dominios y leyes, independientemente de lo que exista externamente a nuestra mente y su proceder. No hay posibilidad de conocer³ una

³ El principio cartesiano acerca del conocimiento dice que, la idea es el único objeto inmediato de conocimiento, y que, por lo tanto, la existencia de la idea en el pensamiento no dice nada acerca de la existencia del objeto representado. (Abbagnano, 2000. p. 221)

intuición sensible. Esto no existe. Las ideas que provienen de la sensación son siempre oscuras y confusas.

Descartes llamó ideas simples a las ideas que poseen las características de claridad y distinción. Estas ideas simples son conocidas intuitivamente y constituyen los pilares sobre los que se asientan las verdades o ideas complejas. Por supuesto, Descartes sólo admite un reducido número de ideas simples (extensión, sustancia⁴, pensamiento, etc.). La mayoría de nuestras ideas son complejas, por lo que hay que encontrar la manera de reducirlas a ideas simples y evidentes.

Descartes va cerrando el círculo: las ideas simples son, además, ideas innatas⁵, es decir, ideas que están potencialmente en la mente y surgen con ocasión de determinadas experiencias.

⁴ Más adelante Locke y el empirismo no tomarán a la sustancia como una idea simple, debido a que ellos creen que todo el material de nuestro conocimiento proviene de los sentidos, y lo único que ellos nos pueden dar son las cualidades de lo que Descartes llama sustancia, nunca el conocimiento de ella. “De manera que si alguien examina su propia noción de sustancia pura en general, encontrara que no posee más idea de ella que la de que es una suposición de no sabe qué soporte de cualidades que son capaces de producir ideas simples en nosotros, cualidades que se conocen con el nombre de accidentes. La idea que tenemos y designamos con el nombre general de sustancia no es más que el soporte supuesto o desconocido, de unas cualidades que existen y que imaginamos no podrían existir *sine re substante*, sin algo que la soporte a la que llamamos sustancia...” Véase, (Locke, 2002, p. 97). Mientras que para los racionalistas empezando por Descartes, para él, sustancia es aquello que existe por sí mismo y es conocido por sí mismo. Esta definición implica que entre el orden del conocimiento y el orden de la realidad existe una correspondencia perfecta: lo que existe por sí mismo es conocido por sí mismo, y lo que es conocido por sí mismo existe por sí mismo.

⁵Las ideas innatas son poseídas por todos los hombres por el hecho de ser racionales. No son ideas que se adquieran a través de la experiencia o el aprendizaje y tampoco dependen de la cultura o las condiciones históricas. Son verdades evidentes que se hallan en nuestras mentes, independientemente del tiempo, el lugar y la persona que las piense. Este postulado era necesario para poder garantizar un conocimiento evidente o cierto. Las ideas innatas garantizan que el juicio que emitamos con su conocimiento sea verdad, al convertirse en nuestro verdadero y único sostén. Ellas mismas no necesitan (ni pueden) ser demostradas ya

En la segunda regla del método, que recordemos se enuncia de esta manera así: “la división de cada una de las dificultades con que tropieza la inteligencia al investigar la verdad, en tantas partes como fuera necesario para resolverlas⁶”. Cualquier problema que tengamos que estudiar no es más que un conjunto compuesto de ideas simples. Analizar consiste en descomponer lo complejo en sus elementos simples, elementos que podrán ser intuitos como ideas claras y distintas, esto es: evidentes.

Reducimos lo complejo a lo simple y, en el mismo movimiento, accedemos desde lo desconocido a lo conocido: las ideas innatas.

La tercer regla del método es: la de la síntesis, que se propone:

Conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, suponiendo incluso un orden entre los que se preceden naturalmente unos a otros. (Descartes, 2004, p 17).

Una vez que hemos llegado a los elementos simples de un problema hay que reconstruirlo en toda su complejidad, deduciendo todas las ideas y consecuencias que se derivan de aquellos principios primeros absolutamente ciertos. La síntesis es un proceso ordenado de deducción, en el que unas ideas se encadenan a otras necesariamente. En el proceso deductivo no sólo reconstruimos lo complejo a partir de sus elementos simples y verdaderos, sino que ampliamos nuestros conocimientos

que caen fuera de la cadena de deducciones. El primer motor inmóvil que mueve sin ser movido queda transformado en las unidades simples de conocimiento que son la base de toda demostración, sin ser ellas mismas demostradas por nada.

⁶ Descartes, 2004, p. 17.

con nuevas verdades: de lo conocido (los elementos simples) accedemos a lo desconocido mediante un proceso ordenado y riguroso de concatenación de ideas.

La síntesis complementa al análisis y nos permite avanzar en la búsqueda de nuevas verdades.

Y el último paso del método es el de la comprobación, en el cual se trata de revisar que no haya habido error alguno en todo el proceso analítico-sintético. La comprobación intenta abarcar de un sólo golpe y de manera intuitiva la globalidad del proceso que se está estudiando. Se parte de la intuición y a ella se vuelve llegando así al conocimiento de la misma.

Una vez comprobado todo el proceso, podremos estar seguros de su certeza.

Para concluir con el método cartesiano, podemos decir que la verdad no depende de ninguna experiencia externa a nosotros mismos. El verdadero entendimiento es un concebir en la mente y un percatarse de este sometimiento a la ley de la propia mente. Esto es el método como dice Romero comentando a Descartes “una serie de reglas de sometimiento de la mente a sus propias leyes⁷”.

En cuanto al mundo externo, no poseemos un conocimiento directo e inmediato de él, sino que éste siempre se realiza mediante intermediarios mentales: los contenidos de la mente. Estos intermediarios son representaciones mentales,

⁷Romero, 1998, p.94

más o menos fidedignas, de los objetos exteriores a la mente, ya que son el resultado de las estimulaciones sensoriales que los objetos físicos causan.

Descartes intenta escapar al error regresando a lo más absoluto, que es aquello que el espíritu, en tanto que *res cogitans*, posee por sí mismo e independiente de cualquier factor externo. Todos los hombres podrían llegar a la verdad siguiendo las reglas de su propio pensar.

Siguiendo este método, Descartes llega a su primer verdad. Todo lo pone en duda, menos los pensamientos, ya que estos son tan próximos a él, que se confunden con su Yo mismo. Esta inmediatez es la que los hace indudables y se funden todos en la unidad del Yo⁸.

Los pensamientos no son otra cosa que actividad del sujeto, es decir del “Yo” pensando. Descartes considera que el pensamiento es algo, que el “Yo” es una cosa que piensa y no sólo una cosa sino una “sustancia pensante”.

El Yo pensante es inteligente; no es pues algo que sea contenido de la conciencia, sino que es conciencia continente. Por lo tanto el punto de partida para Descartes es, su propio Yo, esto es la existencia de su yo.

⁸ Para facilitar la lectura, creo que es pertinente tocar el tema de la identidad personal en el segundo capítulo, por esta razón sólo se tocara el tema del Yo-sustancial como introducción para el problema de la causalidad. En el segundo capítulo se tratará con mayor profundidad el problema del sujeto cartesiano.

1.2 Descartes y la idea de causalidad

Como ya vimos en la primer parte de este capítulo, el propósito de Descartes es encontrar algunas verdades sobre las cuales podamos sustentar nuestro conocimiento. Con su método alcanzó ya su primer verdad, que es, la existencia de la subjetividad, por el hecho mismo del pensamiento.

Descartes desarrolla el tema de la causalidad para llegar a otra verdad, que es la afirmación de la existencia de Dios.

Para llegar a la verdad, Descartes hace que nos preguntemos ¿qué es necesario para estar seguro de cualquier cosa?, Su respuesta es que se puede tomar como regla general que todo lo que percibimos clara y distintamente es verdadero. El problema radica, pues, en saber qué es lo claro y lo distinto. Esta regla sería inútil si somos incapaces de distinguir percepciones claras y distintas de otras concepciones que no lo sean.

Descartes en su tercera meditación habla sobre la idea de Dios como preconcebida; es decir que es una idea innata. Y como la única sustancia capaz de engañar a nuestra sustancia pensante sería Dios, la duda queda en manos ya no de nosotros, sino dependiente de un Dios todo poderoso.

Una vez llegado a eso, se dejan dos cuestionamientos por ser resueltos, para que de esa forma podamos llegar a una certeza de cualquier cosa. La duda queda dependiendo de Dios; es preciso entonces establecer su existencia, para así

descartar la duda y tener fundamentos estables para llegar a la certeza. Las preguntas son las siguientes: “¿Dios existe?”, si existe, ¿puede este ser un engañador? Tratar de responder esas preguntas es de lo que se ocupa gran parte de la tercera meditación.

Descartes empieza la investigación indagando sobre las ideas y los juicios. Quiere encontrar el tipo de pensamientos que son los portadores de verdad. Para eso define las ideas como imágenes de algo. Y a los juicios como los que juzgan la veracidad de lo representado en una idea⁹.

También dice que algunos pensamientos tienen algo más que una mera representación de algo. Dentro de esa categoría se encuentran las voliciones, emociones y juicios. Las emociones adjuntan un sentimiento a la idea, mientras que las voliciones y juicios se caracterizan por una acción tomada por la mente en relación con una idea.

La verdad o falsedad surgen solamente mediante los juicios y son los juicios los únicos que afirman o niegan alguna cosa. De esa manera las ideas en general, brindan los contenidos para realizar un juicio. Así es como el juicio determina si la idea se toma como verdadera o falsa.

⁹Las ideas se pueden categorizar como innatas, adventicias o inventadas. Las ideas innatas incluyen lo que entendemos, las ideas innatas más importantes son las ideas de Dios, del Yo y las de las esencias. Las ideas adventicias son las que provienen de causas exteriores, tales como el sonido o el calor, etc.. Por último están las ideas inventadas, que son ideas de cosas tales como las quimeras.

Descartes afirma que todo lo que se nos revela mediante la luz natural no se puede poner en duda. Es una facultad en nosotros que nos ayuda a ver que las cosas son verdaderas. A la conclusión del yo soy o la afirmación del *Cogito*, se llega por medio de esa luz natural. De esto podemos decir que la luz natural tiene un parentesco a la concepción de claro y distinto. La luz natural se toma como algo inherente a la mente humana, una especie de poder natural de la razón.

Descartes define una sustancia como algo que existe por sí, que es independiente. Las ideas que representan sustancias tienen realidad objetiva. Esa realidad objetiva se da como en grados de realidad o de ser. Todas las ideas tienen el mismo grado de realidad formal, y por realidad formal se entiende lo que tiene una cosa por el simple hecho de existir. Por ejemplo, la idea de un árbol y la idea de Dios tendrían el mismo grado de realidad formal, de existir en cuanto ideas o modos del pensamiento. Es por eso que se afirma que no hay diferencia evidente entre ellas.

Ahora bien, si percibimos las ideas en términos de realidad objetiva, en cuanto a representaciones, la situación cambia. Por 'realidad objetiva' entendemos la realidad del objeto presentada en una idea, considerada como una representación dentro de la idea; es lo que pensamos sobre un objeto, su representación mental. De esa manera podemos decir que estas ideas difieren en términos de realidad objetiva dependiendo de la realidad del objeto representado en la idea. Claro que para hacer comparaciones entre esas representaciones, necesitamos de una clasificación, o un sistema de comparación.

Descartes establece una jerarquía de tres grados en cuanto a la realidad objetiva. Se presentarán del mayor al menor grado:

1. Sustancia infinita
2. Sustancia finita
3. Accidentes

Considerando esta jerarquía en términos de la realidad objetiva, podremos entender mejor el principio de causalidad, por el cual Descartes emprenderá sus dos primeras pruebas de la existencia de Dios.

El principio de causalidad nos llega mediante la luz natural; este principio indica que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa como en el efecto de la misma. Así el principio de causalidad afirma que el grado de realidad de la causa debe ser igual o mayor que el grado de realidad de su efecto. Esto, claro, refiriéndose a las ideas que representan sustancias. El principio de causalidad se aplica tanto a la realidad formal como a la realidad objetiva.

La luz natural de nuestro espíritu nos enseña que debe haber tanta realidad por lo menos en la causa eficiente y total como en su efecto porque ¿de dónde sino de la causa puede sacar su realidad el efecto? Y ¿cómo esa causa podría comunicar realidad al efecto, si no la tenía? De aquí se sigue que la nada es incapaz de producir alguna cosa, y que lo más perfecto, lo que contiene más realidad no es una consecuencia de lo menos perfecto; esta verdad es clara y evidente en los efectos, que tienen esa realidad llamada actual o formal.... (Descartes, 2004, 75)

Vayamos ahora a la prueba de Dios. Recordemos que ya tenemos una idea de Dios, por lo que ya podemos decir que ésta es el efecto de alguna causa. Descartes dice que puede haber una idea con tanta realidad que podemos estar seguros que nosotros no somos su causa; esa es la idea de Dios. El problema, pues, radica en conocer la causa de una idea con tanta realidad.

Antes de seguir, recordemos que la idea de Dios, definida por Descartes, afirma que esa una sustancia infinita, independiente, extremadamente inteligente, extremadamente poderosa, y creadora de nosotros como de todo lo demás.

Podemos resumir la primera prueba de la existencia de Dios de la siguiente manera: Tenemos la idea de algo que tiene perfección infinita, tenemos una idea de nosotros como sustancias finitas e imperfectas, según el principio causalidad, debe haber tanta o más realidad en la causa de cualquier idea, que en su efecto. De esa manera, la idea que tenemos de la perfección infinita se origina de un ser con perfección infinita. Así concluimos que esa idea no se origina en nosotros mismos, entonces la idea sólo puede venir de la existencia de un ser infinito que llamamos Dios.

Al continuar explicando su prueba, Descartes nos lleva a una segunda prueba. Nos preguntamos ¿podríamos existir (siendo nosotros los poseedores de la idea de Dios) si Dios no existiera? La respuesta es no, ya que la existencia de cualquier ser finito se puede explicar sólo si existe un poder creador infinito. Para llegar a eso, Descartes rechaza las siguientes tres posibilidades: 1. Somos causa de

nosotros mismos. Esto no es posible ya que seríamos Dioses. 2. Somos efecto de nuestros padres. Nuestros padres pueden ser causa de nuestro cuerpo, pero de igual manera necesitaríamos de Dios para conservar la existencia, ya que Éste nos crea continuamente. 3. Somos causa de varias causas. Esto es falso ya que toda causa menos poderosa que Dios depende de él para existir, es decir que todo proviene de una sola causa.

Al final Descartes introduce una cuarta opción. Somos causa de Dios, y lo aceptamos como sustancia infinita. Las sustancias finitas necesitan estar siendo creadas y recreadas todo el tiempo para poder existir, y ese poder sólo lo tiene Dios. De esa manera se llega a que la continuidad en el tiempo es lo mismo que creación, ya que nos están creando continuamente. Con estas pruebas llegamos a que Dios existe, su idea existe en nosotros porque él nos la da aparte que la idea de Dios es innata. Así, Descartes prueba que Dios existe, respondiendo la primera pregunta que se había planteado en el camino para llegar a la certeza de cualquier cosa.

CAPÍTULO 2

HUME, NUEVOS CONCEPTOS DE CAUSALIDAD Y DE IDENTIDAD PERSONAL

2.1 Teoría de las ideas.

Hume comienza su trabajo filosófico con la cuestión del origen de las ideas. Esta cuestión, como comenta Stroud “Representa lo que para él era incuestionablemente verdadero acerca de la mente humana”¹⁰.

La teoría de las ideas es el punto de partida del sistema de Hume y es indispensable entenderla para posteriormente entender las cuestiones ligadas a la causalidad e identidad personal.

Dentro de esta teoría admite que sólo hay un tipo de entidad, que son las percepciones; estos son todos los objetos que ocupan la mente. Estas percepciones las divide en dos tipos: Impresiones e Ideas.

Las impresiones son las percepciones más fundamentales, son las percepciones inmediatas que también son llamadas de sensaciones, pasiones y emociones mientras, que las ideas son copias de las impresiones que se van guardando en la mente. Estas últimas son representaciones que mediante el recuerdo o la imaginación vuelven a suscitarse en nosotros. La diferencia entre las impresiones y las ideas es la mayor fuerza y vivacidad con que las impresiones se presentan ante nosotros, Hume lo enuncia de la siguiente manera:

¹⁰ Stroud, 1986, P. 33

Todas las percepciones de la mente humana se resuelven en dos especies distintas, a las que llamaré impresiones e ideas. La diferencia entre ellas dos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que afectan nuestra mente y hacen su entrada en nuestro pensamiento o conciencia. Las percepciones que entran con más fuerza o violencia las podemos llamar impresiones; y comprendo bajo ese nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, tal y como ellas hacen su aparición en el alma. Por ideas se entiende las imágenes débiles de estas en el pensar y razonar. (Rabade, Sergio, 1986, p.138)

Tanto las ideas como las impresiones, se dividen en simples y complejas: hay ideas simples e ideas complejas al igual que impresiones simples y complejas.

Siempre que examinamos cualquiera de nuestras impresiones, podemos darnos cuenta de que por muy complejas que parezcan siempre es posible reducirlas a percepciones simples. Hume lo manifiesta de la siguiente manera:

Las percepciones o impresiones e ideas simples son aquellas que no admiten distinción ni separación. Las complejas son las contrarias de éstas, y en ellas pueden distinguirse partes. Aunque un color, un sabor y olor particulares son cualidades completamente unidas en esta manzana, es fácil percibir que no son lo mismo, sino que al menos se distinguen de otra. (Hume, 1998 , p.20)

Para Hume todas las ideas provienen de impresiones anteriores. Para toda idea simple en la mente, hay una impresión simple exactamente semejante y viceversa. Mientras que en las ideas complejas, una vez descompuestas en ideas simples, se hallará una impresión simple que corresponda a cada una de las ideas componentes de la idea compleja.

Las impresiones simples siempre preceden en la mente a sus ideas simples correspondientes. De aquí Hume concluye que las impresiones simples son la causa de todas las ideas simples que tenemos.

Las impresiones simples, a su vez, se clasifican en: impresiones de sensación o impresiones de reflexión. Las de la primera clase surgen en el alma originalmente de causas externas desconocidas. Las de la segunda clase son causadas por nuestras ideas. Stroud, hablando de las impresiones de reflexión, dice lo siguiente: “Las impresiones de reflexión ocurren sólo como resultado de la aparición de algo en la mente”¹¹; Debido a que antes de las impresiones no hay nada en la mente no existirían las impresiones de reflexión, de no ser por las impresiones de sensación¹². Por lo tanto estas impresiones de sensación, son necesarias para que aparezca cualquier otra cosa en la mente.

García dice al respecto que “para Hume el pensamiento y los fenómenos mentales en general se reducen a la ocurrencia o aparición en la mente de las percepciones. Por lo tanto, el estudio de la mente humana debe ocuparse de cómo llegan esas percepciones a la mente”¹³. Por esto es necesario comprender de qué impresiones se derivan cada una de nuestras ideas, ya que de otra manera sería imposible saber si estas ideas son verdaderas o falsas.

¹¹ Stroud, 1986, p.40

¹² Hume no explica de donde provienen estas impresiones de sensación, por ejemplo dice que es totalmente inexplicable para la razón humana el saber de dónde se derivan ellas, si surgen del objeto, de la imaginación o de Dios, Hume deja abierta esta posibilidad. “En cuanto a las impresiones que se derivan de los sentidos, su causa última es, en mi opinión, absolutamente inexplicable para la razón humana, y siempre será imposible determinar con certeza, si surgen inmediatamente del objeto, o son producidas por el poder creativo de la mente, o se derivan del autor de nuestro ser” Véase, (Stroud, 1986, pp.47-50)

¹³ García,1984,p.11

Sin embargo, hay otra manera en la que podemos llegar a obtener ideas, a saber: por medio de la imaginación, que se ocupa de llevar a cabo diversas combinaciones entre las ideas, Como resultado de estas combinaciones se produce lo que Hume llama ideas complejas.

Esta asociación está sustentada en un principio de conexión, inherente al entendimiento. Tenemos la facultad de asociar ideas más simples y así generar contenidos complejos.

Hume lo afirma de la siguiente manera:

Es evidente que hay un principio de conexión entre los distintos pensamientos o ideas de la mente y que al presentarse a la memoria o a la imaginación, unos introducen a otros con cierto grado de orden y regularidad. En nuestro pensamiento o discurso más ponderado, es fácil observar que cualquier pensamiento particular que irrumpa en la serie habitual o cadena de ideas es inmediatamente advertido o rechazado. E incluso en nuestras ideas más locas y errantes fantasías, incluso en nuestros más locos sueños, encontraremos, si reflexionamos, que la imaginación no ha corrido totalmente a la aventura, sino que aún se mantiene una conexión entre las distintas ideas que se sucedieron. (Hume, 1980 , p. 48)

Podemos efectuar combinaciones con el material recibido de la experiencia, ampliando así nuestro conocimiento. De esta manera, podemos tener la idea de algo asociada a la cual no hay ninguna impresión. Esto es posible porque estas ideas no proceden de los sentidos, sino que son un conjunto de ideas simples (que provienen de impresiones) que unidas generan una idea nueva. Estas ideas no provienen de las impresiones; sino más bien de la combinación de varias ideas simples.

Ya que la imaginación tiene libertad de combinar nuestras percepciones, se podría llegar pensar que no podemos distinguir claramente una idea que proviene de una impresión, de una idea creada por la imaginación. Sin embargo Hume

encuentra ciertas características que están presentes en todos los seres humanos a las que el llama “relaciones naturales” o principios de asociación, que regularizan las operaciones de la imaginación; gracias a las cuales si se puede distinguir entre una idea verdadera de una creada.

Hume habla de tres principios de asociación que son: contigüidad en espacio y tiempo, semejanza y causalidad. Detrás de la aparente libertad que tiene nuestra imaginación para unir nuestras percepciones se encuentran estos principios, que son como una “fuerza suave que conduce a la mente de una percepción a otra”¹⁴. Todas las operaciones de la mente deben obedecer a ellos.

Antes de entrar al estudio de estas relaciones, en especial al de la causalidad, debido a que la manera en la que aprehendemos la experiencia está basada en este principio. Hume se detiene a analizar una idea en particular, la idea de sustancia¹⁵ que se trata sin duda de una idea compleja que no corresponde a ninguna impresión particular, sino al acto por el que la imaginación une un conjunto de ideas simples atribuyéndolas a algo desconocido, no percibido en modo alguno.

¹⁴ García, 1984, p.16

¹⁵ Hume rechaza la noción de sustancia en sentido tradicional, es decir la sustancia cartesiana. Para él la idea de sustancia es una invención de los filósofos, ininteligible e innecesaria. Esto es, porque Hume cree que a todo a lo que le adscribimos identidad no es más que una sucesión de percepciones. Este tema se verá en la segunda parte de este capítulo, cuando se trate el tema de la identidad personal. Descartes dice que “Cuando concebimos una sustancia, concebimos sólo una cosa que existe de tal manera que para existir no tiene necesidad de otra cosa más que de si misma” (Véase Principios de filosofía, I, 51). Mientras que para Hume “Las cualidades formales que forman una sustancia están por lo común referidas a un algo desconocido, que se supone inherente a ellas y están consideradas estrecha e inseparablemente unidas por relaciones de contigüidad y causación” (Véase Tratado de la Naturaleza Humana, I, 1, 6)

En este estudio que realiza Hume acerca de la sustancia ya hay una crítica sutil de nuestra creencia en la existencia independiente y continua de los objetos físicos. Esta crítica va a ser desarrollada posteriormente.

Antes de entrar de lleno a lo que sería ya formalmente a la crítica de Hume a la causalidad y al sujeto cartesiano, hay que tomar en cuenta otra división que hace entre los objetos del conocimiento. Afirma que todos los objetos de la razón pueden dividirse en dos grandes grupos: cuestiones de hecho y relaciones de ideas.

Las relaciones de ideas expresan verdades intuitivas o demostrativas como lo son las verdades de la geometría o del álgebra. Por ejemplo, que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de la suma de los catetos o que dos por dos son cuatro. Son enunciados cuya verdad depende solamente de las ideas involucradas en ellos, es decir, que son concebidos por mera actividad de la mente sin ninguna referencia empírica.

Por otro lado, que las cuestiones de hecho son verdaderas o falsas dependiendo también de cómo son las cosas en el mundo. Por ejemplo, ninguna persona puede deducir algún efecto de la naturaleza y estar seguro de que siempre será así. Las cuestiones de hecho necesitan de la experiencia y como la experiencia es contingente las verdades de hecho también lo son. Hume en las *Investigaciones sobre el conocimiento humano* lo expresa de la siguiente manera:

Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grandes grupos, a saber: relaciones de ideas y cuestiones de hecho; a la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Álgebra y aritmética y en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta[...] Las

cuestiones de hecho no son averiguadas de la misma manera, ni nuestra evidencia de su verdad, por muy grande que sea, es de la misma manera de la precedente. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso posible, porque jamás puede implicar una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facultad y distinción que si fuera totalmente ajustada a la realidad. (Hume, 1980, p.57)

Hume se da cuenta que dentro de todo lo que podemos citar como ejemplo de verdad de hecho se encuentra implicada la causalidad; según él, en esta relación causal. Cómo lo expresa Hirshberger hablando acerca de las verdades de hecho, en ellos “parecen fundarse todos los actos mentales que tiene como término hechos de existencia real”¹⁶

De esta manera concluyo la sección de la Teoría de las ideas, para comenzar el análisis del concepto de causalidad.

2.2 Causalidad

¹⁶ Hirschberger, 1994, p, 133

Hume considera que la relación de causalidad es el más importante de todos los principios de asociación de ideas, ya que permite hacer inferencias de un objeto a otro que van más allá de nuestras impresiones sensoriales y de nuestra memoria.

Antes de presentar el examen sobre la causalidad, considero pertinente regresar a la tradición filosófica, en especial a los aristotélicos- tomistas y su concepto de causalidad.

Históricamente, este concepto o noción ha adquirido una forma fundamental: Nicola Abbagnano la expresa de la siguiente manera: “La causalidad es la forma de una relación racional, por la cual la idea de la causa es la razón de sus efecto que, por tanto es deducible de ella. La causa como la fuerza que produce necesariamente el efecto”¹⁷. El principio de la relación de causalidad es que todo lo que existe tiene una causa, este principio puede enunciarse en cinco tesis:

- 1) Es posible el conocimiento *a priori* de los poderes causales¹⁸, bien, mediante el conocimiento de los conceptos de las cosas, bien, mediante el conocimiento de las cosas.
- 2) Los vínculos causales son vínculos objetivos de relaciones que se dan en las cosas.

¹⁷ Abbagnano, 2000, p.152

¹⁸ Para Aristóteles existen cuatro especies de causas: la causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa formal. Véase (Metafísica, V, 2, 1013 a-b) o (Física, I, 1, 184 a 10).

3) Las relaciones causales son consecuencia de los poderes o capacidades o fuerzas de las cosas y establecen vínculos necesarios entre las causa y el efecto.

- Si A es causa de B, entonces en A se encuentra cierto poder o virtud gracias al cual dado A aparecerá B.
- Si A es causa de B entonces necesariamente cuando en el mundo tengamos A deberemos tener B (si la causa de que el agua hierva es que la hemos calentado a más de 100 grados, entonces necesariamente cuando calentamos algo que sea agua a más de 100 grados está hervirá).

4) El principio de causalidad -Todo lo que existe tiene una causa- es un principio absolutamente cierto y de plena evidencia.

La doctrina de Aristóteles demuestra la estrecha relación entre la noción de causa y la de sustancia. La causa es el principio de inteligibilidad, porque el comprender la causa significa comprender la articulación interna de una sustancia, y esta es la razón de cualquier sustancia.

En cuanto a la tradición medieval (en la cual persiste la influencia aristotélica), Santo Tomas retoma mucho esta relación entre causa primera y sustancia.¹⁹

La noción de un orden causal del mundo según el concepto medieval, es también propuesto por los primeros organizadores de la ciencia moderna como Coopernico, Kepler y Galileo.

¹⁹ Véase (Summa Teológica, II, 1, 9.19).

5) Nuestros argumentos causales son tan válidos que nos sirven para vincular objetos que se ofrecen a los sentidos, pero también para vincular dichos objetos con realidades que están más allá del mundo empírico: el alma entendida como la causa de la vida psíquica y Dios o sustancia entendida como causa de la totalidad de las cosas por ejemplo.

Hume se propone atacar este concepto de causa. Para él, ese es un modo de detener los abusos de la antigua metafísica. Al respecto Hume dice lo siguiente: “la metafísica ha operado con el concepto de causa; en general en los llamados principios que se dedujeron de los fenómenos como causa de ellos”.²⁰

La crítica a la causalidad es uno de los aspectos más importantes y conocidos de la filosofía de Hume, y las razones de ello están en que dicha crítica no sólo se opone a la visión filosófica tradicional, sino a una de las creencias más arraigadas del sentido común.

Para Hume nuestras creencias relativas a los vínculos causales son de extraordinaria importancia puesto que la investigación científica del mundo físico parece ser en gran medida una investigación de las causas de los fenómenos observables. Pero la relación causa-efecto también es esencial en nuestra vida cotidiana, particularmente en nuestras expectativas respecto de los acontecimientos futuros, incluidas las relativas al modo en que hemos de actuar en el mundo para conseguir nuestros propósitos.

Todos nuestros razonamientos acerca de los hechos implican o suponen una conexión causal entre el hecho presente y lo que se infiere de él. En este sentido

²⁰ Hirschberger, 1997, p. 136

la relación de causalidad sobrepasa a las otras dos, porque la manera de conocer las cuestiones de hecho es preguntándonos por las causas y los efectos. Al respecto dice Hume:

Tan sólo la causalidad produce una conexión que nos da la seguridad de la existencia o acción de un objeto que fue seguido o procedido por la existencia o acción de otro, y no pueden las otras dos relaciones usarse en el razonamiento excepto en tanto que le afectan o son afectadas por él. No existe nada en los objetos que nos persuada de que están siempre remotos o siempre contiguos, y cuando descubrimos por la experiencia y la observación que su relación en este particular es invariable, concluimos que existe alguna causa secreta que los separa o los une. (Hume, 1998, pp. 57 y 58)

La causalidad no puede ser *a priori* pues, de ser así, esta relación tendría que ser para empezar puramente mental y además tendría que ser verdadera siempre y ninguna cuestión de hecho puede ser así; sólo por medio de la experiencia podemos saber cuál es el efecto que producirá cierta causa. No es posible que podamos saber con la pura razón qué es lo que va a pasar. El análisis de un suceso no nos ofrece sus causas y sus efectos.

Tenemos que buscar entonces el fundamento de la relación de causalidad en la experiencia. Hume atiende a dos cosas principalmente. Por un lado se da cuenta de que cuando encontramos dos sucesos o dos objetos unidos por esta relación hay dos características que se presentan: Primero estos objetos son continuos y tienen una relación espacio temporal (en la que la causa siempre precede al objeto). En las *Investigaciones*, Hume lo dice de la siguiente manera “En primer lugar, encuentro que cualesquiera objetos considerados como causas o efectos son

contiguos y que nada puede actuar en un tiempo o espacio separados, por poco que sea, de los que corresponde a su existencia²¹”.

Estas son las únicas impresiones que tenemos al presenciar una relación causal, pero en ellas no encontramos la idea de la producción del efecto por la causa. Hume está seguro de que debe haber más que la contigüidad y la anterioridad en el tiempo por la causa, ya que en muchos casos la contigüidad y la anterioridad espacio temporal no configuran relaciones causales y porque la causalidad se nos ofrece con carácter de necesidad. Dos objetos pueden estar relacionados por contigüidad y por prioridad temporal de un modo coincidencial.

Según Stroud, Hume se da cuenta de que “al considerar cualquier caso particular de causalidad observado, no podemos hallar ninguna impresión que sea impresión de conexión necesaria entre la causa y el efecto.”²² Podemos tener una impresión de que A ocurrió antes que B, y que éste fue contiguo al primero. Nunca tenemos una impresión de que A haya sido la causa de B, y si no encontramos esta impresión, mucho menos encontraremos la impresión de que A es necesariamente la causa de B; sólo que B aparece.

Por lo tanto, no es posible observar ni el supuesto poder en A para producir B, ni el sospechado vínculo necesario entre A y B, cuando A es la causa de B. Las fuerzas a través de las cuales supuestamente actúan los cuerpos nos son totalmente desconocidas. La conexión entre causa y efecto no es necesaria sino contingente, lo único que encontramos es una sucesión regular de fenómenos.

²¹ Hume, 1980, p. 56.

²² Stroud, 1981, p.70

Al darse cuenta de que no existe tal impresión, Hume se concentra en preguntarse el por qué de estas inferencias, y niega que la razón o el entendimiento sean la fuente de estas inferencias. Afirma que cuando hacemos una inferencia no estamos determinados por la razón; sí hay una causa por la que creemos lo que creemos, pero ésta es la razón. No podemos encontrar un argumento que nos haga creer que las experiencias pasadas se van a repetir. El hombre no tiene razón para creer lo que cree, es decir que no tiene una justificación racional para esta creencia en la causalidad.

Todos los argumentos que se fundan en la experiencia están basados en la semejanza que descubrimos entre los objetos naturales, lo cual nos lleva a esperar efectos semejantes de causas semejantes. Hume dice que “de causas que parecen semejantes esperamos efectos semejantes²³”. Después de que hemos experimentado una larga cadena de fenómenos aparentemente causales uniformes, alcanzamos cierto grado de confianza. Pero la experiencia sólo nos muestra que estas cosas ocurren en momentos particulares, pero eso sólo nos lleva a suponer que va a volver a ocurrir lo mismo; nunca tendremos una certeza a partir de las experiencias pasadas. Hume lo enuncia de la siguiente manera:

Es imposible, por tanto, que cualquier argumento de la experiencia pueda demostrar esta semejanza del pasado con el futuro, puesto que todos los argumentos están fundados sobre la suposición de aquella semejanza[...] Vanamente se pretende conocer la naturaleza de los cuerpos a través de la experiencia pasada. Su naturaleza secreta y, consecuentemente, todos sus efectos e influjos, pueden cambiar sin que se produzca alteración alguna en sus cualidades sensibles. (Hume, 1980, p. 71)

²³ Hume, 1980, p. 69

Al intentar extraer el principio de la causalidad dentro de la experiencia, entramos en un círculo vicioso. La causalidad es la que ordena nuestras experiencias, ya que buscamos una uniformidad en los sucesos de nuestra vida cotidiana para encontrarle cierta regularidad a la realidad. La causalidad hace que la experiencia sea ordenada, por lo tanto, no es posible encontrar dentro de la experiencia la fuente de la causalidad. Se convierte en un círculo donde la causalidad es creadora de la experiencia y a la vez depende de la experiencia para ser justificada.

En todos los razonamientos que parten de la experiencia la mente da un paso que no se justifica por ningún argumento racional o por algún proceso de comprensión.

Pero la naturaleza del hombre contradice la conclusión de Hume, y él lo sabe. El hombre, necesariamente, hace este tipo de conjeturas, ya que no podría estar seguro de nada y no es posible vivir sólo con lo presente y lo que tenemos en la memoria; siempre es necesario suponer la existencia de causales para que podamos movernos en el mundo.

Si las inferencias causales no se pueden justificar racionalmente, debe haber una fuerza interna (como la relación causal) que provoque estas inferencias. Dicha fuerza es un principio de la naturaleza humana que Hume denomina costumbre o hábito. Cuando experimentamos una y otra vez las mismas cosas nos formamos un hábito, y éste es el que permite las inferencias causales. Citando a Hume “Todas

las inferencias realizadas a partir de la experiencia, por tanto, son efectos de la costumbre y no del razonamiento²⁴”

La repetición constante de conjunciones que encontramos entre ciertos hechos es la creadora de este hábito, mismo que provoca una tendencia a repetir esta conjunción una y otra vez, sin que la razón nos induzca a ella. Dice Hume que de hecho es tan fuerte este hábito que ante la aparición de una de las partes de la conjunción es casi imposible que no se forme la idea de la otra; la mente pasa de lo que creemos que es la causa al efecto y viceversa de manera automática.

El hábito o la costumbre es la guía de la vida humana; es lo que hace que nuestra experiencia sea útil para nuestro futuro. Sin tomar en cuenta la experiencia no sabríamos nada de las cuestiones de hecho que observamos directamente y no podríamos ver más allá de lo inmediato. Sin embargo, estas inferencias tienen que partir de impresiones presentes. De no ser así, éstas no tendrían de dónde sostenerse, es decir: no nos servirían para un verdadero conocimiento de la realidad.

Hume no dice que el hábito cree conocimiento; más bien, forma lo que él denomina creencia. La creencia es “una imagen más vívida, intensa, vigorosa, firme y segura de un objeto que aquella que la imaginación, por sí sola, es capaz de alcanzar²⁵”. La diferencia entre conocimiento y creencia es que la creencia es la consecuencia de las relaciones de causa y efecto, esto significa que proviene de cuestiones de hecho y las cuestiones de hecho no implican certeza alguna.

²⁴ Hume, 1980, 77

²⁵ Hume, 1980 p.81

Mientras que el conocimiento es toda operación cognoscitiva; es decir una operación de conexión entre las ideas independientemente de su existencia real²⁶, la creencia es solo un sentimiento, natural e irreducible.

La creencia es la base de toda nuestra experiencia futura. Toda inferencia que hagamos de nuestro futuro no está basada en la razón, es mas bien el resultado de un hábito, de una uniformidad de experiencias que trae consigo una creencia sobre el futuro. Hume lo dice de la siguiente manera: “...Todos nuestros razonamientos relativos a las causas y efectos no se derivan más que del hábito y la creencia es más exactamente un acto de la parte sensitiva que de la cogitativa de nuestra naturaleza.”²⁷

Habiendo explicado la manera en que hacemos inferencias causales que van más allá de las impresiones de los sentidos y la memoria, así como el hecho de que creamos que determinadas causas particulares producen determinados efectos particulares, la única pregunta que queda sin resolver, según Hume, es: “¿De dónde proviene la idea de necesidad?”

Como todas las ideas se derivan de impresiones, debemos ahora encontrar la impresión que da origen a la idea de necesidad, que le atribuimos a las relaciones causales. Esta idea surge de la observación de conjunciones constantes entre objetos, pero realmente nunca tenemos una impresión de sensación de esta

²⁶ Este concepto de conocimiento como operación de conexión, que no tiene nada en común con la identificación con el objeto, es denominada operación de síntesis por Kant. (Abbagnano, 2000, p. 224)

²⁷ Hume, 1998, p. 124

necesidad. Por esta razón, esta impresión de necesidad debe de ser una impresión de reflexión o impresión interna.

La costumbre hace que con observar un objeto, la mente espere otro que usualmente lo acompaña. Esta transición de un objeto a otro que hace la imaginación es el mecanismo innato, a partir del cual formamos la idea de conexión necesaria. Ésta surge después de que han ocurrido varias veces los mismos acontecimientos.

Esta necesidad no es que A produzca B, sino que es el sentimiento que acompaña al efecto cuando observamos la causa, o a la idea de la causa, cuando observamos el efecto. Esto es, no sólo observamos la causa o el efecto, sino que ambas van acompañadas por un sentimiento innato de necesidad.

Esta tesis nos permite explicar la inferencia que se hace de la causa al efecto y del efecto a la causa. Lo que Hume concluye es que “la conexión necesaria depende de la inferencia en lugar de que la inferencia dependa de la conexión necesaria²⁸”. Es decir que la necesidad que atribuimos a la relación causal depende de la inferencia innata que realizamos por consecuencia de hábito y no que esté implícita la necesidad del efecto en la causa.

Como no hay ninguna impresión de sensación de la que provenga la idea de necesidad, sino que ésta se deriva de una impresión, sino que esta se deriva de la naturaleza misma, la necesidad es algo que está en la mente, no en los objetos.

Hume lo dice de la siguiente manera:

²⁸ Hume, 1998, p 66

En resumen, la necesidad es algo que existe en el espíritu, no en los objetos, y no es posible para nosotros formarnos la idea más remota de ella si la consideramos como una cualidad de los cuerpos. O no tenemos idea alguna de la necesidad o la necesidad no es más que la determinación del pensamiento a pasar de las causas a los efectos y de los efectos a las causas, según su unión, que conocemos por experiencia. (Hume, 1998, p.113)

Esto no quiere decir que en el exterior no se den estas relaciones, y que ocurran sólo en la mente. Más bien quiere decir que para que tengamos esa idea de necesidad la mente tiene que crearla. Al respecto, García dice lo siguiente: “Pero para que esto suceda es necesario haber tenido las experiencias de prioridad contigüidad y conjunción constante entre objetos de dos clases que se dan independientemente de nuestro pensamiento o sensaciones.”²⁹

Es decir que la idea de necesidad no está en los objetos, ya que nunca vamos a poder tener una impresión de necesidad por medio de una impresión de sensación, sino que la mente es la que produce la necesidad. Y es así porque “es una observación frecuente que la mente tiene una gran propensión a proyectarse en los objetos externos.”³⁰

Por consiguiente, ya que es posible para todos los objetos llegara a ser causa o efecto con respecto a otros, será conveniente fijar algunas reglas por las cuales podemos conocer cuando lo son realmente.

1. La causa y el efecto deben ser contiguos en el espacio y el tiempo.
2. La causa debe ser anterior al efecto.

²⁹ García, 1998, p 37

³⁰ Hume, 1998, p. 115

3. Debe existir una unión constante entre la causa y el efecto. Es principalmente esta propiedad la que constituye esta relación.
4. La misma causa produce siempre el mismo efecto, y el mismo efecto no surge nunca más que de la misma causa.

2.3. Identidad personal

La relación de causalidad es la que nos permite acceder de una manera ordenada a nuestras experiencias; ésta es fundamental dentro de la epistemología humeana. A continuación veremos que esta relación es indispensable para llegar a todo conocimiento inclusive para acceder a nuestro “Yo”. No existe nada en los objetos ni en nosotros mismos que nos haga pensar que tiene una existencia continua. Nosotros suponemos fácilmente que un objeto puede continuar individualmente y le atribuimos una identidad, a pesar de que tengamos interrupción de nuestras percepciones del mismo. Esta conclusión, que va mas allá de las impresiones de nuestros sentidos, puede fundarse solamente en la conexión de causa y efecto, ya que de otro modo no podríamos tener seguridad alguna de que el objeto no ha cambiado.

La teoría de la identidad personal está expuesta en la sexta sección, del primer libro, del Tratado de la Naturaleza Humana. El análisis de la identidad personal, sigue el mismo razonamiento que utilizó para su anterior análisis acerca de la causalidad. Hume afirma a lo largo de su argumentación que no hay identidad personal en sentido estricto (esto no quiere decir que no seamos seres singulares con una unidad que persiste en el tiempo), y trata de explicar por qué atribuimos identidad a las personas y qué tipo de identidad es ésta.

Hume no se pregunta acerca de la veracidad de las cosas exteriores (recordemos que él es empirista y defiende que todo el conocimiento proviene de

los sentidos). Tampoco se va a preguntar si las personas tienen identidad o no; de hecho, parte del supuesto de que las personas tienen una identidad imperfecta³¹.

Al comenzar la exposición de la identidad personal, él se refiere a los filósofos anteriores, principalmente a Descartes, y advierte desde un principio que no está de acuerdo en lo absoluto con la idea cartesiana del Yo. Podemos apreciar claramente cuando leemos a Hume su interés por la filosofía cartesiana, y la mayoría de las veces cuando él piensa en filósofos que lo antecedieron, se refiere a Descartes. Podemos verlo en el siguiente fragmento, que además de ejemplo me servirá para introducir esta sección:

Hay algunos filósofos que imaginan que somos conscientes íntimamente en todo momento de lo que llamamos nuestro Yo, que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia, y se hallan persuadidos, aún más que por la evidencia de una demostración, de su identidad y simplicidad perfecta. La sensación más intensa, la pasión más violenta, dicen en lugar de distraernos de esta consideración la fijan más intensamente y nos hacen apreciar su influencia sobre el Yo por el dolor o el placer. Intentar una prueba ulterior de ello sería debilitar su evidencia, ya que ninguna prueba puede derivarse de un hecho del cual somos tan íntimamente conscientes, y no existe nada de que podamos estar ciertos si dudamos de esto. (Hume, 1967, p.163)

³¹ Las personas no tienen una identidad perfecta, puesto que cambian constantemente. Para poder atribuir identidad perfecta a un objeto, este debe permanecer invariable e ininterrumpido a lo largo de un determinado tiempo. Lo mismo pasa en la identidad personal, Hume rechaza que un Yo pueda permanecer perfectamente idéntico a lo largo de toda su vida. De tener una identidad perfecta, sólo se tendría una impresión (constante e invariable) de la misma y esa sería la única para toda la vida. Hume asegura que eso es imposible, ya que las impresiones se suceden unas a otras sin que una permanezca constante.

2.3.1 El sujeto cartesiano.

Al igual que Hume comenzaré haciendo una exposición del concepto de sujeto cartesiano, debido a que éste es la base de la crítica de Hume. Además es un excelente punto de partida, ya que Descartes trata este tema de una manera muy singular y completamente diferente de la manera que lo hace Hume de esta manera será más sencillo notar las diferencias que existen entre estos dos filósofos con respecto al tema de la identidad personal.

En primer lugar, voy a considerar las siguientes oraciones: “Yo camino”, “Yo como”, “Yo me levanto”. Caminar, comer y levantarse son acciones claramente corporales. Para ejecutarlas, se precisa de un cuerpo; sin él serían de todo imposibles. En este sentido, parece que el Yo de tales proposiciones presenta un carácter corporal, que el Yo así entendido es primariamente cuerpo. Mas ¿qué es ser un cuerpo en este sentido, esto es, un cuerpo identificable de algún modo con el Yo?

Ante todo, este mi cuerpo³² (el que come, el que se levanta, el que camina) es un objeto físico, como lo es la silla, la mesa o el árbol. Ocupa un cierto espacio, posee una determinada masa y peso. Los objetos físicos (por tanto, también mi cuerpo) son conjuntos de moléculas y de átomos; mi cuerpo, como organismo que es, se halla constituido por moléculas orgánicas.

³² Descartes, entiende por cuerpo todo lo que puede ser terminado por una figura, que puede ser comprendido en algún lugar y llenar un espacio de tal manera que cualquier otro cuerpo quede excluido de este espacio.. Véase (Descartes, 2004, 39)

¿Qué distingue a mi cuerpo de todos los demás cuerpos del mundo? Al menos, los siguientes rasgos: En primer lugar, es el único cuerpo del que no puedo separarme. De mi cuerpo, empero, no puedo prescindir, no puedo despedirme, ausentarme de él. Es el que percibe el placer, el dolor y demás sensaciones. Descartes, subraya esta inseparabilidad de Yo y cuerpo en los siguientes términos:

Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que Yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría Yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el sólo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi cuerpo necesita beber o comer, lo entendería Yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed. (Descartes, 2004, p.93).

En segundo lugar, mi cuerpo es el único que puedo controlar directamente. En efecto, si decido levantar mi brazo, mi brazo se levanta; si decido hacer cualquier movimiento mi cuerpo obedece. Yo soy dueño de los actos y movimientos de mi cuerpo (en condiciones normales), mas no de los movimientos del resto de los cuerpos que me rodean. No obstante, mi influencia sobre éstos sólo es posible a través de mi cuerpo, que constituye así la condición de posibilidad de mi inserción en el mundo y de mi relación con él.

Mi cuerpo además me proporciona sensaciones (ya sean internas o externas) que de no ser por él no podría tener. Finalmente, a diferencia de otros cuerpos, hay ciertas partes de mi cuerpo que jamás serán vistas por mis ojos (por ejemplo, no nos podemos ver la cara sin ayuda de un espejo).

Descartes cree que, aunque en efecto, nunca nos podemos separar de nuestros cuerpos, esto no implica que lo que somos sea puro cuerpo. Reconoce que el cuerpo afecta e influye en lo que verdaderamente somos. Pero si nuestro cuerpo sufre algún cambio, (por ejemplo si nos amputaran una parte de él), seguiríamos siendo los mismos. Por lo tanto, no es justificable decir que lo que somos, lo que constituye nuestro Yo sea nuestro cuerpo.

Sabemos bien que nuestro cuerpo se halla sometido a constante cambio y transformación desde el momento mismo del nacimiento. Nuestras células se regeneran en su totalidad cada cierto tiempo, y nos podemos dar cuenta de que no somos iguales a como éramos hace 10 años. Sin embargo somos los mismos, aunque no tengamos la misma apariencia.

Entonces, si no es el cuerpo el que me identifica como Yo, entonces ¿Qué soy Yo?. Descartes pensaba que la mente, entidad privativa únicamente de los seres racionales, era una cosa o sustancia. Esto significa un tipo de ser que, gozando de autonomía e independencia con respecto a cualquier otro, exhibía el atributo esencial del pensamiento. Como él mismo nos dice:

[...]Y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. Yo soy, Yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si Yo dejara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. (Descartes, 2004, p.67)

Hay que tener una cosa muy clara: para él, el término ‘pensar’ no se reduce a lo que entendemos como pensar en la actualidad, sino que también es desear, amar, odiar, querer. Todo razonar e imaginar, es en fin, el ámbito de los fenómenos mentales. En suma, todo aquello de lo que somos inmediatamente conscientes, eso es para él pensamiento. Somos cosas que piensan, y cosas que piensan son cosas que dudan, que afirman, que niegan, que sienten, etc..

En *Los principios de la filosofía* precisa y amplía aún más su concepción al respecto:

Mediante la palabra “pensar” entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar. Pues si dijera que veo o que camino, e infiriera de ello que Yo soy; en el caso de que entendiera al decir tal que hablo de la acción que se realiza con mis ojos o con mis piernas, esta conclusión no es infalible en modo tal como para que no tenga algún motivo para dudar de ella, puesto que puede suceder que piense ver o que piense caminar aunque no abra los ojos y aunque no abandone mi puesto; es así, pues esto es lo que acontece en algunas ocasiones mientras duermo y lo mismo podría llegar a suceder si no tuviera cuerpo. Pero si, por el contrario, solamente me refiero a la acción de mi pensamiento, o bien de la sensación, es decir, al conocimiento que hay en mí, en virtud del cual me parece que veo o que camino, esta misma conclusión es tan absolutamente verdadera que no puedo dudar de ella, puesto que se refiere al alma y sólo ella posee la facultad de sentir o de pensar, cualquiera que sea la forma. (Descartes, 2004, p.178)

El Yo, pues, es una mente, y la mente es pensamiento. Ahora bien, mientras los pensamientos (concepciones, imaginaciones, sensaciones, voliciones, afectos, etc..) son cambiantes, mudables, se suceden unos a otros de forma ininterrumpida, el Yo, es algo constante, permanente, invariable.

Descartes pensaba que hay un algo que unifica estos pensamientos. Ese algo es una sustancia³³, un algo subyacente que confiere unidad e integridad a la serie plural y diversa de modos o accidentes de conciencia de él dependientes. El Yo, por tanto, no se identifica, según él, con sus modos o atributos; es, por el contrario, algo otro que no es afectado por sus cualidades o atributos.

Entonces el Yo es más que sus manifestaciones físicas, es una sustancia sintetizadora de pluralidades, que va más allá de lo corporal.

³³ Para Aristóteles y la tradición aristotélica, el alma no es una sustancia independiente del cuerpo. El hombre, según esta tradición, es un compuesto hilemórfico unitario, en el que el alma se comporta como forma y el cuerpo como materia y puesto que ninguna forma puede darse en la naturaleza sin su correspondiente materia, el alma es inconcebible sin el cuerpo, al que informa vivificándolo. Así, en la expresión aristotélica, el alma es por esencia algo del cuerpo. Como Aristóteles lo dice en el libro *De Anima*, en la segunda parte: “Por lo tanto, el alma no es separable del cuerpo o por lo menos no son separables del cuerpo las partes del alma que constituyen la actividad de las partes del cuerpo, ya que nada impide que sean separables de las partes del alma que no sean actividad del cuerpo.” (*De Anima*, II, 1, 413 b 26)

2.3.2 El problema de la identidad personal en Hume

El problema para Hume empieza cuando descarta el sujeto cartesiano. Hume cree que “Todas nuestras experiencias distintas son existencias distintas, y la mente nunca percibe una conexión real entre existencias distintas³⁴”. El Yo no puede ser una sustancia sintetizadora, porque no hay una unidad entre las percepciones que recibimos, son diferentes todas entre sí.

David Hume es un filósofo que se opone vehementemente a la tesis de la existencia cartesiana, Yo como algo más que sus simples manifestaciones conscientes, como algo más que subyace unitariamente a la pluralidad y diversidad de sus fenómenos explícitos. Como él mismo nos dice:

En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de mí mismo, y puede decirse que verdaderamente no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi Yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada. (Hume, 1998, p.164)

E inmediatamente después, deja sentada su tesis al respecto de una manera absolutamente explícita:

³⁴ Hume, 1998, p,168

Pero dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento. (Hume, 1998, p,164)

Hume rechaza así la idea de un Yo-sustancia. Para él, el Yo no es más que un haz de percepciones, una serie ininterrumpida de experiencias o estados de conciencia. Tras este haz o serie no hay un algo subyacente del que puedan predicarse las experiencias o estados de conciencia en cuestión. El Yo se agota en la serie de percepciones o experiencias y esto es todo lo que podemos concebir como Yo.

Hablar de un Yo como sustancia o sujeto permanente de nuestros actos psíquicos no tiene justificación apelando a la experiencia, porque las impresiones son efímeras y se suceden unas a otras ininterrumpidamente. Si tuviésemos una impresión del Yo, permanecería invariable y constante a lo largo de toda nuestra vida, pues hablamos del Yo como un sustrato permanente de nuestras conductas y procesos mentales. Pero no existen impresiones constantes e invariables: unas se suceden a otras y no se dan todas al mismo tiempo. Y todos experimentamos una evolución y cambios radicales a lo largo de nuestra vida.

No existe un Yo como sustancia distinta de nuestras impresiones e ideas, como sujeto de nuestros actos psíquicos. Aunque todos tenemos conciencia de nuestra identidad personal mantenida a lo largo del tiempo y a través de las múltiples ideas e impresiones, esto no es más que un efecto de la memoria; está nos permite recordar la conexión existente entre las múltiples impresiones.

Lo que nos lleva a asignar identidad a nuestra multiplicidad de percepciones es la memoria, que hace un enlace en la continuidad de las percepciones. Pero realmente no hay un contenido empírico para tal idea (la del Yo), una vez que no hay una impresión asociada al Yo. Por lo tanto el Yo queda reducido a lo que cualquier otra sustancia es: una ficción.

Hume señala que lo que nos lleva a creer en la existencia de un Yo idéntico a través del tiempo, reside en la confusión que la imaginación establece entre las ideas de identidad y sucesión. Solemos denominar a la idea que tenemos de algo que permanece invariable en el tiempo con el nombre de identidad o mismidad. Por otro lado, a objetos diferentes que existen de modo sucesivo y que están conectados mutuamente por una estrecha relación, por ejemplo de semejanza, los situamos bajo la idea de identidad. Es evidente, además, que por muy semejantes que sean tales realidades relacionadas son distintas unas de otras. Las tres relaciones por las cuales unimos ideas en la imaginación son: semejanza, contigüidad y causalidad.

Hume sostiene que en el caso de la identidad podemos ignorar a la relación de contigüidad, ya que no es relevante para este caso; quedan las relaciones de semejanza y causalidad, que son las que producen la idea de un Yo como una experiencia ininterrumpida e invariable.

Según Hume la imaginación, por su propia naturaleza, trata a estas ideas distintas como si fueran idénticas, de tal modo que dos objetos sucesivos en el tiempo son convertidos por la imaginación en algo tan similar que pasan ante nosotros como idénticos y continuos. Y aunque nos corriamos constantemente con la reflexión, no podemos arrancar a nuestra imaginación este prejuicio. Esta identidad no la aplicamos sólo a los objetos que se encuentran relacionados por alguna de estas relaciones, sino que nuestra imaginación ha tomado tanta fuerza que es precisamente de esta manera que nos dotamos de la idea de identidad personal y de otros objetos naturales.

Le parece evidente a Hume que la mente humana es entre otras cosas un sistema de percepciones unidas entre sí por la relación de causa y efecto. Nuestras impresiones originan sus correspondientes ideas; éstas, a su vez, pueden originar nuevas ideas.... Ahora bien, lo que también parece evidente es que todas estas percepciones se suceden unas a otras sin la sensación de pérdida de identidad. ¿Por qué?. Vuelve a ser la memoria la responsable de tal ficción, y es que si no tuviéramos memoria no tendríamos noción de las cadenas causales subjetivas pasadas, es decir, sería imposible que pudiésemos recordar la lista sucesiva de causas y efectos que constituyen nuestro Yo. Hume lo dice de la siguiente manera: “Sino tuviésemos memoria, jamás podríamos tener una noción de la causalidad, ni por consecuencia de la cadena de causas y efectos que constituyen nuestro Yo o persona³⁵”

Por lo tanto, la memoria sólo es un mecanismo útil para seguir la sucesión de impresiones, no una relación de identidad perfecta.

Queda claro que la memoria es la que por medio de cadenas causales crea nuestra idea de Yo, pero la memoria sólo nos sirve para el pasado ya que no podemos tener recuerdos de cosas que aún no han sucedido, y la identidad no sólo

³⁵ Hume, 1977, p. 169

es la encontramos en el pasado, sino que también es necesaria para el futuro. Porque es necesaria para identificarnos como una persona. Por eso Hume menciona otro principio de asociación, la semejanza.

Nuestra identidad personal se extiende más allá de nuestra memoria, se podría decir que la memoria no es la que produce la identidad personal, sino que es la que la descubre, mientras que la relación de semejanza es la que la produce, es decir que la traslada hacia el futuro. La memoria contribuye a la producción de la identidad personal, y crea una relación de semejanza entre las percepciones.

El futuro de nuestra idea de Yo, está determinado por nuestra memoria, y es por la relación de semejanza que la imaginación la hace continua.

La relación de semejanza funciona principalmente gracias a la memoria, ya que la persona recuerda percepciones pasadas y estas son las que constituyen la mente de una persona (hay que tomar en cuenta que Hume no toma en cuenta la identidad como algo físico, sino como identidad mental). La memoria entonces sirve para mostrarnos la semejanza que existe entre nuestras percepciones y por ello nos ayuda a descubrir nuestra identidad. “Es decir adquirimos la idea de nuestro Yo porque el pensamiento se desliza fácilmente por una serie de percepciones relacionadas por la semejanza y causalidad³⁶”

Consideramos que una serie de percepciones es una mente individual porque las percepciones están relacionadas por la semejanza y la causalidad. Las relaciones de semejanza y causalidad entre percepciones son el criterio de identidad personal. La memoria nos muestra la semejanza y causalidad entre

³⁶ García, 1984, p. 64

nuestras percepciones hacía el pasado y así nos permite descubrir nuestra identidad pasada. Por otra parte, puesto que las percepciones de la memoria son réplicas de las percepciones pasadas, la memoria multiplica la semejanza y causalidad entre nuestras percepciones y de esta manera nos ayuda a construir nuestra identidad personal. De cualquier forma puesto que la memoria constituye nuestra identidad personal sólo a través de la semejanza, la memoria no está incluida entre las relaciones básicas que las constituyen. Hume considera que la memoria es fundamental para la identidad personal, pero la verdadera función de la memoria en cuanto tiene que ver con la identidad personal, es descubrirla; y las relaciones de semejanza y causalidad producirla.

Es obvio desde luego que no tenemos la capacidad para recordar todas nuestras experiencias. Por esta razón Hume introduce a la causalidad, misma que nos permite pensar que nuestras experiencias olvidadas también forman parte de nuestro Yo. Hume piensa que hay una relación causal entre nuestras percepciones: cuando una percepción sigue a otra, la segunda frecuentemente surge porque la asociamos con la primera, de tal forma que podemos decir que la primera ha causado la segunda. Así podemos decir que nuestras percepciones forman una cadena causal.

Nuestro pasado sería como una cadena causal de percepciones internas, es decir, recordamos un evento A al cual le siguió un evento B que trajo como consecuencia un evento C, y a sí sucesivamente. Según Barry Stroud, esta fácil transición del pensamiento por los miembros de la cadena causal, nos lleva a pensar en una mente individual.

También en relación con la causalidad la memoria nos ayuda a descubrir la identidad personal, mostrándonos las relaciones de cada causa y efecto entre nuestras percepciones y permitiendo así que adquiramos la noción misma de causalidad. Si no tuviéramos memoria obviamente no tendríamos noción de la relación de causalidad, ya que para tenerla necesitamos recordar todos los casos de las conjunciones constantes que recordamos entre objetos diferentes. La causalidad complementa a la semejanza llevándonos a pensar en nosotros mismo como cosas singulares, continuas e ininterrumpidas que se extiende en el tiempo.

El Yo al que pretendemos atribuirle una identidad perfecta es sólo un haz de percepciones agrupadas por sus relaciones de semejanza, y por sus relaciones de causalidad. El Yo no tiene una identidad perfecta sino más bien una identidad ficticia Al hacer referencia a esto Hume dice lo siguiente: “Es evidente que la identidad que le atribuimos a la mente humana, por muy perfecta que podemos imaginar que es, no es capaz de reunir las diferentes percepciones en una y hacerlas perder su carácter de distinción y diferencia que es esencial en ellas³⁷”,[...] pero entonces “[...] debe ser el progreso ininterrumpido del pensamiento lo que construye la identidad imperfecta³⁸”.

El progreso ininterrumpido del pensamiento es un hecho, y la identidad imperfecta está correctamente atribuida en los casos en los que el progreso del pensamiento es ininterrumpido al reflexionar en una sucesión de objetos relacionados de alguna manera.

³⁷ Hume, 1998, p.187

³⁸ Hume, 1998, p.188

Hume distingue entre una identidad perfecta e imperfecta. La mente posee una identidad temporal porque las percepciones que constituyen al haz que es la mente están relacionadas por la semejanza y la causalidad. La memoria nos hace presentes estas percepciones formando así la identidad personal.

Por supuesto, Hume niega el Yo entendido como una sustancia individual constante e invariable que tiene una identidad perfecta. Sin embargo, no niega que exista un Yo compuesto por un haz de percepciones relacionadas entre sí. Nuestra idea de Yo, en tanto haz de percepciones, es una idea más de las que constituyen nuestra mente.

Sin embargo, el hecho de que existen relaciones causales y de semejanza entre nuestras percepciones no quiere decir que estas relaciones sean reales, es al igual que con la relación de causalidad una conexión aparente creada por la mente.

La causalidad y la semejanza son y serán siempre relaciones contingentes, es decir que no hay una conexión necesaria que una nuestras percepciones en la mente y gracias a ciertas operaciones de la imaginación llegamos a considerarnos como mentes unitarias. Hume lo dice de la siguiente manera: “No hay condiciones necesarias objetivas que impliquen lógicamente que una mente es la misma a lo largo de un periodo de tiempo³⁹”.

De esta manera concluimos con el tema de la causalidad y la identidad personal en Hume; en el siguiente capítulo veremos cómo es que estas reflexiones fueron indispensables para Kant y cómo éste toma un poco de estos dos filósofos, tratando

³⁹ Hume, 1980, p. 84

de conciliar así dos de las corrientes más importantes de la historia de la filosofía,
que son el empirismo y el racionalismo..

CAPÍTULO 3.

KANT, LA CAUSALIDAD Y LA APERCEPCIÓN

3.1 Kant y el problema de la causalidad después de Hume

Hume entre los filósofos anteriores a Kant, es el que plantea el problema de la causalidad con más profundidad. La causalidad para Hume es un hábito mental que proviene de la experiencia, es un principio de asociación de ideas. Kant acepta la importancia de la investigación de Hume: “Confieso que debo a David Hume, el haber salido hace muchos años del sueño dogmático⁴⁰”

Kant intenta superar tanto el racionalismo cartesiano, como el empirismo humeano en dos direcciones: 1). Advierte que no solo existe el enlace de causa y efecto, sino que existen otros 2). Que tales enlaces no provienen de la experiencia (Aunque solo tienen validez para la experiencia), sino que son formas *a priori* que el entendimiento pone en el acto de conocer.

Hume partía de la concepción de que la conexión de causa y efecto era la base de la metafísica. Él prueba que es completamente imposible para la razón pensar *a priori* es decir de manera pura, una conexión, puesto que esta supone necesidad. No es concebible que porque algo exista deba de existir alguna otra cosa de manera necesaria, es decir, la noción de enlace no puede producirse de manera *a priori*. De aquí concluye que la razón se engaña dando algo por necesario haciendo que lo que es una costumbre sea tomada como una necesidad objetiva.

⁴⁰ Kant, 1999 p. 7

Concluye que la razón pura no puede conocer la relación necesaria entre lo que suponemos que es la causa con el efecto. Como comenta Francisco Larroyo en la introducción a los *Prolegómenos a toda Metafísica del Porvenir*, con respecto a la influencia de Hume y Kant:

Que la razón no tiene capacidad alguna para concebir tal relación y para concebir la razón en general, porque, en ese caso, su concepción sería pura fantasía y sus pretendidos conocimientos, subsistentes *a priori*, no serían otra cosa que experiencias comunes falsamente impresas [...] (Kant, 1999, p.15)

El estudio de Hume en cuanto al problema de la causalidad es un avance significativo en relación con la tradición.

Hume encarna para Kant el escepticismo. Este último se da cuenta después del estudio de Hume que la simple confirmación de cualidades sensibles no forma ciencia, ni universalidad y por lo tanto tampoco necesidad; sólo tenemos a los hechos para constatar nuestro conocimiento o recurrir a hacer conjeturas lo más probables posibles acerca de lo que por analogía podremos percibir en otra experiencia. Mientras nuestras ideas de cosas sean una colección imperfecta de cualidades aparentes, dadas tan sólo en una percepción, estarán siempre condicionadas por nuestra constitución sensible.

Hume afirma que no sólo la ciencia, sino cualquier actividad cotidiana presupone que podemos conocer relaciones necesarias entre las cosas; cualquier afirmación que se extienda más allá de nuestras impresiones actuales presupone que podríamos tener conocimiento de dichas relaciones necesarias de las cosas entre si y no simplemente entre ideas. A esta relación se llama causalidad.

Kant está de acuerdo en un principio con la conclusión de Hume, sin embargo encuentra que al hacerlo imposibilitamos cualquier conocimiento científico, y por lo tanto tratará de hallar la forma de encontrar esta “necesidad” de la que habla Hume dentro de los límites de la razón pura, para con esto poder escapar al escepticismo al que conlleva la tesis negativa de Hume. En *Los orígenes de la filosofía kantiana*, Dulce Maria Granja lo dice de la siguiente manera

“Kant limita el poder del conocimiento a los fenómenos y con ello da la razón a Hume, pero por su crítica al principio de causalidad, Hume imposibilita la ciencia cuando ésta pretende asentar obligaciones incondicionales. Kant se esforzara por escapar de la aguda crítica de Hume y fundar de modo indudable la ciencia y la moral. Kant advierte que la duda de Hume puede expandirse también a otros campos”. (Granja, p. 59)

Kant pensó que Hume no se representó su tarea en toda su amplitud tan sólo lo hizo en una parte de ella. Sin embargo, ese primer acercamiento de Hume es para Kant lo que marca la pauta para plantear el problema que comprende tanto el de la posibilidad de la ciencia como el de la posibilidad de la metafísica.

3.2 Apercepción pura, la unificación trascendental de las percepciones

Kant intentó conciliar elementos del racionalismo y del empirismo. Según él, el contenido o materia del conocimiento nos llega desde fuera a través de los sentidos. En esto estaba de acuerdo con los empiristas. Pero el orden o forma de la experiencia procede de las estructuras propias de nuestra mente. Este era su punto a favor de los racionalistas. Sin embargo, para Kant aceptar cualquiera de las dos corrientes sería incompleto o injusto si lo que buscamos es el fundamento del conocimiento.

Kant está de acuerdo con los racionalistas, en este caso con Descartes por que al igual que este último, Kant ve la idea de Yo como una unidad en la que están presentes todas nuestras percepciones, sin embargo no cree que esta unidad sea un sustrato incognoscible.

En cuanto a Hume, recordemos que ataca básicamente los presupuestos sustancialistas que están presentes en Descartes. Su punto acerca de la posibilidad de la identidad personal no es sino una aplicación particular de su crítica general a la noción de sustancia. Hume rechaza la idea de una sustancia espiritual presente a la conciencia precisamente por ser ésta incognoscible. Él dice que en nuestro interior sólo encontramos una multiplicidad de percepciones cambiantes, ninguna de las cuales corresponde a algo así como una sustancia espiritual. No hay, por tanto, tal sustancia. La creencia en una identidad personal sustancial es injustificada por cuanto no se respalda en ninguna experiencia. Las personas no son más que

colecciones de percepciones, detrás de las cuales sólo el hábito nos lleva a creer en un sustrato permanente idéntico.

Para Kant, se trata de dar una nueva y positiva respuesta al problema de la identidad personal, que pueda dar cuenta de la unidad e identidad del Yo sin recaer, sin embargo, en posiciones sustancialistas superadas ya por Hume.

La estrategia de Kant consiste, básicamente, en abandonar el intento de derivar la unidad e identidad del Yo a partir de los contenidos representativos (percepciones) dados en la experiencia interna, (por ejemplo), en la memoria, para hacer de tal unidad e identidad, inversamente, un requisito formal de la experiencia misma. La multiplicidad de representaciones dadas en la experiencia interna no es, posible sino por referencia a la unidad sintética originaria de la apercepción trascendental, expresada en la proposición “Yo pienso”. “El “Yo pienso” debe, poder acompañar todas mis representaciones para que yo pueda llamarlas en general mías”⁴¹. De este modo, la unidad e identidad del Yo no se deriva originalmente de los contenidos de la experiencia, sino que está, en rigor, siempre ya presupuesta en toda experiencia posible.

Ahora bien, el Yo al que se refiere no es un sustrato sustancial de las representaciones, sino meramente el sujeto lógico de todos los juicios en los que pueden articularse los contenidos de la experiencia interna. Kant evita recaer en una concepción sustancialista del Yo a través de la distinción entre el Yo trascendental y el Yo empírico.

⁴¹ Kant, 2003, p. 97

Antes de revisar esta distinción, creo pertinente dar una definición de apercepción. La apercepción se puede definir como: “el conocimiento de las propias percepciones”⁴², misma que es inherente al hombre en cuanto que sus percepciones van acompañadas por la capacidad de reflexión. Tanto Leibniz como Wolff utilizaron esta definición de apercepción. Kant distinguió entre la apercepción empírica y la apercepción pura o trascendental para separarse de la concepción metafísica antigua. La primera es la que es propia del sujeto que posee un sentido interno del flujo de las apariencias. La segunda es la condición de toda conciencia, incluyendo la conciencia empírica.

La característica fundamental de la apercepción pura es su objetividad; es, por lo tanto, el fundamento de la constitución unitaria de los objetos y de las relaciones que éstos tienen entre sí. La unidad de un objeto en particular o de los objetos entre sí no está constituida por las relaciones subjetivas entre las representaciones, (o sea por la relación que las representaciones encuentran en la apercepción empírica o conciencia intuitiva) sino por la relación objetiva, cuya posibilidad es la apercepción pura.

La síntesis de la multiplicidad es la forma en la que podemos conocer. La síntesis puede ser presentada analíticamente, según Kant, como la unión de tres facultades subjetivas: sentido (aprehensión), imaginación (reproducción) y apercepción (reconocimiento).

⁴² Abbagnano, 2000, p. 87

El sentido es una facultad que se relaciona de una manera particular con la materia, se relaciona con la diversidad, es un error pensar que la ocasión nos remite a un orden con independencia del sujeto, antes bien la ocasión nos remite a la materia que será sintetizada (ordenada) mediante la facultad de la imaginación. Pero ello no basta; hasta aquí aun no hay conocimiento.

La imaginación sintetiza la diversidad. No hay, todavía, conocimiento, sino que sólo encontramos un proceso necesario para la constitución de él; hasta el momento sólo tenemos las piezas con que se compone el conocimiento. Kant señala:

Es evidente que, si intento trazar una línea en mi pensamiento o pensar el tiempo que transcurre desde un mediodía al siguiente o simplemente representarme un número, mi pensamiento tiene que comenzar necesariamente por asumir esas varias representaciones una tras otra. Si mi pensamiento dejara escapar siempre las representaciones precedentes (las primeras partes de la línea, las partes antecedentes del tiempo o las unidades representadas sucesivamente) y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos mencionados. Es más, ni siquiera podrían aparecer las representaciones básicas de espacio y tiempo, que son las primarias y más puras. La síntesis de la aprehensión se halla, pues, inseparablemente ligada a la de la reproducción. (Kant, 2003, p. 100)

Lo que falta para que llegemos a tener un conocimiento es la unidad, Kant piensa que existe una condición, que es incluso la condición de los dos momentos anteriores de la síntesis: la apercepción trascendental. Como condición necesaria es más antes de la síntesis misma. Kant lo enuncia de la siguiente manera:

Lo múltiple de las representaciones puede ser dado en una intuición, que es meramente sensible, es decir, mera receptibilidad; y la forma

de esa intuición puede estar *a priori* en nuestra facultad de representación, sin ser, sin embargo, otra cosa que el modo como el sujeto es afectado. Pero el enlace de un múltiple en general no puede nunca venir a nosotros por medio de los sentidos, no puede tampoco, por lo tanto, estar contenido al mismo tiempo en la forma pura de la intuición sensible; pues es un acto de la espontaneidad de la facultad representativa y como esta facultad debe llamarse entendimiento, a diferencia de la sensibilidad, resulta que todo enlace seamos o no concientes de él, sea un enlace de lo múltiple de la intuición o de varios conceptos, y en el primer caso de la intuición empírica o de la no empírica, es una acción del entendimiento, que vamos a designar con la denominación general de síntesis. (Kant, 2003, p. 96)

La unidad sintética de la conciencia es simplemente una unidad formal o lógica, fundada en la común referencia de todas las representaciones al Yo trascendental. Este último, en tanto vehículo de las reglas de síntesis denominadas categorías, debe ser distinguido del “Yo empírico”, que es objeto del sentido interno⁴³. El “Yo pienso” es una mera conciencia que acompaña todas las representaciones en calidad de sujeto trascendental de ellas. De este Yo no puede conocerse nada más que esto, pues todos los demás predicados atribuibles al Yo proceden de la experiencia interna

La apercepción trascendental es la pura conciencia original e inalterable. No es una realidad propiamente dicha, sino aquello que hace posible la realidad en cuanto realidad para un sujeto; en cuanto condición para cualquier conocimiento, inclusive para cualquier operación de la razón. Los mismos conceptos *a priori* son posibles mediante la referencia de las intuiciones a la unidad de la conciencia

⁴³ Kant, 2003, p. 97

trascendental, al mismo tiempo que esta unidad es el fundamento de la identidad de la apercepción misma que es anterior a cualquier pensamiento. Citando a Kant:

La unidad sintética de lo múltiple de las intuiciones, como dada *a priori*, es pues el fundamento de la identidad de la apercepción misma, que precede *a priori* a todo mi pensamiento determinado. Más el enlace no está en lo objetos y no puede ser tomado de ellos, mediante la percepción, y recogido así en el entendimiento, el cual no es más que la facultad de enlazar *a priori* y reducir lo múltiple de representaciones dadas bajo la unidad de la apercepción. Este principio es el más alto en todo el conocimiento humano. (Kant, 2003, p. 98)

Por medio de la unidad trascendental de la apercepción es posible, según Kant, la misma idea de objeto en general, la cual no había sido todavía posible a través de las intuiciones del espacio y tiempo y de las unificaciones introducidas por los conceptos puros del entendimiento o categorías. Resulta, así, que la unidad trascendental de la apercepción trascendental constituye el fundamento último del conocimiento de objetos en cuanto fenómenos (no en cuanto cosa en sí).

Esto explica el sentido de la frase kantiana: “Las condiciones *a priori* de una experiencia posible en general son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia”⁴⁴. No se trata de sostener que la unidad trascendental de la apercepción, como síntesis última y a la vez fundamental, haga posibles los objetos como tales; se trata de sostener que hace posibles los objetos como objetos de conocimiento, es decir, constituye la noción de objetividad y, por lo tanto, la condición de todo conocimiento.

⁴⁴ Kant, 2003, p. 92

La apercepción original o pura es, por lo tanto, la condición necesaria de toda posible percepción. La unidad sintética original de la apercepción es, en último término como dice Kant:

El Yo pienso tiene que poder acompañara a todas mis representaciones; pues, si no, sería representado algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible o al menos nada para mí. La representación que pueda ser dada antes de todo pensar llámese intuición. Así pues todo múltiple de la intuición tiene una relación necesaria con el Yo pienso, en el mismo sujeto en donde ese múltiple es hallado. Esa representación empero es un acto de la espontaneidad, es decir, que no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. Denomínola Apercepción Pura, para distinguirla de la empírica, o también Apercepción originaria, porque es aquella autoconciencia que, produciendo la representación Yo pienso (que tiene que poder acompañara a todas las demás y que es una y la misma en toda conciencia), no puede ser deducida de ninguna otra. A su unidad doy el nombre de Unidad trascendental de la autoconciencia, para señalar la posibilidad del conocimiento *a priori*, nacido de ella. (Kant, 2003, p. 97)

La apercepción trascendental es, pues, el pensar el objeto, pensar distinto del conocer y que fundamenta la posibilidad de este último. Reitera Kant que sin la síntesis originaria de la apercepción trascendental no es posible ningún conocimiento. Y afirma en una nota al pie lo siguiente: "La unidad sintética de la apercepción es el punto culminante al que se debe referir toda operación intelectual, incluso toda lógica, y toda filosofía trascendental. Es más, esta facultad es el entendimiento mismo"⁴⁵.

⁴⁵ Kant, 2003, p. 98

A manera de resúmen diré que el principio de la unidad necesaria de la síntesis pura de la imaginación, es el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, especialmente de la experiencia.

Desde el punto de vista de la conciencia, entendida ahora como conciencia única, el “Yo pienso” se opone a la diversidad de las representaciones. Es decir, ya que se da en el sujeto, el “Yo pienso” no puede ser múltiple como las diversidades con las cuales él se relaciona. Posee las características de unidad e identidad.

Pero no puedo conocer el “Yo pienso”; puedo conocer el Yo que siente, que toca, que ve al espejo, pero ese Yo involucra conciencia empírica y, por lo tanto, un conocimiento empírico. Pero ¿cómo tenemos conciencia de que tenemos conciencia originaria, de que somos un “Yo pienso”, de que pensamos puramente? La respuesta es, a través de lo que cambia, de nuestra conciencia empírica, de los conocimientos. Soy consciente de que “Yo pienso” en la medida en que las cosas me afectan, en la conciencia empírica diversa, de cada momento, que en lo variable no cambia. Es un conocimiento a priori. Es una condición de posibilidad de conocer cualquier síntesis empírica.

Kant, por su parte, muestra que la unidad de la conciencia está ya siempre presupuesta *a priori* en toda experiencia posible y, en tal sentido, precede a la aparición de una multiplicidad de representaciones como determinaciones o estados internos del “Yo”empírico.

El gran valor de Kant consiste precisamente en haber llamado por primera vez la atención sobre el componente trascendental que entra necesariamente en la constitución de la identidad personal. La conciencia de está siempre ya complicada en toda experiencia interna o externa. Todos los contenidos de la experiencia permanecen, tácita o expresamente, referidos al Yo en tanto sujeto trascendental último co-presente a todas sus representaciones.

La constitución del Yo como sujeto con tales o cuales características personales no puede ser explicada completamente más que por recurso a los contenidos del Yo empírico. La concepción del Yo empírico en Kant no va mucho más allá de la expuesta por Hume, no va más allá de la constatación de un constante flujo de representaciones cambiantes en el sentido interno.

En el ámbito del Yo, por tanto, no hay aplicación significativa de la categoría de sustancia⁴⁶. Kant insiste sobre este punto porque es básico para su crítica de la Psicología Racional. La necesidad de distanciarse de las concepciones racionalistas de un Yo empírico con las propiedades de sustancialidad, simplicidad e identidad real numérica puede explicar la exagerada acentuación de la inconsistencia ontológica del Yo empírico que suele observarse en Kant, quien ni siquiera recalca el papel positivo de la memoria en la apropiación de la experiencia pasada y, con ello, en la constitución de la historia personal individual.

⁴⁶ El Yo trascendental es simplemente concomitante con todas sus representaciones, está presente junto a todas ellas, pero no es permanente en el sentido de un sustrato real subsistente en el tiempo. Kant habla algunas veces del 'Yo trascendental', es cierto, como si se tratara de algo permanente o subsistente, pero el 'Yo trascendental' no es en sentido estricto permanente. De aquí se sigue inmediatamente del hecho de que, como sujeto que opera espontáneamente la síntesis de la aperccepción en el sentido interno, no cae él mismo bajo la forma del tiempo. Como Kant aclara, si para dar cuenta de la constante presencia del Yo trascendental junto a sus representaciones como sujeto último de ellas se lo denominara 'sustancia', entonces el concepto de sustancia permanecería en tal expresión vacío y carecería de permanencia. (Kant, 1999, p. 85).

Retomando este rechazo al racionalismo cartesiano, y a la idea de un sustrato interno inmutable, Cassirer dice lo siguiente: “El Yo de la Apercepción Trascendental es permanente e inmutable; pero es una relación inmutable solamente entre los contenidos de conciencia y no el sustrato inmediato del que ellos surgen.⁴⁷” y después dice que el *Cogito* cartesiano visto desde la filosofía kantiana no es más que una tautología, ya que el existo sólo reafirma la idea de unidad absoluta. Dice lo siguiente:

La tesis del “existo, simplemente” debe considerarse como expresión directa de la Apercepción, del mismo modo que la supuesta deducción cartesiana del *cogito, ergo sum* es, en realidad, una deducción tautológica, ya que el Cogito atestigua directamente la realidad. El “existo, simplemente” sólo significa que esta idea de Yo no encierra dentro de sí la menor variedad y que es una unidad absoluta (aunque simplemente lógica). (Cassirer, 2003, p. 239)

La crítica de Kant se extiende a todos los terrenos de la filosofía anterior a él. Lejos de lo que decía Hume, para Kant, el Yo dista de ser un conjunto de percepciones aisladas unidas solamente por la memoria. Hay que tener bien en cuenta que para Kant no hay nada anterior a la unidad trascendental, (es decir, antes de esa síntesis que permite el conocimiento), sin el Yo no podemos tener ninguna percepción. El Yo constituye todas nuestras ideas, todos nuestros contenidos de conciencia incluyendo las categorías y las intuiciones de espacio y tiempo. Cassirer al respecto dice lo siguiente:

El Yo, lejos de ser el producto de las percepciones aisladas, es la premisa fundamental para que algo pueda ser una percepción. Es el punto de referencia idéntico del Yo, el que da a lo particular y a lo vario su significación cualitativa como contenido de la conciencia. En este sentido podemos decir que el Yo de la Apercepción Pura constituye lo correlativo de todas nuestras ideas, en la medida en que es simplemente posible tener la conciencia de ellas: y toda conciencia pertenece a una percepción pura y omnicaptatoria, del mismo modo

⁴⁷ Cassirer, 2003, p. 235-236

que toda intuición de los sentidos pertenece, en cuanto idea, a una intuición interior pura, es decir, a la intuición del tiempo”. (Cassirer, 2003, p, 240).

En la siguiente parte de este capítulo veremos el principio de causalidad. La causalidad es para Kant una forma pura del entendimiento, que funciona como regla general; sin embargo no podríamos tener noción de estas reglas de no ser por la apercepción trascendental.

3.3. Idea de causalidad en Kant

Como vimos en el capítulo anterior, Hume concluyó que la idea de causa y efecto es una cuestión de hecho⁴⁸, un principio de asociación de ideas. Kant se niega a aceptar que la causalidad sea meramente psicológica porque él cree que los razonamientos causales tienen una justificación racional.

Kant se da cuenta de que si aceptamos tal conclusión, afectará no sólo a la metafísica, sino a todo el conocimiento científico, porque dentro de toda ciencia existen este tipo de cadenas causales que nosotros damos por sentado y que al ponerlas en duda todo el paradigma científico se queda desprovisto de una justificación racional. Kant se ve en la necesidad de criticar esta solución dada por Hume para justificar el conocimiento humano y particularmente el conocimiento científico.

⁴⁸ Es decir que depende de la experiencia y se convierte en una relación contingente y no necesariamente verdadera.

Kant comienza estableciendo la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos. Esta distinción ya Leibniz la había propuesto al hablar de verdades de razón y verdades de hecho, o Hume al hablar de relaciones de ideas y de cuestiones de hecho⁴⁹. Los juicios analíticos son aquellos en los que el predicado está comprendido en el sujeto y, por tanto, basta con analizar el concepto del sujeto para comprender que el predicado le conviene necesariamente. Por ejemplo, "un todo es mayor que sus partes" es un juicio analítico, porque basta con analizar el concepto de un todo para hallar la verdad del predicado. Otro ejemplo: "El triángulo tiene 3 ángulos. Estos juicios no nos dan alguna información que no esté ya contenida en el sujeto, o como dice Kant, no son extensivos, no amplían nuestro conocimiento. Los juicios de esta clase pueden llamarse explicativos, puesto que explican un concepto que implícitamente estaba contenido en él. Además, siempre son verdaderos, necesarios y universales.

⁴⁸. Leibniz hace una división entre verdades de razón y verdades de hecho. Las verdades de razón son metafísicamente necesarias. Son aquellas cuyo contrario implica contradicción, es decir, su contrario es imposible, son verdaderas en todos los mundos posibles. Las conocemos con certeza *a priori*. Se rigen por el principio de identidad y por el principio de no contradicción. A éstas pertenecen las verdades lógicas y matemáticas. Mientras que las verdades de hecho, son contingentes, son aquellas cuyo contrario es posible. Las conocemos *a posteriori*, por experiencia. Se rigen por el principio de razón suficiente. Necesitan demostración para ser declaradas verdaderas. A éstas pertenecen todos los conocimientos que quedan fuera del ámbito de la lógica y de la matemática. Véase (Leibniz, 1999, p. 223) Hume por su parte hace una distinción similar cuando habla de las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho. Las relaciones de ideas expresan verdades intuitivas o demostrativas como lo son las verdades de la geometría o del álgebra. Por ejemplo que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de la suma de los catetos o que dos por dos son cuatro. Son enunciados que encuentran su validez en ellos mismo, es decir, que son concebidos por mera actividad de la mente sin ninguna referencia empírica. Las cuestiones de hecho no contienen ninguna necesidad como en las relaciones de ideas. Por ejemplo ninguna persona puede deducir algún efecto de la naturaleza y estar seguro como de las certezas intuitivas que siempre será así. Las cuestiones de hecho necesitan de la experiencia y como la experiencia es contingente las verdades de hecho pueden ser o no verdaderas. Véase (Hume, 1980, p. 57)

Los juicios sintéticos son aquellos cuya verdad es conocida a partir de la experiencia. De acuerdo con esta clasificación, "todos los nativos del pueblo X miden más de 1,90m" es *a posteriori*; no tenemos otro recurso que observar a tales individuos si queremos conocer la verdad de este juicio. Por otra parte, los juicios *a posteriori* no son universales ni necesarios, sino contingentes. Se podría decir que hasta este punto Kant no ha expuesto nada nuevo, pero justamente es en estos juicios sintéticos en donde se encuentra la innovación kantiana. Kant establece una nueva distinción entre juicios sintéticos *a posteriori* y juicios sintéticos *a priori*.

Los juicios sintéticos *a posteriori* son aquellos que dependen de la experiencia y por lo tanto son contingentes, mientras que los juicios sintéticos *a priori*, comparten las características de ambos juicios. Es decir que, son sintéticos en tanto que nos dan información que no está contenida dentro de su respectivo concepto, pero aparte son necesarios y universales, mismo que los hace ser *a priori*.

Precisamente esta tercera clase de juicios son los que constituyen el fundamento de la ciencia. La razón de ello está en que los juicios analíticos, por tener la noción de predicado contenida en la del concepto de sujeto, no aumentan en absoluto nuestro conocimiento de las cosas (no son extensivos). Son universales y necesarios, pero no nos permiten aumentar nuestro conocimiento, el cual no experimentaría ningún progreso si todos los juicios fuesen analíticos. Por otra parte, los juicios sintéticos *a posteriori*, por añadir la noción del predicado algo a la noción del sujeto, que no estaba previamente contenida en él, dependen de la

experiencia. Ésta a se vez nos proporciona siempre conocimientos particulares, y la verdad de cada uno de estos juicios se ha de comprobar mediante la experiencia. Por tanto, si sólo pudiéramos formular juicios sintéticos *a posteriori*, no podríamos construir ninguna ciencia, puesto que la ciencia lo es de lo universal y necesario, y no de lo particular y contingente. De modo tal que con sólo los juicios analíticos o con sólo los juicios sintéticos *a posteriori* no podríamos construir ninguna ciencia. Si hay ciencia, y la hay puesto que ahí están la Matemática y la Física, es porque existe una tercera clase de juicios que reúnen en sí mismos algunas de las cualidades de los analíticos (universalidad y necesidad) y otras cualidades de los sintéticos, permitiendo así la extensión del conocimiento.

Tenemos, por ejemplo, el juicio que afirma: todo lo que sucede tiene una causa. Este juicio es sintético porque no podemos derivar el predicado del sujeto. El hecho de que sucedan las cosas no nos obliga a pensar que provocarán algo. Sin embargo posee universalidad y necesidad⁵⁰. El principio causalidad por lo tanto, es un juicio que combina la extensión del conocimiento con la universalidad; es decir, un juicio sintético *a priori*.

Al mantener que existe este último tipo de juicios, Kant considera que el conocimiento no puede consistir exclusivamente en la recepción de impresiones sensibles (como pensaba Hume). Lo que pretende establecer es que aunque el conocimiento se origine en la experiencia sensible, no se reduce exclusivamente a ella. Tanto las matemáticas, las ciencias naturales y la metafísica deben basarse en

⁵⁰ Más adelante se desarrollará el tema de la causalidad en Kant.

principios que son sintéticos *a priori*. Así se basarán en nuestro conocimiento de la realidad y a la vez deben ser *a priori* para que tengan universalidad y necesidad.

El demostrar que el conocimiento de las ciencias de la naturaleza, no depende únicamente de la experiencia, como dirían los empiristas, o que no proviene únicamente de los conceptos, como dirían los racionalistas, sino que es una mezcla de ambos es la tarea que ahora abordará Kant. Empiristas y racionalistas se remiten únicamente a uno de los aspectos (ya sea experiencia o conceptos), sin darse cuenta de esta peculiar relación de aspectos de la que depende la solución del problema, de la posibilidad del conocimiento de los fenómenos en general; demostrar que la causalidad no es psicológica, sino más bien es parte del esquema *a priori* de la razón.

Para Kant, la naturaleza es algo más que una conexión⁵¹ de percepciones, como habría dicho Hume. Primero concibe la naturaleza como un conjunto de objetos ordenados por reglas generales, como lo explica Cassirer en la siguiente cita: “todo un conjunto de elementos y acaecimientos determinados y ordenados por medio de reglas generales. Por eso Kant define la naturaleza diciendo que es la existencia de las cosas, en cuanto determinada por leyes generales⁵²”.

Según Kant, la naturaleza está determinada u ordenada por ciertas leyes generales. Pero estas leyes no están en la naturaleza misma de las cosas, sino que se encuentran en nosotros de manera *a priori*; son conceptos generales que nos

⁵¹ Recordemos que Hume decía que esta conexión la hacemos nosotros mismos por hábito.

⁵² Cassirer, 2003, p. 199

permiten unificar y organizar la experiencia, a diferencia de lo que decía Hume. Para Kant la experiencia no está dada y somos nosotros lo que ponemos (*a priori*) las condiciones de posibilidad de conocimiento de la misma, mientras que para Hume, la experiencia es sólo un cúmulo de percepciones que ordenamos después de obtener las experiencias para así unificar nuestras percepciones. A continuación una cita en la que Kant expresa que su propósito es demostrar la condiciones de la posibilidad de la experiencia están de manera pura en la razón:

Aquí trataremos simplemente de la experiencia y de las condiciones generales y apriorísticas de su posibilidad, determinando a base de ello la naturaleza como el objeto total de toda experiencia posible. Creo que se me comprenderá si digo que no me refiero aquí a las reglas de observación de una naturaleza ya dada..., sino a cómo las condiciones apriorísticas de la posibilidad de la experiencia son, al mismo tiempo, las fuentes de las que deben de derivarse todas las leyes generales de la naturaleza. (Kant, 1999, p. 53)

Hay, en efecto, muchas leyes que sólo podemos conocer por medio de la experiencia, “pero las leyes que rigen la concatenación de los fenómenos, es decir, la naturaleza en general, no pueden ser reveladas por ninguna experiencia, ya que la experiencia misma presupone, a su vez, la existencia de tales leyes, que sirvan *a priori* de base a su posibilidad⁵³”. Entonces podemos reconocer dos tipos de leyes distintas, que son: las leyes empíricas y las leyes del entendimiento. Las leyes empíricas son las que establecemos al observar una relación constante entre los fenómenos mientras que las leyes del entendimiento son la expresión de la

⁵³ Kant, 2003, p.19.

racionalidad de la naturaleza, es decir, son las leyes bajo las cuales esta ordenamos la naturaleza.

Kant está seguro de que las leyes que conocemos de manera empírica son, en general, determinaciones de las leyes puras del entendimiento, en el sentido que las primeras tienen que ajustarse a estas últimas. Esto es lo que dice:

Las mismas leyes naturales, si se consideran como principios del uso empírico del entendimiento, llevan consigo al mismo tiempo una expresión de necesidad, por lo tanto, al menos, la sospecha de que han sido determinadas por fundamentos valederos *a priori* y antes de toda experiencia. Pero sin distinción háyanse todas las leyes de la naturaleza bajo superiores principios del entendimiento, ya que se limitan a aplicar éstos a determinados casos del fenómeno. Estos principios solos dan pues el concepto, que contiene la condición y como el exponente para una regla en general; la experiencia empero da el caso que se halla bajo la regla. (Kant, 2003, p. 129)

Un ejemplo de cómo las leyes empíricas obedecen a las leyes del entendimiento es el principio de la causalidad. Las articulaciones causales concretas sólo pueden descubrirse mediante la observación, pero el hecho de que nos pongamos a investigar estas constantes y de que presupongamos la vigencia de las leyes causales en la sucesión de acontecimientos, obedece a esa ley *a priori* esto no se deriva de la naturaleza, sino que la imponemos nosotros a la naturaleza.

Kant cree que la filosofía trascendental tiene la tarea de explicar los conceptos más fundamentales para nuestro conocimiento y acción en el mundo. La experiencia descansa sobre la unidad sintética de los fenómenos, esto es, sobre una síntesis basada en el concepto del objeto de los fenómenos en general. Sin esta síntesis, la experiencia no sería siquiera conocimiento, sino una multitud de

observaciones que no aparecerían agrupadas formando un contexto conforme a las reglas de una conciencia.

Kant intenta descomponer el entendimiento con el objetivo de hallar en él sus conceptos puros *a priori*. Los conceptos son los que realizan funciones, ellos, ordenan lo diverso en algo común; son fundamentales para que podamos tener cualquier experiencia. Pues bien, el entendimiento realiza funciones a través del proceso de síntesis de representaciones. La síntesis es, en principio, un mero efecto de la imaginación y, en un sentido amplio, es esa unión o síntesis la que da un único tipo de conocimiento de lo diverso. Cuando tal síntesis no contiene nada empírico, estamos ante una síntesis pura. Esta síntesis pura en su representación nos proporciona conceptos puros o categorías.

Para Kant, hay que ponerle atención primeramente a la forma de los juicios, y después a su contenido. Atendiendo a tal forma, Kant saca de la lógica 4 temas relacionados con ella estos son: cantidad, cualidad, relación y modalidad. Tales temas dan lugar a los juicios y las categorías siguientes.

TABLA DE LOS JUICIOS		TABLA DE LAS CATEGORÍAS	
Según la cantidad ⁵⁴	<i>Universales</i> "Todo A es B"	De la cantidad	<i>Unidad</i>
	<i>Particulares</i> "Algún A es B"		<i>Pluralidad</i>
	<i>Singulares</i> "Este A es B"		<i>Totalidad</i>
Según la cualidad	<i>Afirmativos</i> "Es cierto que A es B"	De la cualidad	<i>Realidad</i>
	<i>Negativos</i> "A no es B"		<i>Negación</i>
	<i>Infinitos</i> "A es no B"		<i>Limitación</i>
Según la relación	<i>Categoricos</i> "A es B"	De la relación	<i>Inherencia y Subsistencia</i> (substancia y accidentes)
	<i>Hipotéticos</i> "Si A es B, entonces es C"		<i>Causalidad y Dependencia</i> (causa y efecto)
	<i>Disyuntivos</i> "A es B, o C, o D,"		<i>Comunidad</i> (acción recíproca entre el agente y el paciente)
Según la modalidad	<i>Problemáticos</i> "A puede ser B"	De la modalidad	<i>Posibilidad-Imposibilidad</i>
	<i>Asertóricos</i> "A de hecho es B"		<i>Existencia-No existencia</i>
	<i>Apodícticos</i> "A necesariamente es B"		<i>Necesidad-Contingencia</i>

⁵⁴ Kant obtiene primero los juicios retirando todo contenido de ellos y dejándolos simplemente como son en cuanto a la forma. Luego, de ahí obtiene, *a priori* como él mismo señala, para cada forma especial de juicio, una forma de concepto puro del entendimiento. Si bien, la lógica tradicional se ha ocupado de estudiar los juicios en tanto la relación entre los conceptos que lo forman, Kant cree que ha habido omisión al no ocuparse de *qué tipo de relación* se da en los juicios. Por ejemplo, supongamos la proposición "todo anciano fue niño alguna vez", que relaciona los conceptos de anciano y niño, es, utilizando la tabla: según su cantidad, universal; según su cualidad, afirmativo; según su relación, categórico; y según su modalidad, apodíctico. Y así, cualquier relación que queramos construir, tiene que amoldarse a la formas del juicio en cuanto a su cantidad, cualidad, relación y modalidad

Para explicar mejor la función de los juicios daré unos ejemplos:

- “Está frío porque lo saqué del río”: Hago un juicio de relación hipotético de causalidad. Si el agua está muy fría el objeto tomó la temperatura del agua. Pero esto no me acerca al conocimiento del objeto.
- “Alrededor no hay ningún árbol además estamos en junio y en esta época no hay frutos”: Hago un juicio afirmativo de realidad, no hay árboles a la vista y "en esta época no hay frutos".
- “Si lo trajo el río puede venir de mas lejos y puede hacer varios meses, que está en el agua, conservada por el frío”. Hago un juicio problemático de posibilidad "puede venir de lejos y tener varios meses".

La experiencia tiene que basar su forma apriorística en principios o leyes, es decir, en reglas generales que presidan la unidad sintética de los fenómenos y cuya realidad objetiva se da siempre como condición necesaria en la experiencia, e incluso en la posibilidad de esta.

La experiencia en cuanto síntesis empírica es, en su posibilidad, el único tipo de conocimiento que infunde realidad a todas las demás síntesis. De este modo, el conocimiento de la física es posible cuando las condiciones de la experiencia, son al mismo tiempo las que la posibilitan “los juicios sintéticos *a priori* son posibles cuando decimos que las condiciones para la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo, condiciones para la posibilidad de los

objetos de la experiencia y tienen por tanto, validez objetiva en un juicio sintético *a priori*⁵⁵”

Ahora que ya hemos visto todas las categorías Kantianas y entendemos cuál es su función, podemos notar claras diferencias entre la concepción kantiana y la de Hume en lo que se refiere a la causalidad. Lo que hace Kant es poner a la causalidad como un concepto *a priori*, que nos sirve como condición de posibilidad de la experiencia, es decir, que sin éste y los demás conceptos o categorías no podríamos tener un conocimiento de los objetos de experiencia. Por su lado, Hume decía que la causalidad era una relación de ideas a través de la cual, combinábamos un flujo de percepciones y las hacíamos constantes e inseparables.

Todo conocimiento empírico de los objetos es necesariamente conforme a estos conceptos o categorías, ya que sin suponerlos no es posible el objeto del conocimiento empírico. La validez objetiva de las categorías⁵⁶ como conceptos *a priori* se apoya en que sólo ellas hacen posible la experiencia (en cuanto que son formas de nuestro conocimiento empírico).

Kant hace más extensa su exposición sobre la causalidad, en la segunda analogía de la experiencia⁵⁷, misma que sostiene que “toda alteración está regida

⁵⁵ Kant, 2003, p. 1

⁵⁶ Recalco que sólo mediante ellas es posible conocer un objeto de la experiencia.

⁵⁷ En La crítica de la razón pura, Kant desarrolla tres analogías, el principio de éstas es que la experiencia sólo es posible cuándo hay una conexión necesaria entre percepciones sensibles. Las categorías sustancia, causalidad y comunidad son la expresión de los tres modos de tiempo duración, sucesión y simultaneidad. Es una verdad sintética *a priori* que haya estos tres tiempos y que no haya otros. Las reglas para la unidad sintética dentro de estos tres modos de tiempo son las tres analogías, que son a saber, las de la sustancia,

por la ley de conexión de causa y efecto⁵⁸”. El fin de esta, es analizar el argumento sobre el cual se basa la proposición “todo evento- alguna causa”.

Según Allison, el argumento kantiano para justificar el principio de causalidad se puede dividir en cuatro partes. La primera es intentar explicar la posibilidad del orden temporal objetivo, la segunda es concluir que el realismo trascendental no puede explicar la posibilidad de tal conocimiento. En tercer lugar formula el problema en términos del lenguaje y da a conocer los supuestos del idealismo trascendental y por último presenta la solución trascendental al problema de la de la fundamentación de la causalidad.

Kant comienza examinando el concepto de causalidad, mismo que exige inapelablemente que algo A sea de tal índole que otra cosa B le siga necesariamente y según una regla absolutamente universal (que en este caso sería el de la categoría de causalidad).

causalidad y la comunidad. La importancia de estas analogías es que sin ellas no podríamos acceder a la experiencia, ya que son las unificadoras de las percepciones. Véase (Kant, 2003, pp. 147-159) Las analogías son principios para la síntesis de lo múltiple con respecto al tiempo. Son principios determinados no por la experiencia, sino por la apercepción pura; establecen las condiciones de la experiencia. Sustancia causalidad interacción son condiciones necesarias para crear una unidad con respecto a lo que Kant llama los tres modos de tiempo. Ya que estos son condiciones necesarias de la experiencia de los principios que los determinan- es decir, que se establecen las condiciones bajo las que podemos hablar de duración, sucesión y simultaneidad-, son igualmente condiciones necesarias de la experiencia. Entonces las analogías determinan a la naturaleza. Las leyes empíricas cuya validez se verifica por la experiencia, son pues, solamente posibles en virtud de la condición *a priori* de la experiencia que proporcionan las analogías. Kant considerará que del tiempo no se tiene constancia a partir de la [percepción](#), sino precisamente a partir del hecho de que no puede pensarse la posibilidad de ninguna percepción si no es suponiendo que ésta se dé ya en el tiempo. Niega que sea un concepto empírico, ya que toda experiencia presupone el tiempo. Por otro lado, tampoco es una [cosa](#). Así, el tiempo es una representación necesaria que está en la base de *todas* nuestras intuiciones.

⁵⁸ Kant, 2000, p.336

Kant probará que esta relación es válida de manera *a priori*, de no poderlo hacer, se asumirá la conclusión de Hume, ya que no basta la uniformidad de las sucesiones de la percepciones para establecer una regla.

Siendo fieles a este concepto, notamos que implica el carácter de necesidad misma que no puede ser dada por ninguna experiencia.

Debido a que su interés principal (en cuanto a la causalidad) es criticar la conclusión empirista de Hume, Kant afirma que es tan implícita el carácter de necesidad⁵⁹ en esta relación que no puede ser suministrada empíricamente.

Por lo tanto la causalidad no se puede expresar empíricamente ya que no sólo B es consecuencia de A, si no que B es puesto por A, es decir de A se deriva B. Esta regla no se puede sacar de la experiencia puesto que la inducción sólo puede ser una universalidad comparativa.

⁵⁹ Que debe considerarse como equivalente esencialmente de universalidad estricta o invariabilidad

CONCLUSIONES:

Descartes cree que el principio de causalidad es adquirido mediante la luz natural; éste principio indica que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa total como en el efecto de esa causa. De tal manera el principio de causalidad afirma que el grado de realidad de la causa debe ser igual o mayor que el grado de realidad de su efecto. Nunca duda del concepto de causa; se vale de él para demostrar la existencia de Dios.

Al ser empirista Hume reduce todo posible conocimiento al proveniente de la experiencia, teniendo como únicos contenidos a las percepciones. Hume se da cuenta de que nunca podemos tener una experiencia empírica de la relación de causalidad; en efecto, dice, podemos observar cierta regularidad entre algunos sucesos, pero nunca observamos la relación.

Esto quiere decir que la causalidad no está en los objetos, más bien es innata, la causa para Hume puede ser descrita de forma completa por tres condiciones:

1. Tiene que haber una prioridad temporal entre la causa y el efecto.
2. Hay una proximidad espacial entre causa y efecto, esto es que no pueden suceder ambas al mismo tiempo.
3. Hay una constancia empíricamente constatada con la relación causa- efecto; es decir, la percepción de una misma causa concreta C nos lleva a concluir que

también se da siempre el evento E, o efecto, suficientemente similar (como del mismo tipo al de C)

4. La relación de causalidad encuentra su validez en el hábito.

Kant afirma que no sólo la causalidad es ordenadora de la experiencia, sino que es sólo una de las categorías que la ordenan. La causalidad es para Kant un principio de la razón pura; es ordenadora de la experiencia y por lo mismo posibilita el conocimiento de la misma.

En cuanto a la identidad personal, tomamos como punto de partida al sujeto cartesiano, que es una sustancia sintetizadora de pluralidades, que va más allá de lo corporal.

Hume rechaza la idea de un Yo cartesiano. El Yo no es más que un haz de percepciones, una serie ininterrumpida de experiencias o estados de conciencia. Tras este haz o serie no hay algo subyacente del que puedan predicarse las experiencias y esto es todo lo que podemos concebir como Yo. No hay pues ningún sustrato en el que estén sintetizadas nuestras experiencias. Esta secuencia de percepciones está ordenada por causalidad y semejanza.

Kant recupera algo de la sustancia a la que hacía que hacía alusión Descartes, pero no habla de un sustrato que esté más allá de nuestro cuerpo, sino más bien de

una conciencia unificadora, una autoconciencia de nuestro Yo que nos permite acceder al exterior y a nosotros mismo.

Bertrand Russell, en su *Historia de la filosofía occidental*, afirma que, en muchos sentidos, aún no hemos ido más allá de Hume. Yo estoy de acuerdo, Hume formuló preguntas clave sobre la naturaleza de nuestro conocimiento que no creo que se hayan contestado satisfactoriamente. Buscó donde nadie había buscado antes, hizo cuestionamientos que parecían estar resueltos, y lo más importante es que no sólo despertó a Kant, sino que hizo que los científicos más dogmáticos, los filósofos más metafísicos y las personas menos interesadas en la filosofía voltearan a preguntarse sobre los fundamentos de sus creencias y las pusieran en duda.

Brian Magee, en una entrevista publicada en el libro *Men of Ideas*, hace un comentario acerca de Hume con el que me gustaría terminar este trabajo. Al hablar de la capacidad de desconcertar de Hume al poner las cosas de sentido común en duda dice lo siguiente:

Esta valoración de nuestro llamado conocimiento del mundo, y el lugar que deja para una nueva concepción, también puede ser liberador. Einstein dijo en una ocasión que nunca se hubiera atrevido a derribar la ciencia de Newton si no hubiera leído a Hume. Dos cosas se juntan aquí, el poder de desconcertar profundamente y el poder de liberar y estimular la imaginación. Leyendo la filosofía de Hume se consiguen hoy ambas cosas con la misma frescura que cuando escribió sus obras. (Magee, 1986, p. 180)

BIBLIOGRAFÍA:

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, Fondo de cultura económica México 2000

Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interrupción y defensa*, Anthropos –UAM, México, 1992.

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2000.

Beuchot, Mauricio, *Causalidad y metafísica*, Universidad Veracruzana, Jalapa, México, 1970.

Cassirer, Ernst, *Kant vida y doctrina*, Fondo de cultura económica, México, 2003.

Descartes, Rene, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía.*, Porrúa, México, 2004.

García, Manuel, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, México, 1985.

García, Mercedes, *La identidad personal en Hume*, Instituto de investigaciones filosóficas, México, 1984.

Granja, Dulce Maria, *Los orígenes de la filosofía kantiana*, UNAM, México, 1987.

Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Madrid, 1980.

Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Porrúa, México, 1998.

Kant, Manuel, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Porrúa, México, 1999.

Kant, Manuel, *Critica de la razón pura*, Porrúa, México, 2003.

Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Folio, Barcelona, 2002.

Magee, Brian, *Men of ideas*, Mexico, UNAM 1980

Romero, Francisco, *Historia de la filosofía moderna*, Fondo de cultura económica, Santiago, 1989

Russell, Bertand. *Obras completas : Historia de la filosofía occidental, La sabiduría de Occidente.*; traducción del inglés por Juan Martín Ruiz-Werner y Juan García-Puente ; prólogo de José Barrio Gutiérrez. Madrid , Aguilar, 1973.

Stroud, Barry, *Hume*, UNAM Mexico 1986

Verneaux, Roger, *Textos de los grandes filósofos: Edad moderna*, Herder, Barcelona, 1970.

