



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

INFORME FINAL PARA EL SEMINARIO DE GRADO  
“CONOCIMIENTO, MORAL Y SISTEMA EN KANT”  
PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

**TIEMPO Y CAUSALIDAD:**  
LA IMPORTANCIA DEL TIEMPO EN LA FORMULACIÓN DEL PROBLEMA DE LA  
CAUSALIDAD EN HUME Y KANT.

POR RUTH ESPINOSA SARMIENTO  
PROFESORA PATROCINANTE: IVES BENZI ZENTENO

SANTIAGO DE CHILE  
DICIEMBRE, 2005

## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	IV
ABREVIATURAS Y CITADO .....	VI
INTRODUCCIÓN.....	1
<b>CAPITULO PRIMERO: LA CRÍTICA DE HUME A LA CAUSALIDAD, SU ORIGEN Y SUS ELEMENTOS CONCEPTUALES.</b>	
1. EL CONCEPTO DE CAUSA PARA LA MODERNIDAD Y LA CRÍTICA DE HUME A LA METAFÍSICA TRADICIONAL.....	5
2. LA NUEVA CIENCIA DEL HOMBRE, SU INSPIRACIÓN Y SU META.....	12
3. EL MÉTODO EXPERIMENTAL DE RAZONAR.....	18
4. LOS ELEMENTOS DE LA FILOSOFÍA DE HUME Y EL TRATAMIENTO DE LA CAUSALIDAD.....	23
5. TIEMPO Y CAUSALIDAD.....	31
<b>CAPITULO SEGUNDO: LA PREGUNTA POR LA RELACIÓN CAUSAL EN EL MARCO DE LA NUEVA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL.</b>	
1. EL PUNTO DE PARTIDA DE KANT Y SU <i>KrV</i> COMO UN ESCRITO SOBRE EL MÉTODO.....	39
2. EL TIEMPO COMO <i>INTUICIÓN PURA</i> EN LA “ESTÉTICA TRASCENDENTAL” DE LA <i>KrV</i> .....	48
3. LA DISTINCIÓN ENTRE SENSIBILIDAD Y ENTENDIMIENTO, LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO Y EL ESQUEMATISMO.....	55
4. LA SEGUNDA ANALOGÍA DE LA EXPERIENCIA.....	59
CONCLUSIÓN.....	67
REFERENCIAS BILIOGRÁFICAS.....	69

*A mi madre,  
con gran amor, gratitud y admiración.*

## AGRADECIMIENTOS

Sin esta nota de agradecimiento este escrito no tendría sentido, en efecto, son tantas las personas que han contribuido directa o indirectamente en su elaboración, que me resulta prácticamente imposible nombrarlas a todas. Por este motivo nombraré tan sólo a aquellos que más directamente contribuyeron a su realización:

A **Luis Placencia**, por su infinita paciencia y generosidad, por su interés siempre sincero en mis proyectos, por sus inapreciables contribuciones a este trabajo, por su apoyo y su cariño siempre incondicionales, en suma, por ser mi compañero durante todos estos años y brindarme su amor, ternura y comprensión cada vez que lo he necesitado.

A **mi madre**, simplemente por ser como es, por brindarme su apoyo y su cariño, por escucharme con paciencia, por haber dedicado su tiempo a quererme y cuidarme desde que nací, por haberme entregado su ejemplo y su guía.

A la profesora **Ives Benzi**, por haber aceptado dirigir este seminario pese a todas las dificultades que se presentaron en el transcurso de este año. Por haber compartido con nosotros (sus alumnos) sus conocimientos durante estos cuatro años de licenciatura, por haber estado siempre dispuesta a ayudarme y orientarme, por tener siempre una sonrisa para todos, por su infinita generosidad, y dedicación a la docencia.

A los profesores: **RaúlVELOZO**, por haberme permitido asistir de oyente sus dos seminarios sobre el *Tratado de la naturaleza humana* (segundo semestre de 2003) y la *Investigación sobre el conocimiento humano* (primer semestre de 2004), dictados en la Pontificia Universidad Católica de Chile, y por haberme facilitado varios libros sobre el tema. Y al profesor **Alejandro Ramirez** (U. de Chile), por el curso electivo “El escepticismo”, dictado el segundo semestre de 2003, donde comenzaron a gestarse varias de las ideas que aquí expongo.

A la **familia Sahli Vera**, por haber financiado mis estudios a partir del año 2003, a través de la beca *Cristián Daniel Sahli Vera*. Pero, sobre todo, por el gran gesto de amor y generosidad que ella representa.

A **Paulina, Daniela y Natalia**, por desordenarme las ideas oportunamente, por su risa y sus juegos, por preguntar, preguntar y preguntar, por recordarme siempre que la filosofía tiene sentido.

Y, por último, aunque no puedan leer estas palabras quiero expresar mi agradecimiento a Fido, Sussy, Sakura, Kurita, Lucy y Ovis, por haberme brindado su alegría y sus locuras cada día, por enseñarme a quererlos y a cuidarlos, por ser mi distracción entre página y página.

## ABREVIATURAS Y CITADO

Las obras de David Hume se citan según la edición de L. A. Selbby – Bigge, con las siguientes abreviaturas.

*T: A treatise of human nature.*

*EHU: An Enquiry concerning human understanding.*

*EPM: An Enquiry concerning the principles of morals.*

Utilizo también formas abreviadas para referirme a las primeras dos obras: *Treatise* y *first Enquiry*, respectivamente. Respecto de la primera obra señalo en ocasiones del siguiente modo: libro, parte, sección, V.gr. I, 1, 6, *i.e.*, libro I, parte 1, sección 6.

Todas las traducciones son de mi responsabilidad.

En el caso de las obras de Kant utilizo las siguientes abreviaturas.

*Prolegomena: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.*

*KrV: Kritik der reinen Vernunft.*

La primera obra se cita señalando el volumen y número de página de la edición de las obras completas de Kant de la *Real academia prusiana de las ciencias de Berlin* (Ak.), y utilizaremos la traducción de Mario Caimi “*Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*”. Según la manera clásica, la *KrV* se cita con la letra A más número de página de la Ak. para la primera edición (1781) junto con la letra B más número de página de la Ak. para la segunda edición (1787). La traducción que citaremos es la de Pedro Ribas “*Crítica de la razón pura*”.

Para todas las demás obras señalaremos, por economía, tan sólo el nombre del autor, título de la obra y número de página. La referencia completa que incluye editorial, año, país y nombre del traductor (en caso necesario), etc. puede verse en la sección de referencias.

## INTRODUCCIÓN

El problema de la causalidad es, probablemente, una cuestión atingente a casi todas las áreas del saber humano. En el reconocimiento de determinadas relaciones causales se funda en gran medida toda nuestra vida cotidiana, nuestra subsistencia como especie y por supuesto nuestras ciencias.

¿De qué extraño don nos ha provisto la naturaleza, que nos permite anticiparnos a los hechos a través de simples inferencias causales? Quizás lo único cierto en todo esto, es el misterio que entraña dicho problema. Por lo mismo, no resulta extraño que grandes filósofos tales como Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes e incluso el sensualista Berkeley, lo hayan interpretado como un asunto cuya explicación última remite finalmente a una instancia supra sensible<sup>1</sup>. La conexión causal, esto es, aquel supuesto nexo o poder que une, *necesariamente*, la causa con su efecto, es claramente algo no visible para nosotros, al menos con los ojos del rostro.

Es precisamente en contraposición con esta concepción “supra naturalista” recién mencionada que debemos comprender la crítica de Hume a la idea de la conexión causal, entendida, esta última, como fundada en una férrea necesidad. Puesto que, justamente, es desde una postura absolutamente naturalista (Vid. n. 27) y bajo el alero de un empirismo estricto que la idea de la conexión causa-efecto no puede sustentarse en recursos metafísicos tales como el primer motor, ni menos aún teológicos, como la voluntad o la omnipotencia de Dios.

Hume renuncia a todo principio teológico, y con ello a sostener una causalidad ontológica, esto es, perteneciente a los objetos en sí mismos, como una propiedad que les fuera inherente. Él, por el contrario, apuesta por lo que podríamos llamar una metafísica naturalista, que sea capaz de demostrar empíricamente los principios que la sustentan, a fin de no caer en la mera especulación, vacía de contenido.

Este esfuerzo de Hume, lejos de ser un escepticismo como injustamente se lo ha tildado, es un esfuerzo por someter a juicio las nociones fundantes de la metafísica

---

<sup>1</sup> Me refiero específicamente a la causalidad eficiente, o generación de movimiento (Vid. Primer capítulo, apartado 1), en este sentido, los autores que acabo de mencionar consideran la explicación de un primer impulsor del movimiento.

tradicional tales como las de *sustancia*<sup>2</sup> y *causalidad*, y pese a que el giro “el tribunal de la razón”, parece ser más propio de la filosofía crítica de Kant, es en la introducción del *Tratado de la Naturaleza Humana*, donde hace su primera aparición, aunque por supuesto, en un sentido distinto.

Lo que hemos querido decir, a fin de cuentas, es que la crítica de la relación causal llevada a cabo por Hume, se enmarca en un genuino proyecto filosófico, que responde a un profundo naturalismo y que, desde nuestro punto de vista, buscaría fundar una nueva metafísica marcada por este rasgo fundamental, y no un escepticismo que niegue su posibilidad.

No obstante, me parece que este exceso de naturalismo y de empirismo le juega a Hume en contra a la hora de analizar el tipo de necesidad que existe entre una causa y su efecto, llevándolo a un subjetivismo psicologista<sup>3</sup>. Del mismo modo intentaremos mostrar que su intención de proceder al modo del método experimental de la física de Newton – hecho que por sí sólo es ya problemático<sup>4</sup> – en filosofía y especialmente en asuntos de índole moral, en lugar de buscar un método y ámbito de validez propios de los asuntos filosóficos, es decir, la falta de una metodología y unos criterios pensados desde y para la filosofía, finalmente lo limitan en su análisis de la causalidad.

Hume establece que entre la causa y el efecto (todo esto sustentado en su teoría de la ideas, que analizaremos más adelante) existe tan sólo una necesidad de tipo psicológica, que se sustenta nada más que en la propensión, que genera la costumbre de ver reiteradamente dos eventos contiguos a, representarnos mentalmente cada vez que aparece un evento *x* el advenimiento de su habitual acompañante *y*, *i.e.*, un tipo de necesidad distinta de la rigurosa necesidad lógica o matemática.

Es aquí donde entra a jugar un elemento central que propicia esta concepción psicologista de la causalidad, esto es, su teoría del tiempo como un orden de relaciones subjetivo y que abstraemos de la experiencia.

---

<sup>2</sup> En el presente trabajo me refiero tan sólo al concepto de causalidad, ya que abarcar ambos conceptos supondría una investigación mucho más extensa de la que nos es posible realizar aquí.

<sup>3</sup> Entiendo por psicologismo la tendencia a considerar como fundamento los datos de la conciencia, obtenidos por introspección. Y en el caso específico de Hume a la confusión entre el origen psicológico del conocimiento, es decir, cómo se produce en la conciencia, con la justificación de su validez.

<sup>4</sup> En efecto mucho se ha discutido acerca de la verdadera influencia de Newton y su ciencia en Hume.

En este contexto, nuestro objetivo principal será mostrar que la teoría kantiana de la causalidad, surgida en parte, en respuesta a la crítica humeana, cuenta con elementos de gran sofisticación filosófica que le permiten sustentar una teoría de la causalidad que si bien no se refiere a las cosas en sí (*noumena*), sí le permite conferir objetividad a las relaciones de causa –efecto entre los fenómenos, y que esta posibilidad se relacione íntimamente con su teoría de la sensibilidad pura y particularmente con el tiempo. Por otra parte, esta teoría del tiempo, tiene su sustento en el “método trascendental” de Kant, al que nos referiremos en su debido momento.

Para mostrar esto, nos serviremos de un análisis de la teoría del tiempo de Kant, que a nuestro parecer es aventajada respecto de la de Hume, puesto que al ser concebido como un orden de relaciones objetivo establece la irreversibilidad de determinadas series o sucesiones temporales. Este carácter irreversible de ciertas series temporales nos da la pauta para comprender cómo es que los eventos se relacionan entre sí causalmente y cómo es que esa relación tiene valor objetivo para el conocimiento. La *segunda analogía de la experiencia* en la *Critica de la razón pura*, muestra de modo suficiente el cambio de perspectiva de Kant, que va desde la problemática representación del nexo causal entendido en términos de *producción* del efecto por la causa, a la clara experiencia de ciertas sucesiones temporales cuyo enlace es unidireccional y por tanto denotan una cierta necesidad no subjetiva, puesto que no depende de las condiciones de aprehensión del sujeto particular. Es por esto que éste será nuestro texto fundamental a analizar.

Es necesario dejar en claro dos aspectos centrales de esta investigación, en primer lugar, es de la causalidad natural de la que me ocuparé en esta oportunidad. Esto, por cuanto la causalidad es el elemento que permite que nuestra experiencia del mundo cuente como conocimiento, de modo que la causalidad por libertad no formará parte de nuestro análisis, y segundo, nuestro interés es relacionar a ambos autores desde un punto de vista sistemático y no histórico, pues no pretendo aclarar los pormenores de la recepción de Hume por parte de Kant.

Por supuesto, no pretendemos zanjar el asunto de modo definitivo, sino por el contrario dejar abierta la discusión respecto de un problema que está lejos de pasar de moda, no por nada Hume se ha referido a la causalidad como “el cemento del universo”.

El presente trabajo consta de dos capítulos: en el capítulo primero nos ocuparemos fundamentalmente de la crítica de Hume al concepto de causalidad en el contexto en que esta se desarrolla. Para ello será necesario tener en consideración: (1) su crítica a la metafísica tradicional y la delimitación del concepto de causa que él maneja, (2) los objetivos generales de la nueva filosofía que Hume propone, (3) sus aspiraciones metodológicas y las reglas principales de su procedimiento, (4) los conceptos con que edifica su proyecto filosófico, puesto que sólo a partir de ellos podremos comprender su formulación del problema de la causalidad y su concepción de la necesidad que en esta relación se da, y finalmente (5) nos referiremos brevemente a su teoría del tiempo y su vinculación con la problemática causal.

En la segunda parte nos ocuparemos de la posición kantiana a este respecto, para ello revisaremos: (1) el método trascendental, como un elemento que hace posible el cambio de perspectiva respecto del empirismo de Hume, (2) el concepto de tiempo como “intuición pura” en la “estética trascendental” de la *KrV*, (3) la distinción entre sensibilidad y entendimiento, los conceptos puros del entendimiento y el esquematismo, y por último (4) La segunda analogía de la experiencia en el marco de los principios del entendimiento puro.

**CAPITULO PRIMERO:**  
***LA CRÍTICA DE HUME A LA CAUSALIDAD,***  
***SU ORIGEN Y SUS ELEMENTOS CONCEPTUALES.***

1. EL CONCEPTO DE CAUSA PARA LA MODERNIDAD Y LA CRÍTICA DE HUME A LA METAFÍSICA TRADICIONAL.

Nuestro interés en esta sección no es, desde luego, lograr una acabada descripción histórico filosófica de la génesis del concepto de causa para llegar a su delimitación en la modernidad, sino más bien determinar de modo más o menos claro qué significó el concepto de causa (y sobre todo el problema de la causalidad) para Hume en virtud de su contexto histórico – filosófico y en relación a su crítica a la metafísica.

Como es sabido, a Aristóteles debemos la primera teoría filosófica de la causalidad<sup>5</sup>, no obstante, como veremos en lo que sigue, la así llamada teoría aristotélica de las cuatro causas dista bastante de la concepción de causa que heredaron Hume y sus contemporáneos, aunque por supuesto, dicha concepción es deudora de la del estagirita.

*La filosofía primera*, ciencia buscada por Aristóteles en su *Metafísica*, es, según una de sus múltiples determinaciones, *la ciencia de los primeros principios y causas*. En efecto, señala Aristóteles, decimos saber una cosa cuando conocemos su causa, de este modo, la ciencia más perfecta será aquella que verse sobre las primeras causas, pues a partir de estas se conoce todo lo demás. A partir de estas consideraciones se analiza la noción de causa en su cuádruple posibilidad. Pero lo que el filósofo griego está realmente tratando de articular, no son cuatro causas diferentes, sino más bien, cuatro modos en los que, según el uso, se dice que algo es causa de otra cosa: τὰ δὲ πρῶτα λέγεται τετρακῶς (de causas se habla en cuatro sentidos)<sup>6</sup>. La causa, en este contexto, mienta, en sentido amplio, una explicación suficiente para un evento o hecho determinado. En efecto, cuando queremos

---

<sup>5</sup> Pese a que Aristóteles nunca dice explícitamente que desarrollará una teoría de la causalidad y que el término griego αἰτία tiene un significado más amplio que la mera causa física, puede considerarse, no obstante, como la primera teoría filosófica de la causalidad. Vid. *Metafísica*, I, 3 y *Física*, II, 3.

<sup>6</sup> Seguimos, en este pasaje, la traducción de Tomás Calvo. *Metafísica*, I, 3, 983a, 26.

explicar el por qué de un acontecimiento, o la causa de alguna cosa, podemos echar mano a más de un recurso explicativo. Las cuatro causas son definidas por Aristóteles del modo que sigue: “una causa, decimos que es la sustancia, esto es, lo que algo es<sup>7</sup> [...] y otra, la materia<sup>8</sup>, esto es, el sujeto, y tercera, desde donde proviene el comienzo del movimiento<sup>9</sup>, y cuarta, la que se opone a esta última, aquello en vistas de lo cual<sup>10</sup> <algo es hecho>”<sup>11</sup>.

La metafísica aristotélica, fundada sobre la pretensión de un conocimiento de causas que en último término están referidas a la esfera de lo inteligible, ya sea que hablemos de Dios o del primer motor como la primera causa – causa que mueve sin ser movida – configuró una teoría de lo real, en términos de sustancias<sup>12</sup> y relaciones causales, que en última instancia pretendía hacer surgir desde el intelecto, aquello que permanece oculto a la experiencia, nos referimos a la configuración inteligible de la realidad en un sistema riguroso y estricto de leyes naturales y principios racionales.

El ideal aristotélico de una ciencia tal, – *e1pisth'mh* – capaz de dar cuenta de la totalidad de la realidad, marca profundamente el curso de la filosofía posterior, desde la reacción crítica de los filósofos post aristotélicos – la llamada *filosofía helenística* – donde encontramos una de las primeras formas de empirismo filosófico, pasando por la recuperación del estagirita en el medioevo, con su consiguiente influjo sobre la filosofía escolástica lo que se tradujo a su vez en una cristianización de *el filósofo*, hasta llegar a los albores de la modernidad, desde donde vuelve a renacer el ideal filosófico del griego.

Si bien es cierto, los filósofos que inauguran el pensar moderno, especialmente Descartes, tienen como oponente común la filosofía medieval aristotélica, – que por cierto a esas alturas había ya adquirido los tintes fundamentales del pensamiento religioso –, la metafísica del estagirita sembró semillas tan poderosas que perdurarían en el tiempo y aún

---

<sup>7</sup> Tradicionalmente llamada, causa formal.

<sup>8</sup> Idem. causa material.

<sup>9</sup> Idem. causa eficiente.

<sup>10</sup> Idem. causa final.

<sup>11</sup> *Metafísica*, 983<sup>a</sup> 27 y ss. Esta enumeración aparece también en *Física* II, 194b 23 y ss. La traducción es mía. Análogamente, a la pregunta ¿qué es una mesa? Puedo responder aludiendo a sus causas o *explicaciones* posibles: una mesa es un diseño compuesto por patas y cubierta, un mueble de madera, un artefacto confeccionado por un artesano, cuya finalidad es servir para poner objetos en su superficie.

<sup>12</sup> Cabe señalar que la teoría aristotélica de la sustancia en mayor grado que la teoría causal marcó la ontología moderna, en efecto, es este también uno de los blancos a que apunta la crítica de Hume en el *Treatise*. (Vid. p. 15-6 ss. I, 1, 6).

en el pensamiento de sus críticos. Es así que la filosofía moderna, específicamente el racionalismo, estuvo impregnado de la ontología aristotélica, si no en sus detalles, sí al menos en sus líneas generales y de esto Hume tuvo plena conciencia.

Cabe recordar muy brevemente que la instrucción recibida por Hume en la Universidad de Edimburgo, y de acuerdo con la usanza de la época, consistía, gran parte de ella, en la enseñanza de la filosofía escolástica. Sin ir más lejos en una carta autobiográfica de 1734<sup>13</sup>, que ha sido llamada *A kind of history of my life*<sup>14</sup>, donde Hume señala expresamente el descubrimiento de su vocación literaria<sup>15</sup>, se aprecia, no obstante, la insatisfacción manifiesta que sus estudios le produjeron:

Cualquiera que esté enterado ya sea con los filósofos o los críticos, sabe que no hay nada que esté ya establecido en alguna de estas dos disciplinas, y que ellas contienen poco más que disputas inconclusas, incluso en los artículos más fundamentales. A partir del examen de estos, encontré una cierta osadía y disposición <de ánimo> creciendo dentro de mí, que no tuvo la inclinación de someterse a autoridad alguna en estas materias, sino que me impulsó a buscar algún nuevo medio a través del cual la verdad pudiera ser establecida. (*A kind of history of my life*, p. 346)<sup>16</sup>

Sin ir más lejos, podríamos sostener que los rasgos más marcados, heredados del antiguo aristotelismo, en la filosofía racionalista de autores como Descartes, Spinoza y

---

<sup>13</sup> Recordemos que su obra capital, *A treatise of human nature*, comienza a ser publicada en 1739.

<sup>14</sup> Podríamos traducirlo como “Algo así como la historia de mi vida”.

<sup>15</sup> Debemos precisar el sentido de esta palabra en Hume, se trata de un sentido amplio del término que incluye casi toda actividad intelectual. El término en la época no tiene la connotación que le damos ahora donde es casi restrictivo de las obras narrativas, dramáticas y líricas.

<sup>16</sup> Hume aquí nos habla de su temple fuertemente crítico respecto de la tradición, y que lo llevó a sostener una posición de distancia hacia la misma. Los flancos por los que la metafísica tradicional se vuelve vulnerable a las críticas de Hume son varios, pero, en general, las características negativas más relevantes que Hume ve en ella son básicamente 3:

- 1) El uso de un método de razonamiento a priori, basado en la lógica, y altamente abstractivo.
- 2) Indistinción entre cuestiones de fe y cuestiones de razón. Las disputas religiosas y teológicas tenían en la filosofía escolástica un papel protagónico. Aunque ello ocurre en menor medida en el racionalismo, asuntos tales como las pruebas de la existencia de Dios, y más allá de ello, las propiedades que se le debían atribuir al Ser supremo eran ineludibles (así ocurre por ejemplo en filósofos como Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz).
- 3) De los puntos anteriores se desprende este tercero que es el fuerte e imperante dogmatismo, es decir, el asumir como verdaderos principios no probados de modo satisfactorio, junto con una fe ciega en el poder de la razón.

Leibniz, son los mismos que Hume critica y ataca en la primera sección del first Enquiry, en efecto, en esta sección señala de modo tajante que la filosofía de Aristóteles está en decadencia (*EHU*, 7). En este apartado de la obra aparecen casi como en una enumeración los vicios de la filosofía racionalista dogmática, mientras que se contrasta con las bondades de la nueva filosofía experimental.

La otra clase de filósofos (los metafísicos)<sup>17</sup> consideran al hombre como un ser racional antes que activo, y procuran formar su entendimiento más que cultivar su conducta. Consideran a la naturaleza humana como materia de especulación; y con un estrecho escrutinio la examinan, a fin de encontrar esos principios que regulan nuestro entendimiento, excitan nuestros sentimientos, y nos hacen aprobar o condenar algún objeto, acción o hábito particular. Ellos consideran un reproche a toda la literatura que la filosofía aún no haya determinado, fuera de toda controversia los fundamentos de la moral, de la razón, y de la crítica (*EHU*, 6)

Y explica análogamente en el *Treatise*:

Principios asumidos con confianza, consecuencias defectuosamente deducidas de ellos, falta de coherencia en las partes, y de evidencia en el conjunto, esto es lo que en todas partes se encuentra en los sistemas de los más eminentes filósofos, y parece haber arrastrado la desgracia sobre la filosofía misma. (*T*, xiii)

Esto es lo que Hume llama en la *EHU*, *filosofía abstrusa* – por oposición a la *filosofía fácil*, empirista, a la que nos referiremos más adelante – y, como vemos, su rasgo más característico es (1) la confianza en la capacidad de la razón de acceder a los principios – recordemos las primeras causas en Aristóteles – en que se funda todo posible conocimiento. Este tipo de filosofía considera que se pueden desentrañar los misterios de la naturaleza y la conducta humana a partir de la mera especulación lógica e intelectual, aunque esta especulación resulte a la larga ser contradictoria con los hechos. (2) Otro

---

<sup>17</sup> La nota aclaratoria es mía.

aspecto que marca a la metafísica racionalista, con sus correspondientes vicios (desde la perspectiva de Hume) aristotélicos, es la presencia de elementos religiosos que, lejos de ser marginales, están en el centro de la escena. Dios, es referencia obligada cuando tratamos con filósofos como los ya mencionados, y más aún, Dios, en los tres racionalistas ya mencionados completa, a su vez, la explicación total de la realidad y no de cualquier modo, sino que causalmente. En Descartes, por ejemplo, el Dios garante de la ciencia, es creador y causa eficiente<sup>18</sup> del mundo; El *Deus sive natura* en Spinoza<sup>19</sup>, es causa inmanente, y como tal, es el despliegue de toda la realidad y el fundamento de todo conocimiento cierto sobre la naturaleza, incluso en Leibniz – pese a su particular concepción de la causalidad – la creación es efecto del diseño de Dios, y en Dios como causa está el deseo del efecto.

Este segundo aspecto es, a mi juicio, donde se concentran la mayoría de las críticas de Hume a la metafísica o filosofía abstrusa. En efecto, nuestro autor considera que la metafísica<sup>20</sup> – y desde luego no sin fundamento – ha sido una herramienta puesta al servicio de la superstición y del fanatismo religioso. Más aún, si bien este tema está presente en el *Treatise*, cobra aún más preponderancia en la *first Enquiry*:<sup>21</sup>

[...] la más justa y más plausible objeción contra una parte considerable de la metafísica, es que no es propiamente una ciencia, sino que surge ya del infructuoso esfuerzo de la vanidad humana, que quisiera penetrar en materias del todo inaccesibles al entendimiento, ya de la astucia de la superstición popular, que siendo incapaz de defenderse sobre un fundamento razonable, levantan zarzas para cubrir y proteger su debilidad. Ahuyentados del campo abierto, huyen al bosque, y permanecen echados a

---

<sup>18</sup> Cf. Carta a Mersenne, 27 de mayo de 1630 p.14

<sup>19</sup> Cf. *Ética, ordine geometrico demonstrata*, I. proposición XVIII ss.

<sup>20</sup> La palabra *metafísica* lejos de conservar su sentido inicial de ciencia de lo trans-empírico, adquirió en el lenguaje filosófico del empirismo inglés un segundo sentido, por supuesto derivado del primigenio, hasta cierto punto peyorativo, referido a todo tipo de argumento de intrincada estructura, o cuyas conclusiones en ningún caso parecen evidentes, así por ejemplo en la Introducción del *Treatise* “Estos estudiosos no entienden por razonamientos metafísicos el realizado en una disciplina particular de las ciencias, sino toda clase de argumentos que sean de algún modo abstrusos, y que exijan alguna atención para ser entendidos” (T, xviii).

<sup>21</sup> Para una visión panorámica de este asunto, puede verse el artículo del Dr. Raúl Velozo “La crítica a la metafísica en el *first Enquiry* de Hume”, el autor muestra en este artículo que el *EHU* puede ser considerado como una unidad precisamente en virtud de la preponderancia que cobra en ese momento de la vida del filósofo escocés la crítica a la religión.

la espera de irrumpir en cada ruta descuidada de la mente, y abrumarla con temores religiosos y prejuicios. (EHU, 11)

No obstante, la tradición empirista se nutre<sup>22</sup> en gran medida de la metafísica racionalista, particularmente de Descartes. Por su parte, el filósofo francés rechazó, tanto como Locke, la cuádruple consideración aristotélica de la causalidad, en pro de la exclusividad de la causalidad eficiente. La causa formal y la material están ausentes casi por completo de la consideración racionalista, y la causa final es rechazada de modo tajante por Descartes<sup>23</sup> y Spinoza<sup>24</sup>, puesto que nuestro intelecto finito no puede acceder a los fines de la creación de Dios, aunque dichos fines existiesen. El hecho fundamental es que sólo la causalidad eficiente parece ser determinable con certeza. Más aún, la relación causa efecto fue entendida por Descartes en términos de un estricto mecanicismo, en el cual la causalidad es la explicación de cómo una causa produce necesariamente su efecto, de acuerdo a unas leyes inmutables. Este mecanicismo y su estructura causalmente ordenada hace posible la ciencia de la naturaleza, en tanto dicho sistema de causas es reducible a un lenguaje matemático<sup>25</sup>.

La causa eficiente, – en su sentido aristotélico *i.e.*, el principio del movimiento – es, en suma, el tipo de causalidad que cobra preponderancia en el pensamiento de los filósofos de la modernidad, ya no se trata del sentido amplio de explicación relacionado con el análisis aristotélico sino del sentido restringido en que algo mueve a algo, algo que es responsable del movimiento de otra cosa. Nos parece, por lo demás, comprensible que haya

---

<sup>22</sup> Y cuando decimos ‘se nutre’ pensamos fundamentalmente en la actitud crítica del empirismo frente al racionalismo. Los filósofos empiristas principalmente Locke y Hume conocieron particularmente bien la filosofía cartesiana y encontraron en ella luces fundamentales que contribuyeron al desarrollo de la obra filosófica de ambos.

<sup>23</sup> Por otra parte, está el tradicional ejemplo del trozo de cera en la segunda de sus *Meditaciones metafísicas*”, donde Descartes se inscribe en el substancialismo aristotélico. Esta concepción de la sustancia es uno de los puntos de mayor conflicto para el empirismo de Hume.

<sup>24</sup> No ocurre lo mismo con Leibniz, él más bien es finalista a diferencia de los otros dos racionalistas mencionados.

<sup>25</sup> Si bien es cierto Hume mismo expresa explícitamente su interés en el nuevo método experimental de razonar de la ciencia física de Newton, lo cierto es que bien puede pensarse que se trata de una cuestión de convicciones filosófica o prioridad metodológica, puesto que el verdadero método científico de la época contaba con una parte matemática tan importante como su parte experimental. Si bien es cierto los trabajos científicos de Descartes son bastante anteriores a Newton, el espíritu matemático de su ciencia persistió a través de los siglos.

sido la causalidad eficiente la que lograra trascender el análisis aristotélico en pos de un tipo de filosofía renovada en su sentido como las de Descartes y Hume. Tanto para Descartes en su afán científico, como para Hume en su proyecto de recuperación del valor intelectual y filosófico de la vida cotidiana y la experiencia, es la causa eficiente la que se constata en la naturaleza. La causalidad, entendida como generación de movimiento está presente en todas las instancias de la vida cotidiana y creemos reconocerla allí donde la naturaleza nos manifiesta su regularidad.

Hume realiza su crítica a la metafísica de cuño aristotélico, teniendo a la vista este sentido de causalidad que había sido asumido sin previo examen como una verdad autoevidente. La causalidad así entendida puso en evidencia para Hume la complejidad y problematicidad que encierran las nociones de fuerza y poder, que se juegan en la producción del efecto. De estas nociones no tenemos noticia por la experiencia, no obstante parece ser que en la relación causa – efecto queda en evidencia una suerte de capacidad productiva de la causa, que asumida con descuido, lleva a conclusiones equivocadas. De aquí que Hume acuse el abuso de estos conceptos entre sus contemporáneos<sup>26</sup>.

El profundo sentido crítico sobre el que se funda la nueva filosofía experimental de Hume no afecta tan sólo al plano del conocimiento, sino también en la consideración de los asuntos morales y religiosos. El empirismo en conjunción con el naturalismo<sup>27</sup> son las claves de esta nueva filosofía, cuyo objetivo, según se dijo más arriba, es “establecer la verdad”, por un camino alternativo al tradicional:

---

<sup>26</sup> Un ejemplo de ello es Locke, véase su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, xxi. El mismo Hume refiere a este pasaje en *T*, 157.

<sup>27</sup> El naturalismo de Hume a este respecto es más susceptible de una caracterización negativa que positiva. Por “natural” debemos entender aquello fundamentalmente opuesto a sobre-natural, así como por sensible aquello opuesto a lo supra-sensible. En este sentido el naturalismo de Hume, en el marco de su proyecto filosófico, consistiría fundamentalmente en la comprensión de aquello naturalmente humano, es decir, de aquello que aparece en la observación de ciertas características comunes a todos los hombres y que tiene su explicación en esa observación misma y no en una especulación de cualidades sobre-naturales. El naturalismo es ante todo la explicación de los fenómenos, ya sea de la conducta humana o los fenómenos naturales, por recurso a elementos fácilmente observables y distinguibles por la sola experiencia. Son su naturalismo y su empirismo, la columna vertebral de su crítica de la filosofía abstrusa, pero también de la parte constructiva de su sistema, la que suele reconocerse en el tratamiento de la pasiones y de la moral. Hume intenta dar cuenta del mundo humano sobre todo, con estos elementos y su método está fundado también en ellos.

Comprendí que la filosofía moral, transmitida a nosotros por la antigüedad, padecía la misma inconveniencia que ha sido hallada en su filosofía natural, de ser enteramente hipotética, y dependiente más de la inventiva que de la experiencia. (*A kind of history of my life*, p.348)

En lo que precede, hemos tratado de vincular *grosso modo*, tres asuntos fundamentales, a saber:

- (1) Algunos aspectos fundamentales de la crítica a la metafísica de Hume, tales como la excesiva abstracción de los argumentos, la confianza en la capacidad de la razón sin previo examen y la presencia de elementos religiosos y de fe a la base de toda esta filosofía, es decir, toda una tradición de pensamiento que parte con Aristóteles y llega hasta la modernidad.
- (2) El sentido que causa y causalidad tienen para Hume, y la relevancia de este concepto en la articulación del pensamiento metafísico al que Hume se opone, todo esto, a fin de vincular la crítica del filósofo escocés a la noción de causa en un contexto mayor, en el que dicha crítica se comprende mejor.
- (3) El carácter crítico de la nueva ciencia de la naturaleza humana, con la que Hume pretende reivindicar los vicios del pensamiento filosófico antes descrito<sup>28</sup>.

## 2. LA NUEVA CIENCIA DEL HOMBRE, SU INSPIRACIÓN Y SU META.

Señala J.A. Passmore<sup>29</sup>:

---

<sup>28</sup> Específicamente, respecto del tema de la causalidad, puede verse el *T*, 78ss (I, 3, 3) “Por qué una causa es siempre necesaria”, donde acusa a Locke (también a Hobbes y a Clarke) de argumentar falaciosamente en favor del principio causal. Una consideración crítica respecto de esta sección del *T* encontramos en David Hume bicentenary papers, “Hume and his predecessors on the causal maxim”, en este artículo E.J. Khamara y D.G.C. Macnabb sostienen que Hume manipula los argumentos de estos tres filósofos, ya que no fueron sino notas agregadas posteriormente las que identificaron a los contendores y los pasajes de sus obras en que los supuestos argumentos aparecían. No obstante, la causalidad no es el único punto de discordia, entre Hume y los filósofos de la época, uno interesante es, por ejemplo, las disputas teológicas que sostenían el mismo Newton y algunos de sus seguidores y detractores (*V.gr* .Clarke y Leibniz). Lo más grave era que los newtonianos y Newton mismo derivaban estas concepciones de los mismos presupuestos de la ciencia experimental.

‘La filosofía – escribe Descartes – es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, su tronco la física y las ramas que salen del tronco, todas las demás ciencias.’ Hume se propone mostrar que las raíces son la teoría de la naturaleza humana, no la metafísica, y el tronco las ciencias morales y no la física. Este es el sentido principal de su positivismo.

Ya sea que estemos o no de acuerdo con la afirmación de Passmore, lo cierto es que la comparación con la filosofía cartesiana respecto de la estructura y orientación de la investigación filosófica arroja bastante luz sobre los propósitos del proyecto filosófico del pensador escocés. Así, mientras Descartes intentó buscar una suerte de principio universal en la metafísica que fuera capaz de garantizar la certeza para las ciencias, Hume intenta justificar la necesidad de fundar una nueva forma de hacer filosofía, basada en el conocimiento de la naturaleza humana – la nueva ciencia del hombre – demostrando: 1º que toda ciencia depende en cierta medida de la naturaleza humana, pues, “son juzgadas según las capacidades y facultades de estos (los hombres)”<sup>30</sup>, 2º que por tanto del estudio de esta naturaleza, es decir de la configuración de la ciencia del hombre, depende el avance y la fertilidad de la demás disciplinas:

Por consiguiente, al intentar explicar los principios de la naturaleza humana, proponemos en efecto un sistema completo de las ciencias, construido sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el cual pueden basarse con alguna seguridad. (T, xvi)

Y, 3º lo más importante, que existen fundamentos suficientes para proponer que el estudio de dicha naturaleza debe proceder análogamente a la filosofía natural (específicamente, la física newtoniana), es decir, experimentalmente:

---

<sup>29</sup> J.A. Passmore, *Hume's intentions* (Cambridge 1953) citado en : J. Noxon *La evolución de la filosofía de Hume*, p. 18

<sup>30</sup> T, xix

Me parece evidente, que siendo la esencia de la mente igualmente desconocida para nosotros que la de los cuerpos externos, debe ser igualmente imposible formarnos alguna noción de sus poderes o cualidades de otra forma que por experimentos cuidadosos y exactos, y por la observación de los efectos particulares que resultan de sus diferentes circunstancias y situaciones. (*T*, xvii)

Por cierto que existen algunos inconvenientes en usar el método experimental en las ciencias del hombre, sin duda, en este ámbito de cosas no se pueden realizar experimentos deliberadamente de igual manera que en un laboratorio científico, y, del mismo modo, la observación de un comportamiento humano no es nunca tan exactamente determinable como un evento físico. No obstante, Hume se percató de esta dificultad<sup>31</sup> y se hizo en parte cargo de ella: el método de estudio de la naturaleza humana debía ser antes que experimental, experiencial, esto es, basado en la observación cuidadosa, más que en la experimentación; el antiguo método deductivo apriorístico de la metafísica tradicional ya no tenía cabida en filosofía. Habiendo sido dado ya el gran paso en las ciencias de la naturaleza, que habían mostrado con creces la fertilidad del nuevo método, no había razón para pensar que un método de esas características no fuera a dar el mismo resultado en filosofía, y es por esto que Hume pretende fundar su ciencia del hombre desde este cambio metodológico. No obstante, volveremos sobre este punto más adelante.

Por su parte, la nueva ciencia de la naturaleza humana debería determinar (1) la extensión y fuerzas del entendimiento humano, (2) explicar la naturaleza de las ideas que empleamos y (3) explicar también la naturaleza de las operaciones que realizamos al argumentar. Todas estas pretensiones están a su vez directamente unidas con el 3º punto señalado, *i.e.*, la posibilidad de aplicar el método experimental en filosofía a fin de

---

<sup>31</sup> Así vemos, por ejemplo en el siguiente pasaje del *T*: “La filosofía moral tiene, desde luego, esta peculiar desventaja, que no se encuentra en la natural, de que al realizar sus experimentos, no puede hacerlo intencionadamente, con premeditación, y de tal manera que se satisfaga a sí misma de acuerdo con cada dificultad particular que pudiese surgir. Cuando no sé como conocer los efectos de un cuerpo sobre otro en alguna situación, sólo debo ponerlos en esa situación, y observar qué resulta de ello. Mas, si me esforzara en aclarar de la misma manera una duda en filosofía moral, situándome en el mismo caso que investigo, es evidente que esta reflexión y premeditación podrían enturbiar la operación de mis principios naturales, lo que volvería imposible formar alguna conclusión justa del fenómeno”. (*T*, xviii, xix)

propiciar una nueva forma de razonar. En efecto, es tanta la confianza que Hume manifiesta en su nuevo método que llega a afirmar que:

Por lo tanto, aquí está el único expediente desde el que podemos esperar éxito en nuestras investigaciones filosóficas para abandonar el lento y tedioso método que hasta ahora hemos seguido. (*T*, xvi).

J. Noxon señala de manera muy precisa la que es, a mi juicio, la esencia de la nueva filosofía de Hume: “la credibilidad de las ciencias empíricas deriva de un método que no es más que un refinamiento de los medios con los que la gente aprende de la experiencia en la vida diaria. Por otro lado, los «sistemas quiméricos» de la metafísica son lógicamente afines con las construcciones ideales de la matemática pura, por lo que violan los principios que la gente sigue de un modo natural en la exploración del mundo real”<sup>32</sup>.

Así, de acuerdo con nuestro 3º punto, podemos anticipar que el objetivo de nuestro filósofo es *sustituir* la metafísica tradicional por una ciencia empírica del hombre, que vendrá a ser el fundamento de las demás ciencias, entre las que se cuentan la matemática, la filosofía natural (o ciencia física), la religión natural, la lógica, la crítica y la política. En tanto que ellas, como ya habíamos señalado, están bajo la comprensión y son juzgadas por las capacidades de los hombres.

Es necesario recalcar que el interés de Hume no es devastar toda metafísica, muy por el contrario, su deseo es reformarla desde las cimientos: “hemos de cultivar *la verdadera metafísica* con algún cuidado, a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada”

---

<sup>32</sup> J. Noxon, *La evolución de la filosofía de David Hume*, p.22. Pese a ello, nuestro autor arrastra una suerte de cojera metodológica no fácil de subsanar. De hecho resulta muy difícil determinar a la luz de la obra de Hume cuál es el real alcance que la propuesta metodológica tiene, y en qué medida esta metodología es realmente acorde con la de la ciencia física. En este sentido, la evidencia parece mostrar más bien que la influencia del método newtoniano en la obra de Hume es tan sólo superficial y que responde a lo que podríamos denominar un “espíritu empirista”. Esta conclusión, por cierto no definitiva, responde a la fuerte presencia de la matemática en la física de la época. Si bien es cierto Newton subrayó el componente experimental, eran los procedimientos matemáticos que preemitían realizar mediciones concretas y estadísticas, los que tenían la última palabra. Es por esto que resulta sumamente difícil imaginar que el método científico de la época, tal y cómo lo acabamos de describir pudiese haber tenido alguna utilidad concreta para la ciencia de la naturaleza humana. No obstante esta objeción no quita que Hume se hubiese inspirado en las directrices fundamentales del espíritu experimental de la misma, pero sobre esto volveremos luego.

(*EHU*, 12)<sup>33</sup>. Tampoco se trata de cultivar la *filosofía fácil*<sup>34</sup>, nos parece más bien que Hume está buscando un punto intermedio entre ambas filosofías, las que representa dos posibilidades opuestas de abordar la ciencia del hombre. Al menos eso insinúan los siguientes pasajes:

¡Felices, si podemos unir los límites de las diferentes especies de filosofía, para reconciliar la investigación profunda con la claridad, y la verdad con la novedad! ¡Y aún más felices, si razonando de esta manera fácil, podemos socavar los fundamentos de una filosofía abstrusa, que parece haber servido hasta ahora sólo como refugio a la superstición y de cobijo al absurdo y al error! (*EHU*, 16)

Y ciertamente nada, salvo el más resuelto escepticismo, junto con un gran grado de indolencia, puede justificar esta aversión a la metafísica. Ya que

---

<sup>33</sup> Las cursivas son mías.

<sup>34</sup> La *filosofía fácil* es la contraparte de la filosofía abstrusa, ambas caracterizadas en la primera parte de la *EHU*, según el texto la filosofía moral o ciencia de la naturaleza humana puede tratarse de acuerdo a una y otra filosofía, así: “la primera (Filosofía fácil) considera al hombre como primordialmente nacido para la acción y como influido en sus actos por el gusto y el sentimiento persiguiendo un objeto y evitando otro [...] Eligen los casos y observaciones más llamativos de la vida cotidiana, contrastan adecuadamente caracteres opuestos, y atrayéndonos a los caminos de la virtud con visiones de gloria y felicidad, dirigen nuestros pasos por estos caminos con los preceptos más sensatos y los ejemplos más ilustres.” (*EHU*, 5-6). A propósito de este párrafo conviene mencionar que existe cierta ambigüedad en toda la obra de Hume sobre el significado y alcance de la expresión “ciencia del hombre” o “ciencia de la naturaleza humana” o “filosofía moral” y su relación con las otras ciencias. También ocurre lo mismo en el caso del significado de “naturaleza humana”. Sobre estos puntos, ampliamente debatidos, abundan las referencias en casi toda la literatura secundaria, no obstante por razones de tiempo no trataremos de esto en la presente investigación.

Por otra parte, es preciso realizar dos consideraciones a partir del citado pasaje. La primera se refiere al objetivo último de la filosofía del pensador escocés. Es preciso tener presente que el objetivo de Hume es llegar a fundar una filosofía moral a partir de nuevos principios. En este sentido su teoría del conocimiento, es decir lo concerniente a los temas que nos proponemos analizar en el presente escrito, constituye la parte crítica de su obra, tanto en la *first Enquiry* como el libro primero de *Treatise*, se “limpia el terreno” poniendo en evidencia la falta de consistencia y los “mitos” que operan dentro de la metafísica tradicional. Consiguientemente los restantes libros del *Treatise*, el *EPM*, y sus escritos sobre religión natural, constituirían la parte constructiva del sistema de Hume. El segundo punto a considerar son los énfasis que el autor pone en la descripción de estos tipos de filosofía: la primera considera al hombre hecho para la acción, la segunda, para la especulación; la primera trabaja a partir de observaciones de casos relevante de la vida cotidiana, la segunda a través de razonamientos abstrusos intenta remontarse a los principios que regulan todo orden de cosas. Ciertamente se pone de manifiesto la relevancia de la metodología de una y otra filosofía, en relación también con su objetivo. Si bien Hume no opta por la filosofía fácil así sin más – al menos eso es lo que pesamos –, su proyecto filosófico está claramente inspirado en ella, tanto en su consideración de lo propio del ser humano, – que ciertamente no es tan sólo la especulación, piénsese en la famosa frase “Sé filósofo pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre” (*EHU*, 9) –, pero sobre todo en el cambio del método de razonar.

si la verdad estuviera al alcance de la capacidad humana, ésta ciertamente debería situarse <en algo> muy profundo y complejo; y esperar que podamos llegar a ella sin dificultad, mientras que los grandes genios han fallado aún con máximos esfuerzos, debe ciertamente ser estimado vano y presuntuoso. Yo no pretendo tal ventaja en la filosofía que voy a desarrollar, y consideraría como un atrevimiento contra ella que fuese tan fácil y obvia. (*T*, xiv, xv)

Pese a las diferencias de forma y fondo que existen entre ambos escritos de Hume<sup>35</sup>, que acabamos de citar, (el *Treatise* y la *first Enquiry*), nos parece aún legítimo considerar que algunas opiniones vertidas en la primera obra se mantiene en la segunda, y definitiva formulación. Tanto la introducción del *Treatise*, como la primera sección de la *first Enquiry* aportan datos fundamentales acerca del proyecto filosófico emprendido por el escocés, no hay otro lugar donde se exprese tan detenidamente acerca de sus propósitos y motivaciones, ambos pasajes pueden ser considerados como una declaración de principios y la vez, como un discurso metodológico<sup>36</sup>.

Ante el panorama que hemos presentado, parece estar fuera de toda duda la renuncia de Hume a alcanzar los principios o fundamentos últimos a que aspiraban los metafísicos; ya de antemano nuestro autor se encuentra persuadido de que el límite del entendimiento humano es la experiencia y que nada que no proceda de ella tendrá valor como conocimiento.

Esta posición crítica e innovadora de nuestro filósofo lo lleva inexorablemente a ser foco de las acusaciones de escéptico y pesimista. No obstante, lo que ocurre realmente es que él está dispuesto a aceptar una cuota de escepticismo, en lugar de una falsa certidumbre, sostenida sobre la base de aceptar hipótesis como verdades. En base a este

---

<sup>35</sup> Sobre las diferencias entre el *Treatise* y la *EHU*, recomendamos ver la introducción de L. A. Selby – Bigge, a su edición de las dos *Enquiries*. Aquí se incluye un cuadro comparativo de materias. Pude verse también la primera parte del libro de Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume*, donde se da cuenta de la evolución intelectual de Hume desde la gestación de su primera obra en adelante. Norman Kemp Smith en su *The philosophy of David Hume*, dedica también el capítulo XXIV a estudiar la relación entre el *Treatise* y las *Enquiries*.

<sup>36</sup> Por desgracia Hume no se refiere más detalladamente al método, las referencias acerca de este tema están dispersas en breves alusiones. No contamos con algo así como un tratado metodológico, además de los pasaje ya referidos puede verse también *T*, 173 y ss. Esto es, por lo demás, bastante común a los filósofos de la época. El método, podríamos decir, es un tema omnipresente, pero pocas veces tematizado.

hecho nos es lícito aclarar desde ya que el escepticismo de Hume es moderado, *i.e.*, él deja avanzar el escepticismo sobre el conocimiento tanto como avanza en la evitación del error y la falsedad de aceptar supuestos principios. La investigación de las capacidades del entendimiento, de su límite y su alcance para conocer, supone también aceptar que hay un cierto ámbito de cosas que permanecerán en la oscuridad y el misterio. Ciertamente se trata de una imposibilidad del intelecto mismo y no de una restricción propia tan sólo de la filosofía.

Hume es tajante al respecto:

Pero si esta imposibilidad de explicar los últimos principios fuera considerada un defecto en la ciencia del hombre, me aventuraré a afirmar, que es un defecto común a todas las ciencias y artes en las que nos podamos ocupar [...] ninguno de ellos puede ir más allá de la experiencia, o establecer algún principio que no esté fundado en esta autoridad- (T, xviii)

Sobre el carácter y origen del escepticismo humeano volveremos más tarde, una vez que hayamos explicado los elementos conceptuales de su doctrina.

Por último, es tiempo de introducirnos en los fundamentos del método experimental, entendiéndolo como condición de posibilidad de la ciencia del hombre, para ello consideraremos el método humeano a partir de su fuente de inspiración, *i.e.*, Isaac Newton e intentaremos determinar lo propio del procedimiento humeano en función de los requerimientos de la nueva ciencia de la naturaleza humana.

### 3. EL MÉTODO EXPERIMENTAL DE RAZONAR.

El cambio en la metodología propuesto por Hume, como ya se ha dicho, está orientado a imitar los logros de la ciencia natural en filosofía (en el lenguaje de la época, a imitar los logros de la filosofía natural en la filosofía moral), para ello el primer paso es sustituir el método de razonamiento *a priori* y lógico de la metafísica, cuya utilización,

como ya hemos visto más arriba, es criticada por Hume, por el método experimental, basado en la observación y la experimentación. Este cambio en el modo de proceder, se erige, de esta manera, como una respuesta a los vicios que la vieja escuela de pensadores metafísicos no había podido superar. El mal estado de la metafísica en los tiempos modernos no es acusado tan sólo por Hume, sino que también una serie innumerable de otros autores reparan en la poca credibilidad que la filosofía tenía a la sazón, sobre todo por el contraste con una ciencia tan emergente como la físico-matemática de los siglos XVII-XVIII. En general, las disputas eternas entre los metafísicos acerca de asuntos que difícilmente podrían ser zanjados, daban a la filosofía el aspecto de una oscura disciplina absolutamente alejada de los asuntos cotidianos. Es por esto que uno de los propósitos fundamentales de nuestro autor es rescatar la metafísica para el mundo de la vida, para la cotidianidad, y no por medio de una banalización de la actividad filosófica – ocupándose de asuntos superficiales –, sino haciéndola despegar desde la experiencia real, y por ende dándole un enfoque más humano.

Ahora bien, el paradigma sobre el cual se funda este nuevo método, que permitiría un mejor desarrollo de la filosofía, es visto por Hume en la ciencia empírica, específicamente en la física, que era justamente la rama de la misma que más notables progresos había experimentado a la sazón, especialmente a partir del proyecto de estudio matemático de la naturaleza introducido por Galileo y llevado a su máxima expresión por Isaac Newton. De este modo, el método humeano es *en parte*<sup>37</sup> una emulación del método experimental de Newton. Pero ello no ocurre sólo con Hume, en efecto, Newton es la inspiración de casi todos los pensadores de la filosofía británica de la época. Autores tan diferentes como, por ejemplo, John Locke y Samuel Clarke recibieron influencias del célebre descubridor de la ley de gravitación universal.

A la luz de lo dicho, no deja de ser curioso el hecho de que el elemento que más determinadamente había influido en el desarrollo de la mentada ciencia, a saber, la matematización de los datos experimentales, era indefectiblemente inoperante en lo concerniente a los asuntos morales, políticos y sociales. En vistas de esta situación debemos

---

<sup>37</sup> Subrayamos esta expresión en vistas de lo que antes hemos señalado respecto de este asunto. Cf. por ejemplo, las notas, 25, 31 y 32.

plantear la siguiente interrogante, ¿qué del método científico experimental sedujo tanto a nuestro pensador al punto de fundar en él un sistema completo de pensamiento?<sup>38</sup>

Lo cierto es que el solo carácter de la influencia de Newton en Hume es tema debatido<sup>39</sup>, no obstante algunos aspectos de esta relación nos parece pueden ser afirmados sin mayor peligro. Así por ejemplo se nos muestra más o menos claro el hecho de que Hume se sintiera profundamente atraído por el carácter ajeno a especulaciones excesivas de

---

<sup>38</sup> Nuestra aseveración alude a las pretensiones iniciales del filósofo escocés, quien efectivamente, dio a su obra primigenia la forma de un sistema. Sus tres partes, (del conocimiento, las pasiones y la moral) fueron diseñadas de modo tal que la lectura de la primera fuese indispensable para la comprensión de la segunda y la de la segunda para la tercera. Mas como ya sabemos sus originales intenciones fueron mutando paulatinamente en parte a causa del triste fracaso del *Treatise*. No obstante su plan se mantiene en lo esencial en las *Enquiries*, y algunos otros escritos, aunque con otros matices. Esto hace que su obra pueda ser también entendida desde un punto de vista genético, esto es, como una evolución intelectual a partir de ciertos tópicos fundamentales que se mantienen a través de ella.

<sup>39</sup> Así por ejemplo, el célebre comentarista de Hume, Norman Kemp Smith, señala que el texto de Newton al que Hume ha seguido probablemente para sus consideraciones metodológicas es fundamentalmente la *Optiks* en lugar de los *Principia*, ya que, como es sabido, esta última obra requiere para ser leída amplios conocimientos de matemáticas. En esta misma línea se mueve Noxon quien señala: “dudo que Hume tuviese la formación matemática suficiente para leer los *Principia*, si ‘leer’ implica seguir las demostraciones matemáticas” (p.78). En la sección citada el autor pretende probar la indiferencia de Hume respecto de los asuntos científicos, y juntamente con ello, la preponderancia que asuntos de otra índole, tales como los religiosos, históricos o literarios, adquirieron en su época de madurez intelectual. Estas ideas, el desinterés de Hume en la ciencia y su ignorancia respecto de la misma, gozaron de muy buena acogida entre los intérpretes de Hume. Una interesante clasificación de los estudios sobre nuestro filósofo en vistas de su relación con Newton y la ciencia lo encontramos en James Force, que en su artículo “Hume’s interest in Newton and science” en *Hume Studies*, vol. Xiii, N° 2 (1987), clasifica las interpretaciones en cuatro categorías. En la primera, autores tales como Barry Stroud y Antony Flew, entre otros, habrían argüido que la filosofía de Hume tuvo una inspiración newtoniana en lo relativo a los mecanismos conceptuales, es decir, que su asociacionismo y atomismo conceptual estarían influenciados fuertemente por la teoría de la gravitación universal de Newton. La segunda estaría representada por Norman Smith y James Noxon. Estos autores, sobre todo Noxon, afirmarían la preeminencia de la influencia de Newton en lo relacionado con la aplicación del método experimental, pero que, no obstante, esta influencia habría sido preponderante tan sólo en su juventud intelectual y no en la madurez de su pensamiento. El tercer grupo donde encontramos a David Miller, por ejemplo, estaría marcado por la idea de una influencia fuerte de Newton en Hume que incluiría los dos aspectos antes mencionados. Y el último, donde Force localiza entre otros a David Fate Norton, sería fundamentalmente contextualista. Los integrantes de esta tendencia se negarían a reducir el estudio de Hume a un texto y en lugar de ello lo leerían como un hombre sujeto a múltiples influencias y en constante diálogo con su entorno histórico filosófico. Más allá de esta clasificación que nos sirve para dar cuenta de lo problemático de la relación Newton Hume, el artículo de Force viene a ofrecer una visión opuesta a la de Noxon. Force sostiene que Hume estuvo bastante más interesado en la ciencia de su época de lo que Noxon pensó, y señala que el origen de su error radica en una incorrecta o más bien anacrónica comprensión de la ciencia de la época. Pero, al parecer, el estudio más decisivo al respecto y, por lo demás, refutatorio de Noxon, es el de Michael Barfoot, “Hume and the culture of Science in the early eighteenth Century”, en *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford University press, 2000. Este artículo, pese a que no he tenido oportunidad de leerlo está citado en el trabajo de Raúl Velozo “La crítica a la metafísica en el first Enquiry de Hume”, en Según Barfoot Hume habría tenido excelentes maestros de ciencia en la universidad de Edimburgo y junto con ello su desempeño en estas materias habría sido, al parecer, elogiado.

la ciencia experimental de Newton. Ciertamente este carácter está íntimamente relacionado con el procedimiento o método utilizado en la investigación de la naturaleza. De esta manera la ciencia física a través de su método experimental se erigían para el filósofo escocés como una clara posibilidad de acusar los excesos de la metafísica especulativa y de poner remedio a los excesos de la razón humana. De este mismo hecho surgen también sus desavenencias con los newtonianos, puesto que, habiendo discernido entre aquello que es accesible a la razón humana y aquello que excede sus límites Newton se atreve, no obstante, a implicar consecuencias teológicas de sus teorías científicas<sup>40</sup>, eso sí, reconociendo explícitamente que estas consideraciones pertenecen a un ámbito de cosas diferente y que no son susceptibles de comprobación.

Ahora bien, debido a sus pretensiones de adoptar el método experimental de razonar para sus propios propósitos, Hume tuvo que buscar el modo de justificar su utilización en un ámbito de cosas tan diverso como lo era el de la investigación de la naturaleza humana, para este fin Hume utilizó el argumento ya mencionado de que siendo la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos, tan sólo podemos formarnos una idea de sus cualidades a través de la experiencia.

Supuesto que este argumento baste, conviene mencionar ahora algo así como dos reglas de oro del método newtoniano<sup>41</sup>. En primer lugar, la célebre máxima “*hipotesis non fingo*”. Sin entrar en detalles, esta regla manda no postular cualidades ocultas en los objetos, y, en segundo, el “*principium parcimoniae*”<sup>42</sup>, que es un imperativo de simplicidad en la teoría, es decir se trata de no explicar por medio de muchos elementos, lo que se

---

<sup>40</sup> Sobre este punto puede verse principalmente la parte II del libro del ya mencionado James Noxon. Referimos también al artículo de L. Placencia “La polémica de Leibniz con Clarke” en *Estudios Filosóficos*. En este artículo se puede observar nítidamente la índole del debate teológico entre un seguidor de Newton (Clarke) y un detractor (Leibniz).

<sup>41</sup> Aún cuando es de destacar que Newton mismo nunca menciona estas dos reglas como propias de su “método”, al que tampoco trata en abstracto, para hallar algunas prescripciones de parte de Newton acerca de cómo se debe operar en la ciencia se debe leer, a mi juicio, con bastante atención la parte final (especialmente la cuestión 31) de su *Opticks*, junto con el prefacio de los *Principia*.

<sup>42</sup> Este principio, no obstante, es compartido también por un racionalista como Leibniz, y un nominalista como Ockham.

puede comprender por pocos, o bien, explicar la mayor cantidad posible de efectos por el menor número de causas<sup>43</sup>.

Así, de modo general, los pasos fundamentales del método humeano, a la luz de los principios ya señalados serían: primero, un procedimiento analítico consistente en realizar experimentos y observaciones, y obtener de ellas ciertas conclusiones generales por inducción. Si bien por este método no llegamos a determinar verdades absolutas, es, a juicio de ambos (Newton y Hume), el mejor modo de investigación que admite la naturaleza de las cosas<sup>44</sup>. Luego, a través del método de síntesis, se trata de asumir ciertos principios generales a fin de producir explicaciones de los fenómenos que se derivan de estos. Estos elementos darían origen a una teoría que debe ser luego contrastada por la observación rigurosa de los mismos hechos u otros análogos.

Esta postura distancia de suyo a Hume de los autores metafísicos clásicos. Basta con pensar que aquí se produce un evidente quiebre entre modelos “*inductivistas*”<sup>45</sup>, por así decir, de hacer filosofía, y modelos “*fundacionalistas*”, o hablando más laxamente “*deductivistas*”, como aquellos de Descartes, Spinoza y Leibniz. Efectivamente, no hallamos en Hume algo así como el “principio de razón suficiente” en Leibniz, que rige la totalidad de las verdades de hecho, y que sirve incluso para descartar ciertas teorías que, al menos según las intuiciones básicas de la vida cotidiana, son perfectamente plausibles<sup>46</sup>.

Este distanciamiento de Hume respecto de la tradición implica también el surgimiento de la necesidad de un nuevo lenguaje filosófico capaz de interpretar la realidad de modo acorde con los nuevos preceptos de este empirismo filosófico. Pasemos ahora a revisar el aparato conceptual de Hume, con ello nos acercaremos a su tratamiento de las ideas de espacio y tiempo y a su formulación del problema de la causalidad.

---

<sup>43</sup> Véase el siguiente pasaje de la introducción del *Treatise*, “Y aunque debamos esforzarnos en volver todos nuestros principios tan universales como sea posible, preparando nuestros experimentos hasta el final, y explicando todos los efectos desde las más simples y reducidas causas, es aún cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; y cualquier hipótesis que pretenda descubrir las cualidades últimas y originales de la naturaleza humana, debe ser de inmediato rechazada como presuntuosa y quimérica” (*T*, xvii)

<sup>44</sup> Seguimos de cerca también el capítulo III del clásico libro de Norman Kemp Smith “*The Philosophy of David Hume*”.

<sup>45</sup> No baconianos, en tanto no se trata meramente de una colección de datos en orden a una generalización empírica.

<sup>46</sup> Piénsese, por ejemplo, en la polémica con Clarke, donde Leibniz descarta la idea del “espacio absoluto”, debido a que es contraria al mentado “principio de razón suficiente”. Cf. L. Placencia.

#### 4. LOS ELEMENTOS DE LA FILOSOFÍA DE HUME Y EL TRATAMIENTO DE LA CAUSALIDAD.

El fuerte temple crítico del pensamiento de Hume respecto de la filosofía tradicional y su intento de modificar el método, generan la necesidad de crear nuevas herramientas conceptuales que propicien una forma diferente de abordar los problemas filosóficos. La llamada “teoría de la ideas” de nuestro autor cumple este rol fundamental y con ello sienta las bases sobre las que se ha de edificar la ciencia de la naturaleza humana. Sin más rodeos, pasemos a revisarla.

Hume llama de modo genérico a todos nuestros contenidos de conciencia “percepciones” (*perceptions*), las que a su vez se dividen en “impresiones”<sup>47</sup> (*impressions*) e “ideas” (*ideas*)<sup>48</sup>. Ambas se diferencian sólo en los grados de fuerza y vivacidad con que afectan nuestra mente. Así, mientras las impresiones<sup>49</sup> tienen en mayor grado esas cualidades, las ideas son las copias débiles de las impresiones y son llamadas en la *first Enquiry* también “pensamientos” (*EHU*, 18), Hume, al comenzar la sección II de su *EHU* introduce con su particular estilo la mencionada distinción:

Cualquiera concederá fácilmente que existe una diferencia considerable entre las percepciones de la mente, cuando un hombre siente el dolor de un golpe excesivo, o el placer de un calor moderado, y cuando después recuerda esta sensación en su memoria, o la anticipa por medio de la imaginación. Esas facultades pueden imitar o copiar las percepciones de

---

<sup>47</sup> A pesar del carácter sensorial de las impresiones, su origen último sigue permaneciendo en la oscuridad, a propósito de esto señala “en cuanto a estas impresiones, que proceden de los sentidos, su causa última es, en mi opinión, perfectamente inexplicable por la razón humana, y será por siempre imposible decidir con certeza, si proceden inmediatamente de los objetos, o son producidas por el poder creativo de la mente, o se derivan del autor de nuestro ser” (*T*, 84).

<sup>48</sup> Es de destacar que tanto para Hume, como para toda la filosofía moderna (al menos desde Descartes hasta Kant), los contenidos mentales, o de conciencia, son los únicos a los que tenemos acceso directo, no ocurre esto con los contenidos del mundo externo, como da a entender el argumento del *cogito* en Cartesio.

<sup>49</sup> Hume distingue en el *Treatise* dos tipos de impresión: 1. Impresiones de sensación y 2. Impresiones de reflexión. Ambas comparten la característica de impactar la mente con mayor fuerza y vivacidad que las ideas, no obstante se diferencian en su origen. Las primeras son de carácter sensorial, es decir, provienen de algún estímulo externo. Por el contrario, las segundas son de carácter interno y se producen cuando una idea adquiere tal vivacidad que vuelve a impactar la mente en forma de impresión, pudiéndose generar a partir de ella una idea de reflexión. Las impresiones de reflexión corresponden a nuestros sentimientos, gustos, preferencias, etc.

los sentidos, pero nunca pueden alcanzar la fuerza y vivacidad del sentimiento original. (EHU, 17).

De esta teoría surge el comúnmente llamado “principio de la copia”, según el cual toda idea proviene de una impresión de la cual es una copia. Este principio es a la vez un criterio de legitimidad de la idea, pues toda idea para ser legítima, debe tener su correlato en la impresión que es, en última instancia, de carácter sensorial<sup>50</sup>. Una segunda subdivisión se suma a la ya mentada; se trata de la división de impresiones e ideas en simples y complejas. En relación al principio de la copia es preciso decir que si bien toda idea simple tiene su correlato en la impresión, no ocurre lo mismo con las ideas complejas. Esta desigualdad se explica por un segundo principio, que a diferencia del primero, que podríamos denominar epistémico, es de carácter más bien psicológico, a saber, el de la “asociación de ideas”<sup>51</sup>. Según éste, la imaginación es capaz de unir y separar a voluntad todas nuestras ideas simples. Pero como es evidente que hay ciertas ideas que se nos presentan ya asociadas de una forma determinada, que no depende de nuestra voluntad, o que la mente se ve movida a unirlas de un modo específico, debe existir además una suerte de “cualidad asociativa”, por la cual una idea se una a otra naturalmente. Hume se refiere a esta cualidad como una fuerza gentil (*Gentle Force*), pues no se trata de una conexión inseparable. Así algunas cualidades tales como la semejanza, la contigüidad espacio-temporal y la relación de causa y efecto, hacen que la mente una dos o más ideas como con una guía.

Lo más relevante de estas tres “cualidades asociativas”, es que transforman nuestras ideas simples en complejas, puesto que estas últimas son el objeto de nuestros razonamientos. En este sentido surge una tercera subdivisión cuyo objeto son precisamente las ideas complejas en virtud de su “ser objeto” de razonamientos. Pues bien, estas ideas se

---

<sup>50</sup> Cf. EHU, sección 6. En esta sección Hume basa todo su argumento acerca de la conexión necesaria en este principio. En general, también en el *Treatise*, Hume se sirve de él en muchas de sus argumentaciones.

<sup>51</sup> Para este punto seguimos fundamentalmente la exposición que realiza Hume en su *Treatise*, I, 1, 4, p. 10 ss. Pese a que este asunto también es tratado en la sección 4 de la *first Enquiry*, y en otros lugares, v. gr. T, II, 1, 1 nos parece que en el primer apartado citado del *Treatise*, la exposición es más completa y acabada sobre todo en orden al propósito que nos hemos planteado. En el Libro primero de su obra inicial Hume debe fundar las bases que sustenten más tarde el tratamiento de las pasiones y la moral correspondientes a los libros II y III de la misma obra, respectivamente.

dividen en 1) relaciones, 2) modos y 3) sustancias. Tan sólo el primero de estos elementos es útil a nuestro propósito por lo que lo revisamos a continuación.

Señala nuestro filósofo que existen dos tipos de relaciones, a saber, la “relación natural”, en virtud de la cual se unen dos ideas en la imaginación naturalmente, y la “relación filosófica”, que consiste en la unión arbitraria de dos ideas por parecer conveniente su comparación. Podemos acotar ambos tipos o relaciones a siete grupos (*T*, 13 ss):

- 1) semejanza
- 2) identidad
- 3) relaciones espacio-temporales
- 4) relaciones de cantidad o número
- 5) grados de una cualidad
- 6) contrariedad
- 7) causa y efecto

Estas siete relaciones pueden ser ordenadas, a su vez, en dos grupos dependiendo de si la idea es o no determinante en la relación. El primer grupo está integrado por aquellas relaciones que “dependen enteramente de las ideas que comparamos” (*T*, 69). Esto es lo que en la sección 4 de la *first Enquiry* es llamado “relaciones de ideas” (*relations of ideas*), y tenemos en este grupo cuatro relaciones que son las de semejanza, contrariedad, grados de una cualidad y proporciones de cantidad y número<sup>52</sup>.

El segundo conjunto, señala nuestro autor, está compuesto por aquellas relaciones que “pueden ser cambiadas sin ningún cambio en la idea” (*T*, 69). A éste se le llama en la *first Enquiry* “cuestiones de hecho” (*matters of facts*)<sup>53</sup>. Las relaciones que integran este grupo son las de tiempo y espacio, identidad, y, causa y efecto.

---

<sup>52</sup> En la sección 1, de la tercera parte del libro primero del *Treatise* pueden hallarse numerosos ejemplos que ilustran esta definición.

<sup>53</sup> En efecto la distinción entre cuestiones de hecho y relaciones de ideas está claramente introducida al inicio de la sección 4 de la *EHU*. Ahí Hume señala que: “Todos los objetos de la razón humana, o de la investigación pueden dividirse naturalmente en dos especies, *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*. De la primera especie son ciencias la geometría, el álgebra y la aritmética, y en breve, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta [...] Las cuestiones de hecho, que son el segundo objeto de la razón

Sólo en el ámbito de las relaciones de ideas podemos hablar de conocimiento (*Knowledge*) propiamente tal, puesto que ellas comprenden todo tipo de relaciones matemáticas y geométricas<sup>54</sup>, están sujetas al principio de no contradicción, proceden demostrativamente, o por intuición y los objetos de que tratan son por lo general entidades de razón y no existen necesariamente en el mundo. No obstante su certeza, su alcance y aplicación son limitados

Las cuestiones de hecho, a diferencia de las relaciones de ideas, no dependen en su verdad del sólo principio de no contradicción, pues la negación de una cuestión de hecho es igualmente pensable que su afirmación, y esta característica no constituye falta alguna a ese principio lógico, porque su verdad (o más precisamente aún, probabilidad) no se establece demostrativamente, en palabras de Hume:

Que el sol no saldrá mañana no es una proposición menos inteligible, y no implica más contradicción que la afirmación de que saldrá. Nosotros en vano, por tanto, intentaríamos *demostrar* su falsedad. Si fuera demostrativamente falso, implicaría una contradicción, y nunca podría ser concebido distintamente por la mente (*EHU*, 25-26)

Es más, como señalábamos arriba, ni siquiera nos es lícito hablar aquí de verdad sino más bien de mera probabilidad<sup>55</sup>.

Respecto de las relaciones que constituyen el grupo de las cuestiones de hecho, sólo la de causa y efecto puede dar origen a algún razonamiento. Esto, porque las relaciones de

---

humana, no son averiguadas de la misma manera, ni es nuestra evidencia de su verdad, aunque grande, de una naturaleza similar a la anterior. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es todavía posible, porque no puede implicar nunca una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción, como si fuera conforme a la realidad” (*EHU*, 25).

<sup>54</sup> Este punto envuelve una pequeña dificultad, puesto que mientras que en el *Treatise* Hume niega que la geometría ostente el mismo grado de certeza que el álgebra y la aritmética, puesto que sus primeros principios están tomados de la experiencia, y por tanto la excluye de este grupo, en la *first Enquiry* parece haber cambiado de opinión incluyendo a esta disciplina en ámbito de las relaciones de ideas.

<sup>55</sup> Para ser más precisos, Hume divide los razonamientos en demostraciones, pruebas y argumentos probables (*EHU*, 56). Estas dos últimas pertenecen igualmente al ámbito de las cuestiones de hecho (*matters of fact*) no obstante se diferencian en que las pruebas son los argumentos que pese a que se derivan de la experiencia, no dejan lugar a dudas. Este es el caso de proposiciones tales como “el sol saldrá mañana” o “todos los hombres son mortales”. Este tipo de proposiciones alcanza un grado tan alto de probabilidad en virtud de la gran cantidad de experiencias acumuladas a su favor que producen en nuestra mente una cierta inclinación a concebirlos como verdades indubitables.

tiempo y lugar, y la de identidad tan sólo son objetos de percepción sensorial, actual y pasiva. Lo fundamental es que con ninguna de estas dos relaciones puede ir la mente más allá de lo inmediatamente presente, solamente la relación de causa y efecto nos permite dar un salto inferencial hacia lo no evidente:

Es sólo la causalidad, la que produce una conexión tal, que nos da seguridad de la existencia o acción de un objeto, que fue seguido o precedido por otra existencia o acción; y no pueden las otras dos relaciones ser útiles en un razonamiento, excepto en cuanto ellas afectan o son afectadas por él. (*T*, 73-74)

De este argumento se sigue que el fundamento de los razonamientos sobre cuestiones de hecho es la relación de causa y efecto. Así, puesto que no es legítimo hablar en esta esfera del conocimiento de certeza, todos nuestros razonamientos basados en la causalidad quedan entre paréntesis, con ello gran parte de nuestra ciencia, y el fundamento de nuestra vida cotidiana. El conocimiento de esta relación (causa y efecto) sólo puede ser alcanzado por experiencia, nunca *a priori*. Sin embargo ocurre algo paradójico ya que pese a lo dicho anteriormente, el único elemento que puede otorgar necesidad a esta relación no es empírico, en efecto, las únicas notas de esta conexión que nos son dadas empíricamente son la “contigüidad” espacio-temporal de los objetos o eventos involucrados, y la “prioridad” temporal de la causa respecto del efecto. Estos elementos no son suficientes para determinar si estos objetos están o no en una relación causal, puesto que bien puede ser que se den dos elementos contiguos y en una sucesión, sin que exista entre ellos una relación causal. De no haber un elemento de juicio podríamos caer fácilmente en la conocida falacia *post hoc, ergo propter hoc*. Por tanto, hace falta un tercer elemento, se trata de una “conexión necesaria” entre la causa y el efecto que haga que cada vez que se presente una podamos anticipar el advenimiento del otro. Mas esta conexión necesaria no es otra cosa que una especie de “sentimiento” surgido por la “costumbre” que se genera al observar reiteradas veces la conjunción de dos elementos en la experiencia (Cf. *T*, 155-

156)<sup>56</sup>. Este hábito o costumbre (*custom*), genera la creencia (*belief*) – un particular tipo de sentimiento – de que cada vez que se presente la causa deberá producirse *necesariamente* el efecto. Debemos recalcar que esa necesidad es tan solo psicológica. De aquí que se le considere un psicólogo y se cuestione el valor estrictamente filosófico de esta crítica al concepto de causalidad<sup>57</sup>. Ciertamente, Hume nunca pretende negar el hecho de que, en efecto, actuamos de acuerdo a la causalidad, ni que esta relación existe, eso sí en un plano fenoménico. Mucho menos propone que dejemos de actuar y razonar en vistas de la causalidad, antes que esto, lo que hace Hume es criticar y en parte destruir una determinada concepción de la causalidad, a partir de una posición crítica.

Sobre esto señala nuestro autor:

Todos nuestros razonamientos concernientes a causas y efectos no se derivan de otra cosa que de la costumbre, y de la creencia, que es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la parte cogitativa. (*T*, 183)

Volvamos ahora sobre un punto que dejamos en suspenso más arriba, a saber, el escepticismo de nuestro autor, pues este análisis de la causalidad es considerado su mayor crítica escéptica. De acuerdo con esta consideración no contamos con elementos suficientes para otorgar plena credibilidad a nuestros razonamientos que se fundan en la relación de causa y efecto y por consiguiente a los conocimientos que por este medio obtenemos. Sin embargo es esta relación la más fértil a la hora de producir nuevos conocimientos tanto en ciencia como en la cotidianidad, y nos otorga beneficiosas predicciones respecto de la naturaleza. Ya que la *necesidad* de esta relación es considerada por Hume, como una mera ilusión de la imaginación, y puesto que estaría fundada tal sólo en la costumbre, no es de extrañar el profundo rechazo que esta doctrina tuvo en la época<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> La explicación del surgimiento de este sentimiento, *i.e.*, de la creencia (*belief*) es, como siempre en Hume, genética, esto es, de cómo llegamos a tener dicha idea. En este sentido señala que es la repetición de la observación la que hace surgir una nueva impresión (de reflexión) de la cual procede la correspondiente idea.

<sup>57</sup> Hume critica la idea de causalidad entendida como una determinación de los objetos mismos, es decir como un poder o una cualidad que ellos poseen. Tan sólo en vistas de esta idea debe ser entendida su crítica.

<sup>58</sup> Tal fue el rechazo que produjo el *Treatise*, que Hume se vio en la necesidad de escribir una reseña anónima de su propio libro a fin de enmendar en parte los malos entendidos respecto de sus doctrinas, a causa

La metodología planteada sumada al aparato conceptual con el que trabaja Hume, nos propone desde ya una restricción a la metafísica, y esta restricción consiste en gran medida en renunciar a trabajar con elementos capaces de otorgar certeza apodíctica. En efecto, Hume entiende en base a su distinción entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho que no se puede aplicar un modelo de certeza propio de aquellas a éstas. Hay en esta postura<sup>59</sup>, que Hume critica, una falta de sensatez con la que se ha llegado a distanciar la filosofía de casi todos los asuntos de la vida humana real en pro de una pura especulación abstracta que nada tiene que ver con el mundo de los hombres. En este sentido Hume reconsidera también el rol de la filosofía que debería estar orientado fundamentalmente hacia la acción puesto que ella misma, es decir todas sus consideraciones deben tener su punto de partida en la experiencia real.

Pero no debemos malentender el espíritu del escepticismo de Hume. En efecto un escepticismo radical sería obviamente contrario a su pensamiento, debido a que un escepticismo tal pone en peligro la vida<sup>60</sup>. Y pese a que es posible argumentar en favor de un escepticismo tal, como él mismo lo hace, (Vid. *T*, 180 ss) existen cierto tipo de principios que si bien no son principios epistémicos, sino psicológicos, es preciso confiar en ellos, pues de lo contrario no podríamos sobrevivir en el mundo y por ello señala Hume que la naturaleza se encarga de echar por tierra cualquier argumento escéptico:

Se me podría aquí preguntar, si yo asiento sinceramente a este argumento (en favor del escepticismo radical)<sup>61</sup>, que parezco inculcar con tanto trabajo, y si soy realmente uno de esos escépticos, que sostiene que todo es incierto y que nuestro juicio no está, respecto de ninguna cosa, en posesión de ninguna medida de verdad y falsedad; yo respondería que este asunto es del todo superfluo, y que ni yo ni ninguna otra persona fue

---

de los cuales se le acusaba de escéptico y enemigo de la ciencia. Vid. *An abstract of a book lately published, entitled, A treatise of human nature, wherein the chief argument of that book is farther illustrated and explained.*

<sup>59</sup> Es el caso por ejemplo de Descartes y Spinoza que intentan geometrizar la filosofía.

<sup>60</sup> Si dejásemos de confiar en nuestro conocimiento de las cuestiones de hecho, y en el aprendizaje que obtenemos de la experiencia, no podríamos subsistir. Incluso un racionalista como Descartes admite que hay un cierto conocimiento que depende de la experiencia sensorial, y a la que no nos es posible renunciar sin poner en riesgo la vida. Cf. Sexta meditación.

<sup>61</sup> La nota aclaratoria es mía.

nunca sinceramente y constantemente de esta opinión. La naturaleza por una absoluta e incontrolable necesidad nos ha determinado a juzgar tanto como a respirar y sentir<sup>62</sup>. (T, 183)<sup>63</sup>

Sin embargo Hume considera que hay un escepticismo cuya aplicación es provechosa para la labor filosófica, se trata del escepticismo mitigado, que se deriva de la labor crítica de su pensamiento y que funciona como un imperativo de moderación<sup>64</sup>. Este escepticismo consiste en determinar en qué ámbito de cosas podemos tener certeza y en cuál no. De este modo como ya lo señalamos tan sólo respecto de las relaciones de ideas podemos tener certeza, mas su campo de aplicación es restringido, la mayoría de los asuntos de la vida cotidiana y la gran parte de los razonamientos que estamos acostumbrados a realizar se basan en cuestiones de hecho y por consiguiente en la relación de causa efecto. Sobre esto señala Hume en la *first Enquiry* que “En general, hay un grado de duda, de cautela y de modestia que, en toda clase de investigaciones, debe acompañar siempre al razonador cabal”. (EHU, 162)

Ocurre que las conclusiones a que debe llevar la crítica escéptica del conocimiento deben ser más positivas que negativas, al menos en lo referente a la evitación del error. Al conocer los límites de nuestro intelecto y de nuestras posibilidades para conocer, debemos proceder de modo tal que evitemos el error y así dejemos de estar rodeados de engaños y falsedad. Ni los sentidos ni la razón pueden darnos cuenta de los principios que rigen y

---

<sup>62</sup> En este pasaje se deja ver con gran nitidez la fuerza del naturalismo de nuestro autor. De este modo vemos que si bien no hay justificación racional para asegurar la certeza de nuestros conocimientos basados en la relación causal, de todos modos existe un argumento aún más poderoso a su favor, y que refiere a las capacidades que la naturaleza nos confiere para poder orientarnos en ella. Estos “principios naturalistas” son, en un sentido no dogmático, evidentes por sí mismos, a partir de la observación y la experiencia.

<sup>63</sup> Se puede ver análogamente EHU, 147: “No existe número más grande de razonamientos filosóficos, desplegados acerca de alguna materia, que aquellos que demuestran la existencia de alguna deidad y refutan las falacias de los ateos, y todavía, la mayor cantidad de filósofos religiosos todavía disputan sobre si algún hombre puede ser tan ciego como para ser un ateo especulativo (*speculative atheist*). ¿Cómo reconciliaremos estas contradicciones? Los caballeros andantes, que vagaban por el mundo para limpiarlo de dragones y gigantes, nunca tuvieron la menor duda con respecto a la existencia de estos monstruos. El *escéptico* es otro enemigo de la religión, que naturalmente provoca la indignación de todos los filósofos divinos y graves, aunque es cierto que ningún hombre alguna vez se ha encontrado con una criatura tan absurda, que no tuviera opinión o principio concerniente a alguna materia, sea ella de acción o de especulación. Eso da lugar a una pregunta muy natural ¿Qué se quiere decir por escéptico?”.

<sup>64</sup> Así, según señala Noxon, “la sana respuesta al desengaño escéptico consiste en acceder a trabajar con instrumentos que distan de ser perfectos”. p. 25.

explican todo lo que acontece en el mundo natural y social. No hay razón para creer que con nuestra sola razón lograremos dilucidar los misterios de la naturaleza y el alma humana.

Lo que nos resta por decir es un hecho que experimentamos día a día: por más que la razón sea sometida a crítica y que se desvanezcan nuestras pretensiones de certeza en el más radical escepticismo, aún seguimos actuando y pensando con plena confianza en nuestras inferencias, y esto es así porque todo “razonamiento y creencia es alguna sensación o modo peculiar de concepción, que es imposible destruir por meras ideas y reflexiones” (T, 184). De ahí que el filósofo escocés señale que: “la razón es y debe ser sólo la esclava de las pasiones, y no puede nunca pretender algún otro oficio que servir las y obedecerlas” (T, 415).

Recapitulemos: la filosofía de nuestro autor está impregnada de un temple fuertemente crítico respecto de la tradición metafísica. Las principales críticas de Hume a dicha disciplina radican en la ineffectividad de su método, su fuerte dogmatismo y permanente conjunción con asuntos religiosos. La reacción frente a esta situación es un intento por refundar la metafísica sobre unas bases absolutamente nuevas. Estas bases son la adaptación del método experimental de razonar y la creación de un aparato conceptual idóneo para tal vuelco en el modo de filosofar, puestos al servicio de la nueva ciencia de la naturaleza humana. Estos elementos configuran la filosofía de Hume dentro de los límites de un empirismo marcadamente naturalista. Ahora bien todos estos aspectos de su filosofía suponen un escepticismo moderado propio de su labor crítica.

Con esto tenemos ya dibujadas las líneas generales del pensamiento teórico del filósofo escocés. En lo que sigue nos dedicaremos a analizar más detenidamente el tema de la causalidad y particularmente el modo en que se relaciona con su teoría del tiempo.

## 5. TIEMPO Y CAUSALIDAD.

La segunda parte del primer libro del *Treatise*, está dedicada en su totalidad al tratamiento de las ideas de espacio y tiempo. El tema no parece tener una importancia

especial en el marco de su obra juvenil, más bien parece ser tan sólo un ejercicio filosófico para poner en práctica algunas de las armas conceptuales debidas a la primera parte con un problema filosófico ampliamente debatido por los metafísicos. Tampoco volverá a aparecer en la *first Enquiry*, salvo por unas breves líneas en la sección XII (cf. *EHU*, 156-7), hecho que parece evidenciar la falta de interés que este tema tendría para los estudios humeanos. No obstante, y pese a toda la evidencia, intentaremos mostrar que la teoría del tiempo de Hume se relaciona con la forma en que formula el problema de la causalidad. Para ello analizaremos primero lo que nuestro autor sostiene respecto del tiempo en la mentada sección, para luego entrar de lleno en su relación con la problemática causal.

Como ha sido establecido por Norman Kemp Smith, los temas discutidos por Hume en este apartado del *Treatise*, están en directa relación con algunas de las polémicas de la época respecto de la naturaleza del espacio y el tiempo. Por este motivo muchos de los argumentos que Hume ofrece están orientados a refutar alguna de estas concepciones. Debido a que está fuera de nuestro alcance en la presente investigación ofrecer el cuadro completo de esta polémica, me limito a referir los argumentos que me parecen relevantes para comprender la postura propiamente humeana.

Siguiendo con el mismo procedimiento propuesto desde un comienzo, Hume se propone la tarea de analizar el modo en que nuestras ideas de espacio y tiempo<sup>65</sup> surgen en la mente. Cómo ya es habitual, para saber de donde provienen nuestras ideas de espacio y tiempo debemos investigar el origen de la impresión de la que son copia. Hume se pregunta si esta impresión es externa (sensorial) o interna (reflexión):

Puesto que cada idea se deriva de alguna impresión que es exactamente similar a ella, la impresión similar a esta idea de extensión, debe ya ser alguna sensación derivada de la visión, ya alguna impresión interna proveniente de esta sensación.

---

<sup>65</sup> Tal y cómo sucede con la estética trascendental en la *KrV*, y con casi todos los autores de la época, Hume no separa los argumentos en relativos al espacio o el tiempo, ya que se consideraba que los argumentos relativos al espacio eran también válidos para el tiempo. Por este motivo, pese a que lo que nos interesa fundamentalmente es la teoría del tiempo, resulta imposible separar los argumentos de modo que nos referiremos a ambos.

Nuestras impresiones internas son nuestras pasiones, emociones, deseos y aversiones; ninguna de las cuales, yo creo, ha de ser alguna vez afirmada como modelo de donde se derive la idea de espacio (*T*, 33)

Esta impresión debe ser entonces externa, es decir, una impresión de sensación proveniente de los objetos que impresionan los sentidos, en este caso, particularmente la vista y el tacto<sup>66</sup>. Así, por ejemplo, cuando miro una superficie cualquiera, veo tan sólo puntos coloreados dispuestos de un modo particular, la idea de extensión no es, por tanto, más que la copia de esos puntos coloreados y su disposición. Ahora bien, puesto que esta impresión tan sólo puede proveer la idea de un espacio particular, es a través la experiencia de varias impresiones de este tipo que terminamos por omitir en lo posible las particularidades relativas al color y la forma, y encontramos así una idea abstracta<sup>67</sup> consistente sólo en la disposición de dichos puntos que corresponde a nuestra ideas del espacio en general.

Es así que se trata de una idea compleja, pero que va más allá de la conjunción de una multiplicidad de impresiones simples, puesto que esencialmente el espacio, al igual que el tiempo, se relaciona más bien con el orden y disposición de dichas impresiones.

Por su parte, la idea de tiempo surge a causa de la sucesión de nuestras percepciones, y de modo análogo se logra la abstracción que nos lleva a la idea de tiempo en general. A diferencia de lo que ocurre con el espacio, la idea de tiempo puede surgir tanto de una impresión externa como interna. El tiempo sólo es puesto en evidencia por la sucesión y nunca se presenta a la mente si no es de esta manera, “el tiempo por sí solo, no puede manifestarse ante la mente ni ser conocido por ella”. Es más, Hume llega a sostener que tiempo y sucesión son la misma cosa, puesto que no son distinguibles y por consiguiente tampoco separables<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Queda así descartada la posibilidad de que el tiempo sea una impresión que la mente encuentre en sí misma por reflexión, queda reafirmada la idea de que sólo tenemos nuestras ideas de espacio y tiempo por experiencia directa.

<sup>67</sup> Es de suma relevancia precisar el sentido que aquí tiene la noción de idea abstracta, puesto que ya había sido criticada en la sección 7 de la primera parte. Por ideas abstractas no se menta sino varias ideas particulares unidas en virtud de sus semejanzas aún cuando en algunos aspectos sean muy diferentes.

<sup>68</sup> Este principio de que todo “lo que consta de partes es analizable o distinguible y lo que es distinguible es separable” (*T*, 32), es de gran importancia y goza de una amplia presencia en la discusión de los temas más importantes de *Treatise*. En efecto aparece formulado ya antes en esta obra (Vid. *T*, 18). Con este principio

En suma, la idea del tiempo se debe a la impresión de una sucesión de diversos objetos con la característica de la mutabilidad, pues, de acuerdo a este análisis, no nos es posible atribuir una determinación temporal a un objeto inmutable<sup>69</sup>, puesto que el tiempo, como ya dijimos, no es concebible separadamente de la sucesión en que se hace patente<sup>70</sup>.

R. McRae en su artículo “The import of Hume’s theory of time” realiza algunas interesantes consideraciones respecto de la tesis de que las ideas de espacio y tiempo están conformadas por componentes indivisibles. A propósito del tratamiento del espacio por analogía con el del tiempo McRae señala que un punto es indivisible por no tener extensión, y un momento lo es, no por no tener duración, sino, por no contener en sí sucesión. Es la sucesión y no la duración lo que propicia la analogía con el espacio. La extensión sería por tanto concebida por Hume como un *continuum*, mientras que el tiempo como una serie discreta, *i.e.*, cuyos elementos son distinguibles, por no ser continuos. De este modo ninguna de las partes contiene la sucesión en sí misma, ella se aplica a la conjunción de sus elementos por la imaginación. La conclusión final de este argumento sería la siguiente: el *continuum* mensurable de la extensión es real, más no lo es el de la duración, que es sólo una ficción<sup>71</sup>. Sobre el mismo punto señala también Norman Kemp Smith, en relación al conocido ejemplo de la cinco notas de una flauta (*T*, 36-7)<sup>72</sup>, que la idea de duración no es aplicable a algo simple e inanalizable<sup>73</sup>.

---

nuestro autor ha llegado también a establecer la independencia de la causa respecto del efecto, a fin de mostrar que entre ellos no existe una relación de analiticidad, por decirlo de alguna manera, puesto que la causa y el efecto sí serían distinguibles y, por ende, separables (Vid. *T*, 79).

<sup>69</sup> La idea del tiempo sólo puede provenir de una sucesión impresiones. Un objeto inmutable tan sólo puede producir impresiones simultáneas y por tanto no puede darnos una idea del tiempo. Por eso, esta idea tan sólo puede provenir de diversas impresiones debidas a un objeto cambiante.

<sup>70</sup> Autores de la tradición racionalista tales como Leibniz, Descartes y Spinoza, distinguía entre espacio y extensión, y entre tiempo y duración. Esta distinción tenía la función de separar al tiempo y espacio mismos del modo en que el intelecto finito tiene noticia de ellos. Hume, en cambio no concibe tal distinción, por los motivos que ya señalamos.

<sup>71</sup> En “David Hume critical assesment”, Vol. III, p.28

<sup>72</sup> “Cinco notas tocadas en una flauta nos dan la impresión e idea del tiempo; aunque el tiempo no es una sexta impresión, que se presente ella misma a la audición o a algún otro sentido. Ni es una sexta impresión, que la mente por reflexión encuentra en ella misma. Estos cinco sonidos hacen su aparición en esta manera particular, no excitan emoción alguna en la mente, ni producen afección de ningún tipo, que siendo considerada por ella pueda dar origen a una nueva idea [...] Ella debe tener ciertamente las ideas de algunos objetos, no le es posible sin estas ideas llegar alguna vez a <tener> alguna concepción del tiempo, puesto que no aparece como una impresión primaria y distinta, puede ser simplemente nada salvo diferentes ideas o impresiones, u objetos dispuestos de una cierta manera, esto es, sucediéndose uno a otro.” El párrafo es

Señala Hume al respecto:

Las ideas de espacio y tiempo no son por lo tanto ideas separadas o distintas, sino que simplemente aquellas de la manera u orden, en que los objetos existen. O, en otras palabras, es imposible concebir, un <espacio> vacío y una extensión sin materia, o un tiempo en el que no hubiese sucesión o cambio en una existencia real. (*T*, 39-40)

No hay entonces algo así como una existencia sustancial de espacio y tiempo. No tienen subsistencia puesto que tan sólo acusan un orden de existencia que es, ya la simultaneidad, ya la sucesión. Las ideas de espacio y tiempo en general<sup>74</sup>, son tan sólo la derivación de un proceso abstractivo que reúne lo común a todas nuestras impresiones del orden de existencia de los objetos.

En suma, para Hume, estas ideas no son más que una representación subjetiva que surge a partir de la abstracción de ciertas cualidades que se dan en las impresiones sensoriales. No son ni una cualidad de los objetos, ni una entidad real. Es la multiplicidad de elementos coexistentes que se dan en las impresiones del tacto y de la vista, las que generan la idea de lo extenso, esto es, del espacio. Por su parte es la sucesión de las impresiones captadas ya sea por la audición o la vista, las que nos llevan a concebir una idea como la del tiempo. Ahora bien, lo central en esta teoría del tiempo y el espacio es que con ella se pretende mostrar que no son necesarias hipótesis tales como 1º, que espacio y tiempo sean entidades subsistentes por sí misma, y 2º todas aquellas teoría que suponen que el espacio está compuesto de puntos matemáticos, átomos físicos o partículas infinitamente divisibles<sup>75</sup> para explicar el origen de estas ideas en la mente. Ciertamente no tenemos idea

---

reconocidamente complejo e intrincado, hemos reproducido, por tanto, parcialmente el argumento a fin de tener alguna idea de él.

<sup>73</sup> *The philosophy of David Hume*, p.275

<sup>74</sup> Algunas consideraciones respecto de dos contemporáneos de Hume, Locke y Pierre Bayle, respecto de las ideas de espacio y tiempo, puede verse en la introducción de David Fate Norton a su edición del *Treatise* (p.121 y ss). Lo mismo pero respecto de Hutcheson y Bayle, en Norman Kemp Smith, capítulo XIV. Estos son los autores que Hume habría tenido en cuenta al elaborar esta parte del *Treatise*.

<sup>75</sup> Hume rechaza enérgicamente la tesis de la infinita divisibilidad de espacio y tiempo. Esta doctrina es refutada por Hume con el argumento de que al ser la naturaleza de la mente limitada, no podemos tener una idea adecuada de infinito. El principio de la copia sustenta este análisis, puesto que una idea es conocida de modo adecuado sólo cuando se tiene claridad respecto de la impresión que la genera. Ciertamente piensa

adecuada de estos elementos, puesto que no tenemos impresión de ellos, pero tampoco son necesarias para explicar la naturaleza de estos conceptos en el contexto de la teoría abstractiva de Hume. De este modo admite, a su manera, la existencia de componentes indivisibles de nuestras ideas de espacio y tiempo.

En cuanto a los puntos, que entran en la composición de alguna línea o superficie ya sean percibidas por la vista o el tacto, son tan diminutas y tan confusas entre sí, que es completamente imposible para la mente calcular su número. (*T*, 45)

Y se refiere de modo más conciso sobre esto en el libro II<sup>76</sup>:

Sin tener que recurrir a los metafísicos, cada cual puede fácilmente observar, que el espacio o extensión consiste en un número de partes co-existentes dispuestas en cierto orden [...] Por el contrario, el tiempo o sucesión, aunque está constituido igualmente de partes, nunca nos presenta más de una a la vez. (*T*, 429)

El hecho de que la suposición de que espacio y tiempo se compongan de partes indivisibles puede para Hume no ser una ilusión metafísica, se debe a que él piensa el tiempo como la sucesión misma y el espacio como la extensión. Tanto la sucesión como la extensión se dan en la experiencia, y la imaginación misma a partir de esas impresiones nos lleva a concebir un *minimum*, según señalábamos antes. Por otra parte puede considerarse también la atomicidad de las impresiones simples.

---

Hume, que no tenemos impresión alguna de la infinitud, muy por el contrario, la imaginación siempre alcanzaría un *minumum*. Así, para el caso específico del tiempo señala Hume que al ser su forma esencial la sucesión, es ridículo pensar en la infinita divisibilidad de sus partes, pues de ser así “habría un número infinito de momentos coexistentes o partes del tiempo” (*T*, 31). Por otra parte, esta tesis llevaría según nuestro autor finalmente a afirmar la inexistencia de estas ideas, en virtud de la consideración de que una totalidad sólo tiene existencia en virtud de las unidades que la componen y que sólo ellas son verdaderamente subsistentes. De este modo no podríamos afirmar que existe la extensión o la sucesión, si no estuvieran constituidas de parte unitarias irreductibles (*T*, 30). Por cierto, esto no ocurriría si consideramos al espacio y el tiempo como finitamente divisibles, de acuerdo con la limitada capacidad de nuestra mente. Esta posición no implica contradicción alguna y por tanto admite al menos la posibilidad de su existencia. Aunque más adelante en el texto, Hume asevera a partir la mera posibilidad de concebir esta idea que ellas realmente existen. (*T*, 39)

<sup>76</sup> En el libro II, 3, 7 se tratan las ideas de espacio y tiempo, como es lógico, en conexión con los efectos que producen sobre las pasiones.

Volvamos ahora a la caracterización de la relación causal que hemos ofrecido en los puntos 4 y 5 de este capítulo. Según Hume los elementos que definen la relación causa efecto son tres: la contigüidad espacio temporal, la prioridad temporal de la causa respecto del efecto y la conexión necesaria; como ya hemos visto este tercer elemento es de carácter psicológico, en tanto esta idea surge de la mente a causa de la costumbre. Sin este aspecto no hay verdadera relación causal puesto que puede haber objetos que cumplan los dos primeros requisitos sin que exista entre ellos una relación de causa y efecto. Más lo que nos interesan ahora son los otros dos elementos. Ellos nos proporcionan el nexo que buscábamos entre la teoría de la causalidad y la teoría del tiempo de Hume.

Toda relación causal se da en una sucesión. Esta sucesión involucra tiempo, es decir, toda relación causal es por ende también una relación temporal<sup>77</sup>. El tiempo como vimos es para Hume una idea de carácter subjetivo, que nos formamos por abstracción, de modo tal que no es éste un elemento que pueda conferir objetividad a la relación causal. Hume aborda el problema de la relación causa-efecto a partir de la idea de conexión necesaria, la que tiene la forma de una fuerza o poder (Cf. *T*, 155) capaz de generar y mantener una relación de dependencia en la existencia o desarrollo de un determinado evento u objeto. Pero este elemento no es más que una fantasía de la imaginación y por tanto no es capaz de garantizar la necesidad real del nexo y tampoco la certeza de los conocimientos que de esta relación se derivan. El elemento temporal es sólo secundario, puesto que tampoco hay objetividad en el tiempo, la sucesión tampoco proporciona mayor fidelidad a la relación puesto que este elemento, por decirlo de algún modo, “no es real”, no confiere objetividad. El tiempo queda, así, extrañamente relegado, en el marco de la relación causal, a aquello en que las impresiones se dan, ocurren, o suceden, y, al mismo tiempo, no es más que ese mismo suceder de las impresiones.

Según lo ya señalado, es el tercero de estos aspectos, el que sirve de criterio para discernir una relación causal verdadera de una aparente (el *post hoc, ergo propter hoc*). Si

---

<sup>77</sup> Resulta de suma importancia realizar la siguiente advertencia: no es sino en relación a la filosofía kantiana y específicamente a su teoría de la intuición pura, que el presente análisis es posible. En un estudio comparativo de Kant y Hume, específicamente en relación a los temas que aquí tratamos, salta a la vista la relevancia de la concepción del tiempo que cada uno tenía en mente en la forma de abordar el problema de la causalidad, como veremos en lo que sigue.

uno de los otros dos elementos (prioridad temporal y contigüidad) pudiese haber servido de criterio, Hume, no se habría visto en la necesidad de echar mano a un recurso psicologista, como lo es la idea de conexión necesaria. No obstante por las características de su teoría del tiempo, vemos que esta segunda posibilidad no puede darse. La idea de tiempo se obtiene por experiencia y es por tanto una *matter of fact*, y como sabemos, ninguna cuestión de hecho puede constituir un conocimiento universal y necesario, *i.e.*, objetivo, hecho que nos lleva a concluir que en Hume no hay modo de discernir entre sucesiones subjetivas y sucesiones objetivas.

Hume formula el problema de causalidad dando énfasis a la idea de conexión necesaria, (poder o fuerza), puesto que el carácter sucesivo de esta relación, es decir, temporal, no parecía ser lo fundamental de acuerdo con su concepción del tiempo. Como veremos en el capítulo siguiente, Kant, logró descubrir al tiempo como el elemento fundamental a partir del cual su filosofía podría otorgar a la relación causal la objetividad y necesidad que había perdido con Hume.

**CAPITULO SEGUNDO:**  
**LA PREGUNTA POR LA RELACIÓN CAUSAL EN EL MARCO**  
**DE LA NUEVA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL.**

1. EL PUNTO DE PARTIDA DE KANT Y SU *KrV* COMO UN ESCRITO SOBRE EL MÉTODO.

Si la filosofía de Hume es una crítica a la metafísica, entendiendo “crítica” en un sentido coloquial, esto es, como una queja, un poner en evidencia los defectos, las falencias, las pretensiones desmedidas, etc., Kant hace de esta intención (por lo demás presente en casi todos los filósofos modernos), una forma completamente nueva de hacer filosofía<sup>78</sup>. Kant radicaliza la crítica a la metafísica de modo tal que lo primero que se debe hacer es investigar la posibilidad misma de una ciencia tal. Y esto ha de hacerse sometiendo la razón a su propio tribunal, la razón debe volcarse sobre sí misma y examinar sus posibilidades de conocer. La perspectiva crítica de hacer filosofía busca determinar la capacidad de la razón para alcanzar genuino (*i.e.*, universal y necesario) conocimiento al modo de la ciencias. Veamos ahora *grosso modo* en qué consiste concretamente este giro crítico.

El problema de la metafísica queda ya determinado en las primeras líneas del primer prólogo a la *KrV*:

La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades. (A vii)

---

<sup>78</sup> En qué medida la *KrV* es más que una propedéutica para el sistema de la filosofía trascendental, es una cuestión de no fácil solución. Ciertamente, como veremos, en la misma Crítica, Kant señala expresamente que esta obra es sólo una propedéutica y que no constituye el sistema de la filosofía trascendental propiamente, sin embargo: “El hecho de que esta crítica no sea por sí misma filosofía trascendental se debe tan sólo a que, para constituir un sistema completo, debería incluir un análisis exhaustivo de todo el conocimiento humano *a priori*.” (A13/ B28) Para más detalles sobre esta cuestión Vid., Torretti, *Manuel Kant*, p. 52 ss.

La metafísica como “disposición natural”, tal como aquí se nos muestra, es una fuente inagotable de preguntas, muchas de las cuales nunca llegarán a ser dilucidadas. Por este motivo la metafísica se pierde en sus especulaciones sin llegar nunca a agotarse ni a finalizar su tarea, quedándose estancada en disputas estériles. De aquí surge la necesidad de una crítica a la metafísica como disposición natural para dar lugar a una metafísica como ciencia.

Como ya hemos visto en nuestro primer capítulo, la comparación de la metafísica con la ciencia era recurrente. Se preguntaba, a la sazón, si era posible alcanzar en metafísica un conocimiento análogo al adquirido por ellas, y, del mismo modo, si el método de la segunda era aplicable a la primera<sup>79</sup>. El “escándalo de la metafísica” del que Kant da cuenta a través de las Antinomias de la razón pura<sup>80</sup>, amerita un urgente examen de la razón humana que delimite la naturaleza, extensión y límites de la misma, este examen es el *leitmotiv* de la *KrV*. Ahora bien, dicho examen de la razón no puede provenir de otra fuente que de ella misma, pues no le pueden ser impuestos sus límites desde fuera, ya que su actividad es autónoma y fundante de toda otra disciplina. En efecto, una de las cosas que

---

<sup>79</sup> Así por ejemplo el escrito precrítico de Kant de 1764 *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y la moral*, fue escrito con motivo del concurso abierto por la Academia de ciencia de Berlín, cuyo tema era “¿Admiten la verdades de la metafísica, en general, y en particular los primeros principios de la teología natural y de la moral las mismas pruebas claras que las verdades geométricas?” Kant sostuvo en este texto que existía una diferencia radical entre la metafísica y la ciencia matemática respecto de la forma en que cada una llega a establecer definiciones. Así, mientras que el procedimiento matemático es sintético, vale decir, consiste en alcanzar definiciones por medio del enlace arbitrario de conceptos, la metafísica procede analíticamente, es decir, aclarando conceptos ya dados de modo confuso. Según me parece este argumento es suficiente para rechazar la idea de que la metafísica debe proceder al modo de las matemáticas – como sí lo creyeron filósofos como Spinoza, Leibniz y Wolff, entre otros – mas, no dice nada respecto de si ocurriría lo mismo con la ciencia de la naturaleza. A partir de aquí es más o menos plausible sostener un distanciamiento de Kant de los racionalistas y un acercamiento al empirismo inglés – al menos en su espíritu más fundamental – en tanto que evitará la forma racionalista de tratar los problemas filosóficos, es decir, a partir de definiciones arbitrarias sino que, en lugar de ello, procederá a partir de la observación de los fenómenos mismos, a fin de determinar qué podemos saber de ellos con certeza y qué no, pese a ello, Kant no sostuvo un método inductivista. Sobre este punto Vid. Placencia, § 3 del artículo “Las contrapartes incongruentes y el problema del espacio en Kant” en *Kant (1804-2004) En el bicentenario de su muerte*. Otro texto que arroja bastante luz a este respecto (su distanciamiento de la metafísica de Wolff) es *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* de 1766.

<sup>80</sup> Vid. A 405/ B 432 aquí Kant explica respecto de las antinomias: “se nos ofrece aquí, efectivamente, un nuevo Fenómeno de la razón humana, a saber, una antitética perfectamente natural, obtenida sin necesidad de trenzar sutilezas ni de poner trampas artificiales. Al contrario, la razón cae en ella por sí sola y, además, inevitablemente. Con ello se defiende del sopor de una convicción ficticia, producto de una simple ilusión unilateral, pero cae, a la vez, en la tentación de abandonarse a una desesperación escéptica o de adoptar un dogmatismo tenaz, empeñándose en sostener ciertas afirmaciones sin hacer justicia ni prestar oídos a las razones en favor de lo contrario”.

busca la crítica es poder delimitar las áreas de competencia y los grados de certeza que la razón puede alcanzar en las distintas formas en que se despliega.

El paradigma físico–matemático newtoniano del conocimiento es aún el referente de la época y, probablemente, una espina clavada en el corazón de la metafísica racionalista que no había podido llegar aún a constituirse en una ciencia unificada, ni menos aún a alcanzar un conocimiento necesario, universal, acumulativo y progresivo. Kant se pregunta en su *KrV*, si es posible una metafísica como ciencia, pero para responder esta pregunta desde la filosofía crítica es preciso responder primero “¿a qué se debe entonces que la metafísica no haya encontrado todavía el camino seguro de la ciencia?” (B xv). El motivo de esto Kant lo ve en la “Ilusión trascendental”, esta sería la causa del error en el juicio y se produciría al introducir subrepticamente contenidos empíricos en la operación del entendimiento, “la sensibilidad, subordinada al entendimiento, como objeto al cual aplica aquél su función, constituye la fuente de conocimientos reales. Pero en la medida que ella influye sobre el acto mismo del entendimiento y en que lo determina a juzgar, constituye también el fundamento del error”. (B 351 n). Por otra parte, ocurre que la dialéctica es inherente a la razón humana, por lo que la amenaza del error es permanente<sup>81</sup>.

A eso se suma la intensa crítica humeana a los conceptos fundamentales de esa metafísica<sup>82</sup>, y a su método, que como ya sabemos, tiene como diagnóstico final la imposibilidad de un conocimiento (que no sea puramente matemático) que cumpliera con las notas de necesidad y universalidad a que la filosofía siempre había aspirado. Junto con esto, también las leyes físicas carecían de una completa certidumbre, (a partir de la doctrina humeana), y a cambio de ello, se les concede tan sólo un alto grado de probabilidad. Todo esto, por supuesto en virtud de la crítica a la causalidad que ya estudiamos y que atribuye una necesidad sólo psicológica a esta relación.

Kant, por su parte, fue íntimamente tocado por el diagnóstico humeano<sup>83</sup>, y convencido de que había ahí algo más que una necesidad meramente subjetiva, se dio a la

---

<sup>81</sup> De aquí la necesidad de una dialéctica trascendental, *i.e.*, una doctrina trascendental de error.

<sup>82</sup> Causalidad y sustancia.

<sup>83</sup> Cf. *Prolegomena*, (Ak. IV 261), donde señala que “el desarrollo del problema de Hume en su máxima amplitud posible...” es “a saber, la crítica de la razón pura.” Y en general, el prologo de esta obra está lleno de referencias a Hume que permite esbozar más o menos las tesis centrales de Hume que marcaron en parte la dirección de la filosofía de Kant.

tarea de “salvar la metafísica” y junto con ello la objetividad de los enunciados científicos. La investigación sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* (Vid. n. 95), es la pauta de este último asunto. Tal empresa tiene además la labor de generar una adecuada armonía entre la ciencia y la metafísica.

De aquí surge el *criticismo* kantiano, es decir la investigación en torno a las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*. Tal investigación se enlaza íntimamente con una teoría de las facultades del ánimo, de sus funciones determinadas y sus límites.

Uno de los aspectos más importantes y determinantes de esta nueva forma de hacer filosofía es la perspectiva en la que se sitúa, pues se trata de una perspectiva *trascendental*.

Lo *Trascendental*, tiene en Kant un sentido absolutamente distinto del tradicional<sup>84</sup>, su concepto fundamental es el de *posibilidad*, mas no la mera posibilidad lógica. Lo trascendental está referido a las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*. En este sentido, la *Crítica de la razón pura*, es el examen de las condiciones de posibilidad, es decir, de la capacidad de la razón, para conocer en forma pura y *a priori*, *i.e.*, con independencia de la experiencia.

La definición más certera que da Kant en la *KrV*, de *trascendental* es la siguiente: “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*” (A 11-2/ B 25).

Trascendental es, luego, la perspectiva desde la que se sitúa la filosofía crítica de Kant y que le permite superar el análisis psicológico de Hume. Pese a que Kant nunca lo menciona explícitamente en su *Crítica*, el elemento trascendental se constituye como un nuevo método de filosofar. Si bien él no dicta una serie de procedimientos a seguir, al modo del método cartesiano, nos parece que contiene el *dictum* fundamental de cómo se debe hacer filosofía, o mejor dicho, filosofía trascendental. Esta opinión, se ve reforzada si consideramos que Kant mismo reconoce que los ya mencionados método analítico y

---

<sup>84</sup> Recordemos que en la filosofía escolástica medieval se llama trascendentales a las determinaciones que convienen a todos los géneros del ente: *ens, res, aliquid, unum, verum, bonum* (y, en ocasiones, *pulchrum*). Kant, no obstante, incluye la doctrina de los trascendentales en un peculiar sentido en el §12, y que es un agregado de la edición B.

sintético, son métodos fundamentalmente de exposición más de descubrimiento de verdades filosóficas<sup>85</sup>.

Un método trascendental consistiría por tanto en investigar las condiciones de posibilidad de la objetividad de los objetos en tanto que fundada *a priori*<sup>86</sup>, en lugar de ocuparse de los objetos mismos<sup>87</sup>.

Ahora bien, la filosofía trascendental misma, tiene también su “condición de posibilidad”; nos referimos al *giro copernicano*. El giro copernicano hace referencia a la revolución metodológica de la ciencia natural y producto de la cual, piensa Kant, se había avanzado tan vertiginosamente en esas materias. Una revolución metódica desde la metafísica es por tanto necesaria para alcanzar el seguro camino de la ciencia<sup>88</sup>. En breve, se trata de la superación de la actitud tradicional según la cual nuestro conocimiento se rige por los objetos, puesto que esta perspectiva llevó sin excepción al fracaso en la investigación de lo que se puede establecer *a priori* respecto de esos objetos. En este sentido, el giro copernicano consiste en partir de la premisa de que son los objetos los que deben conformarse a nuestro modo conocer. Nuestro autor aclara el sentido de este giro metodológico con el siguiente ejemplo:

Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo como podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza. Si en cambio es el objeto, (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza

---

<sup>85</sup> Me parece que esto queda ilustrado en el siguiente pasaje: “Nos ocupamos ahora de esta investigación, que no podemos llamar propiamente doctrina, sino sólo crítica trascendental, ya que no se propone ampliar el conocimiento mismo, sino simplemente enderezarlo y mostrar el valor o falta de valor de todo conocimiento *a priori*. Semejante crítica es, pues, en lo posible, preparación para un *organon* y, caso de no llegarse a él, al menos para un canon de la misma según el cual podría acaso exponerse un día, tanto analítica como sintéticamente”. (A 12/ B25-6). Otro ejemplo del carácter fundamentalmente expositivo del los método analítico y sintético, está dado por la formulación de las doctrinas que en la crítica de *KrV*, realiza analíticamente, de modo sintético en *Prolegomena*.

<sup>86</sup> De aquí que Kant señale que “las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, constituyen a la vez las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia” (A 158\ B 197)

<sup>87</sup> Podríamos decir por tanto que la concreción de dicha investigación y la sistematización de las estructuras *a priori* del conocer humano es propia de una filosofía trascendental y por supuesto de una *Crítica de la razón pura*. La segunda tarea, *i.e.*, ocuparse del conocimiento de los objetos mismos, es propia de las ciencias particulares.

<sup>88</sup> Recordemos por cierto que Kant piensa que la posibilidad de la ciencia radica en la justificación de la posibilidad de sus juicios sintéticos *a priori*, justificación que depende, a su vez, de la Crítica.

de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad. (B vii)

Me parece clara la conexión de este giro con el concepto de lo *trascendental*, pues al partir de la premisa de que es el sujeto el que determina el conocimiento del objeto, resulta lógico que para investigar la posibilidad de conocer objetos *a priori*, ha de ser necesario investigar primero las condiciones subjetivas que hacen posible el conocimiento objetivo, (o en su defecto, que la hacen imposible). De este modo, el análisis trascendental es posibilitado por la revolución metodológica.<sup>89</sup>

De este modo, la *KrV*, sólo es posible por este nuevo método de filosofar, que llamaremos *método trascendental*, puesto que ella misma constituye la investigación de las posibilidades del nuestro conocimiento y el alcance de nuestras facultades, de acuerdo con la consideración de las condiciones de posibilidad de las mismas, es decir, de las formas *a priori* que condicionan el conocimiento. Tal como señala Torretti “la ontología justificada así no es una ciencia del ente en cuanto ente, sino del ente en cuanto puede presentarse al hombre”<sup>90</sup>.

La idea del giro copernicano permite establecer ya de antemano un límite preciso para la metafísica, a saber, “que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (B xviii).

Ahora bien, lo que nosotros ponemos en ellas, dirá Kant, son las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y del entendimiento (categorías), y a ellas queda condicionado todo conocimiento posible. La *sensibilidad* es aquella facultad a través de la cual se nos dan los objetos, mientras que a través del *entendimiento* son pensados (A 29/ B 15). Según esta distinción parece lógico señalar que no nos es posible conocer un objeto que no nos es dado previamente a través de la sensibilidad, aunque esto no significa que no podamos pensarlo. En efecto, la única condición para pensar un objeto aunque éste no nos sea dado, es que sea posible hacerlo sin incurrir en contradicción lógica. De aquí surgen

---

<sup>89</sup> Vid. B xvi-xvii.

<sup>90</sup> *Manuel Kant*, p. 50

varias restricciones a las pretensiones desmedidas de la metafísica, que hallamos condensadas en el siguiente pasaje:

En la parte analítica de la crítica se demuestra: que el espacio y el tiempo son meras formas de la intuición sensible, es decir, simples condiciones de la experiencia de las cosas en cuanto fenómenos; que tampoco conocemos conceptos del entendimiento ni, por tanto, elementos para conocer las cosas sino en la medida en que puede darse la intuición correspondiente a tales conceptos; que en consecuencia, no podemos conocer un objeto como cosa en sí [...] Aunque no podemos conocer esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*. (B xxvi)

La distinción entre fenómeno y cosa en sí (*noumeno*)<sup>91</sup>, está en absoluta concordancia con la distinción entre sensibilidad y entendimiento, pues sólo podemos conocer de las cosas aquello que de ellas nos es dado en la sensibilidad.

Esta distinción nos acerca a la principal fuente de ineficacia y error de la metafísica, *i.e.*, ocuparse de objetos cuyo conocimiento le es inalcanzable. Así por ejemplo ocurre con la metafísica especial, cuyos tres objetos (el alma, Dios y el mundo) no son intuibles, y por tanto nos pueden ser objeto de representación.

La Crítica está sujeta, en este sentido, a una doble valoración: por una parte – negativa – la posibilidad de la metafísica queda restringida a conocer sólo aquello que primeramente está referido a la sensibilidad, pero, por otra – positiva –, la fundamenta, en tanto que al restringirla le otorga un ámbito de validez determinado, y por tanto le devuelve sentido a su labor como disciplina racional. Eso sí, según señala Torretti, “si las cosas existentes sólo son accesibles al hombre en cuanto que se le manifiestan a través de los sentidos, o sea, *a posteriori*, el conocimiento *a priori* de las mismas sólo puede concernir a aquellas condiciones sin las cuales esa manifestación sería imposible”<sup>92</sup>. En razón de esto, podemos concluir, que la metafísica debe ocuparse del análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*.

---

<sup>91</sup> El *noumeno* o cosa en sí es sólo pensable. Procede del verbo griego νοεῖν, pensar, captar intelectualmente. Mientras que fenómeno refiere al verbo φαίνεσθαι, aparecer, dejarse ver.

<sup>92</sup> *Manuel Kant*, p.52

En relación a este asunto Kant señala que “todo conocimiento comienza con la experiencia”, esto significa tanto como que de no haber afección sensible no se generaría nunca conocimiento, pues el sujeto al intuir el objeto no lo crea, esto es, no tiene intuición intelectual<sup>93</sup>. Mas no todo conocimiento tiene su origen en ella, es decir, no todo conocimiento obtiene su validez a partir de la experiencia. Con esta distinción nuestro autor está diferenciando entre un orden de aprehensión en el sujeto – en este sentido tiene primacía la percepción empírica – y un orden de fundamentación, que atañe principalmente a aquello no empírico que hace posible, no obstante, dicha experiencia. Este punto distancia radicalmente a Kant de los análisis genético-psicológicos de Hume, en efecto, podríamos decir que el filósofo escocés se ocupó principalmente de describir el conocimiento y buscar su fundamento a partir de su comienzo en la experiencia. Por el contrario, mirado este asunto kantianamente, vemos que lo fundamental es buscar el fundamento de la validez de todo conocimiento y de este modo fundar su pretensión de validez objetiva., no a partir de su comienzo en la experiencia, sino a partir de sus condiciones de posibilidad, que radican en el sujeto mismo.

El hecho de que para explicar la validez de un conocimiento no basta con apelar a la experiencia, se debe a que el conocimiento es una mezcla de elementos que provee la experiencia y otros que no dependen de ella, sino que los pone el sujeto. Estos elementos son el *a priori* de la experiencia. No obstante sin duda que existe también cierto tipo de enunciados, cuyo origen y validez son perfectamente explicables por la experiencia, de ellos decimos que son *a posteriori*. Ahora bien, una de las cuestiones que deben ser aclaradas es si puede existir un tipo de conocimiento absolutamente independiente de la experiencia, pues de este tipo de conocimiento debería ocuparse la metafísica.

Por este motivo distinguimos, con Kant<sup>94</sup>, entre el conocimiento puro y el empírico:

Entenderemos pues por conocimiento *a priori* el que es absolutamente independiente de toda experiencia [...] A él se opone el conocimiento empírico, el que sólo es posible a posteriori, es decir mediante la

---

<sup>93</sup> La intuición intelectual, difiere de la intuición sensible (humana), en tanto que la primera al mismo tiempo que intuye el objeto lo crea. Este tipo de intuición es pensada como propia de un intelecto divino.

<sup>94</sup> Vid. Introducción a la *KrV*. I

experiencia. Entre los conocimientos *a priori* reciben el nombre de puros aquellos a los que no se ha añadido nada empírico. (B 3)

Todo conocimiento, ya sea puro o empírico, se expresa a través de juicios, y por ello surge la necesidad de explicar cómo es que ellos funcionan y qué tipo de juicios podemos distinguir. Es preciso explicar que por juicio entendemos, no precisamente un enunciado verbal o escrito, sino más bien la operación de la imaginación de añadir una representación a otra, *i.e.*, el enlace sintético de representaciones según una regla del entendimiento. El enunciado es sólo la expresión de dicho proceso en que consiste el juicio. En tal sentido el juicio mismo hace posible el conocimiento y lo produce a la vez que el enunciado lo expresa<sup>95</sup>.

Hemos intentado esbozar de modo más o menos claro las bases de la primera Crítica de Kant, con el fin de mostrar el enfoque de nuestro autor al tratar el problema de la causalidad. En lo que sigue trataremos ya más en terreno los elementos de la formulación kantiana del problema causal.

---

<sup>95</sup> Kant distingue tres tipos de juicios:

(1) Juicios analíticos, son aquellos en que el predicado se haya contenido en el sujeto, es decir, no amplían el conocimiento (son explicativos), pero son universales y necesarios. El fundamento de su posibilidad radica en su mera forma.

(2) Juicios sintéticos, son ampliativos, es decir, el predicado añade información no contenida en el sujeto. Su posibilidad radica en la experiencia y son por tanto, *a posteriori*.

El problema se suscita porque ninguno de estos juicios, explica la posibilidad de la ciencia, desde la particular idea de ciencia que tenía Kant. Puesto que unos cuentan con la necesidad y universalidad pretendidas más no son capaces de generar nuevos conocimientos, los otros son ampliativos, mas, al depender de la experiencia, no pueden ser universales y necesarios. Surge así un tercer tipo de juicio, propiamente kantiano, son los:

(3) Juicios sintéticos *a priori*. Según nuestro filósofo de esta clase serían los enunciados de la ciencia, específicamente de la matemática y los principios de la física (en la que también los hay *a posteriori*). Son universales y necesarios, a la vez que ampliativos, queda, sin embargo, por resolver el problema de su posibilidad: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? No obstante, no nos podemos hacer cargo de esta pregunta, pues, está más allá del alcance de la presente investigación.

## 2. EL TIEMPO COMO INTUICIÓN PURA EN LA “ESTÉTICA TRASCENDENTAL” DE LA *KrV*.

La *KrV*, se divide en dos partes, la primera de ellas, donde se sitúa la “estética”<sup>96</sup> trascendental”, es la *doctrina trascendental de los elementos* (*Transzendental Elementarlehre*), la segunda, *doctrina trascendental del método* (*Transzendental Methodenlehre*). El objetivo de la primera – que es la que ahora nos interesa – es volver sobre la propia razón, con el fin de distinguir los elementos del conocimiento *a priori* e identificar su fuente de origen y sus límites, para luego de ello volverlos a reunir de modo claro. La segunda, debe ocuparse del modo de proceder de acuerdo con los resultados obtenidos en la primera parte.

La *doctrina trascendental de los elementos*, se divide a su vez, en una “estética trascendental” (en adelante *ET*) y una “lógica trascendental”. La primera de ellas, debe ocuparse de investigar los elementos *a priori* de la sensibilidad, en tanto que aquí se hallan las condiciones sensibles de todo nuestro conocimiento. En efecto, señala Kant que “en la medida en que la sensibilidad contenga representaciones *a priori* que constituyan la condición bajo la que se nos dan los objetos, pertenecerá a la filosofía trascendental” (A 15/ B 30). Bien sabemos que sólo bajo una filosofía trascendental, y esto supone el giro copernicano, es posible una concepción tal de la sensibilidad, *i.e.*, como dando origen a elementos *a priori*, pues la mayoría de los pensadores de la modernidad, entre ellos Hume, ven en la sensibilidad una instancia del conocimiento que sólo puede dar origen a representaciones *a posteriori*.

El §1 presenta una serie de definiciones que nos orientan en los posteriores argumentos presentados por el filósofo de Königsberg. Según ellas, la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) es nuestra capacidad de ser afectados por los objetos y de esa manera recibir representaciones de ellos. Las representaciones de que nos provee la sensibilidad, gracias a su receptividad, son *intuiciones* (*Anschaunungen*). Una intuición (*Anschaung*), es la referencia inmediata a objetos singulares, es decir, no mediada por conceptos. La inmediatez de la intuición sensible genera una cierta primacía de sobre el entendimiento,

---

<sup>96</sup> Por estética, como bien hace notar el filósofo alemán, no debemos entender aquí una teoría del gusto, sino que debemos remitirnos, una vez más, al origen griego de esta palabra, αἴσθησις, que significa sensación, percepción.

esto es así, piensa Kant, porque al no ser capaz el ser humano de tener intuición intelectual<sup>97</sup>, todo su conocimiento queda mediado por la sensibilidad, por cuanto todo pensamiento tiene que referir ya sea directa o indirectamente a intuiciones, y por consiguiente, el mero pensar, sin intuición, no puede nunca producir conocimiento<sup>98</sup>. De este modo, a través del entendimiento (*Verstand*) los objetos son sólo pensados. Las representaciones que en él tienen su origen son los *conceptos* (*Begriffe*).

El efecto producido en nosotros cuando somos afectados por objetos es una sensación (*Empfindung*) y la intuición referida aun objeto por medio de ella es de carácter empírico. Por su parte el objeto indeterminado de una intuición empírica es un fenómeno (*Erscheinung*). La materia del fenómeno es la sensación, pero esa sensación sería un mero desorden indiscernible de no mediar una *forma* a través de la cual ese objeto nos sea dado. La forma de esa sensación debe ser dada *a priori*, pues en ella no debe haber nada propio de la sensación, se tratará entonces de una forma pura de la sensibilidad, *i.e.*, una intuición pura, entendiendo por *pura*, aquella representación en la que no se encuentra nada perteneciente a la sensación.

Espacio y tiempo, son las formas puras que hacen posible que lo diverso de la intuición sensible sea ordenado en determinadas relaciones, y son el objeto de que trata la *ET*, que queda definida como “la ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori*” (A 21/ B 35). En lo que sigue veremos el tratamiento del tiempo que Kant lleva a cabo en esta parte de la crítica. Nuestro objetivo será tan sólo caracterizar las notas fundamentales de este concepto.

Nuestro autor debe proceder ahora a demostrar la realidad de las intuiciones puras de espacio y tiempo, *i.e.*, su *a prioridad* e *intuitividad*. Este objetivo se cumple a través de la *Exposición metafísica*. Este título aparece sólo en la segunda edición de la *KrV*, y es definido como sigue: “por exposición (*expositio*) entiendo la representación clara (aunque no sea detallada) de lo que pertenece a un concepto. La exposición es *metafísica* cuando

---

<sup>97</sup> Vid. N. 93. La oposición surge respecto del intelecto divino: “Tal intuición (la humana) únicamente tiene lugar en la medida que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo”. (A 19/ B 33)

<sup>98</sup> Ahora bien, hablamos de una *cierta* primacía de la sensibilidad, puesto que la intuición por sí sola tampoco es capaz de generar conocimiento.

contiene lo que nos muestra el concepto en cuanto dado *a priori*” (A 23/ B 38). En este sentido lo que se lleva a cabo en esta primera instancia es tan sólo *exponer* algunos elementos *a priori* propios de la sensibilidad, a saber, espacio y tiempo, de acuerdo con el método de aclaración descrito más arriba (analítico), a fin de hacer patentes (*ex-poner*) sus determinaciones esenciales.

La exposición metafísica del tiempo (§4) deberá dar respuesta a algunas interrogantes planteadas por Kant, probablemente en vistas de las concepciones de otros pensadores de la época<sup>99</sup>, en cuatro argumentos en el caso del espacio, y cinco para el tiempo, es decir, uno adicional<sup>100</sup>, los que revisaremos a continuación<sup>101</sup>. Mas, antes de proceder a reproducir los argumentos, es preciso señalar que el tiempo es caracterizado en el §2 como forma del “sentido interno” por oposición al espacio que es la forma del “sentido externo”, así mientras que a través de este último nos representamos objetos como exteriores a nosotros, por el primero vemos que todas nuestras determinaciones internas se representan en relaciones de tiempo, el tiempo, en este sentido, nos da noticias de los estado del yo, al tiempo que lo instituye como correlato obligado de todas mis representaciones.

Revisemos ahora los argumentos:

1. El tiempo no es un concepto<sup>102</sup> empírico extraído de alguna experiencia. En efecto tanto la coexistencia como la sucesión no serían siquiera percibidas si la representación del tiempo no les sirviera de base *a priori*. Sólo presuponiéndolo puede uno representarse que algo existe al mismo tiempo (simultáneamente) o en tiempos diferentes (sucesivamente).

---

<sup>99</sup> Sobre este asunto volvemos a referir el ya mencionado artículo “La polémica de Leibniz con Clarke”, en efecto son las teorías del espacio (e indirectamente del tiempo) de estos autores las que hay que tener a la vista para comprender a qué apuntan los argumentos kantianos. No obstante, hacer explícita dicha relación no nos es posible en esta ocasión, por razones de “espacio y tiempo”.

<sup>100</sup> Por motivos que explicaremos luego omitimos por ahora el argumento adicional del tiempo (en el orden presentado por Kant, el 3º). Los cuatro restantes son perfectamente equivalentes con los del espacio.

<sup>101</sup> Por su puesto que estos argumentos presentan múltiples dificultades que los eruditos kantianos han tratado con gran detalle, un ejemplo de ellos es Hans Vaihinger, quien dedicó los dos primeros y únicos volúmenes de su libro inconcluso *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, de 1922, a tratar únicamente la Estética trascendental, además de los prólogos y la introducción. Decimos esto a modo de excusa, pues en esta sección no haremos más que mencionar de modo muy insuficiente dichos argumentos.

<sup>102</sup> No debemos confundirnos con esta expresión, no se trata de una contradicción, si bien espacio y tiempo son, como ya se ha dicho, intuiciones y no conceptos, aquí se les trata en un sentido no técnico y por tanto se les considera conceptos.

2. El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones. Con respecto a los fenómenos en general, no se puede eliminar el tiempo mismo. Sí se pueden eliminar en cambio los fenómenos del tiempo. Este viene pues dado *a priori*. Sólo en él es posible la realidad de los fenómenos. Estos pueden desaparecer todos, pero el tiempo mismo (en cuanto condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido.

Estos dos primeros argumentos están orientados a probar el carácter *a priori* del tiempo<sup>103</sup>. El primer argumento es absolutamente contra humeano, como vemos Kant sostiene la imposibilidad de que el concepto de tiempo sea adquirido por experiencia, antes bien, dice Kant, nos es posible percibir objetos como sucesivos o simultáneos, tan sólo porque la representación del tiempo lo permite. De este modo podríamos afirmar que lo central es que el tiempo es condición *sine qua non* del conocimiento de objetos en cuanto referidos a los estados del sujeto. El segundo argumento muestra que no es posible eliminar el tiempo de nuestras representaciones, o lo que es lo mismo concebir un fenómeno fuera del tiempo, esto es así puesto que “sólo en él es posible la realidad de los fenómenos”, *i.e.*, el tiempo es el fundamento de la posibilidad de su existencia. Esto quiere decir, nos parece, que la determinación temporal del fenómeno, como sucesivo o simultáneo en el tiempo es esencial a su existencia. De este modo por ambos argumentos se prueba que el tiempo es una representación *a priori*, que hace posible tanto la realidad de los fenómenos (2), como nuestro conocimiento de ellos (1).

---

<sup>103</sup> El hecho que haya dos argumentos para probar el carácter *a priori* de espacio y tiempo, ha suscitado la polémica entre los intérpretes. En efecto algunos de ellos consideran que se trata de dos pruebas independientes una de otra y autosuficientes, otros que son una misma prueba en dos pasos. Por supuesto habrá quien tenga una interpretación matizada. Siguiendo la clasificación que realiza Allison, en *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, p. 143, dentro de los primeros estaría Vaihinger *Kommentar zu Kritik der reinen Vernunft*, Vol. 2, p. 197, y el propio Allison, mientras que en el segundo grupo encontramos a Norman Kemp Smith, *A commentary to Kant's "Critique of pure reason"*, p. 99-105. Podríamos agregar aquí la posición de Torretti, *Manuel Kant*, p. 180 ss según la cual se trata de dos pruebas independientes y más aún diferentes, basándose en el aserto kantiano de que cada tesis no admite más que una demostración. De esta manera, cada uno de los argumentos estaría dirigido a probar matices diferentes de la *a prioridad* de espacio y tiempo. Así la primera prueba estaría dirigida a probar la *a prioridad* gnoseológica, y la segundo la *a prioridad* ontológica.

4. El tiempo no es un concepto discursivo o, como se dice, universal, sino una forma de la intuición sensible. Tiempos diferentes son sólo partes de un mismo tiempo. La representación que sólo puede darse a través de un objeto único es una intuición. La proposición que sostiene que diferentes tiempos no pueden ser simultáneos no puede tampoco derivarse de un concepto universal. La proposición es sintética y no puede derivarse de simples conceptos. Se halla pues contenida inmediatamente en la intuición y en la representación del tiempo<sup>104</sup>.

5 . La infinitud del tiempo quiere decir simplemente que cada magnitud temporal determinada sólo es posible introduciendo limitaciones en un tiempo único que sirve de base. La *originaria* representación del tiempo debe estar, pues, dada como ilimitada. Pero cuando las mismas partes y cada magnitud de un objeto sólo puede representarse por medio de limitaciones, entonces la representación entera no puede estar dada mediante conceptos (ya que estos contienen sólo representaciones parciales), sino que debe basarse en una intuición inmediata.

Los dos argumentos precedentes están orientados a probar el carácter intuitivo del tiempo. En el primero de estos argumentos se intenta mostrar la intuitividad del tiempo por contraste con el concepto a partir del carácter de singularidad del primero. De este modo mientras que sólo podemos representarnos un tiempo único, y al referirnos a tiempos diversos sólo mentamos partes del mismo tiempo – pero no en sentido de partes que conforman un todo, y que por tanto le anteceden –, el concepto no es nunca una unidad simple sino una colección de notas particulares, que son anteriores al todo y que por tanto, en cierta medida, lo conforman. Así el tiempo en cuanto intuición pura *a priori* antecede a la multiplicidad de tiempos que tenemos empíricamente. Se pone de relieve el carácter singular y unitario de la intuición. El segundo argumento hace énfasis en el carácter inmediato de la intuición. El tiempo es una magnitud infinita por cuanto cada tiempo particular surge de la limitación del tiempo esencialmente uno. De modo tal que el tiempo en tanto representación pura *a priori* nos es dada como ilimitada, esto implica a su vez que no puede ser una representación conceptual, sino que intuitiva. El concepto se refiere de

---

<sup>104</sup> Recordemos que hemos omitido el tercero.

manera mediata al objeto de la representación, la intuición de manera inmediata. No obstante el concepto también encierra cierta infinitud, en tanto que hace referencia a aquello común que es válido para todos los casos posibles. La infinitud de la intuición es de índole totalmente diversa pues refiere las infinitas limitaciones posibles del tiempo como intuición pura al ser determinado empíricamente<sup>105</sup>.

A la *exposición metafísica* le sigue una *exposición trascendental* que consiste en “la explicación de un concepto como principio a partir del cual puede entenderse la posibilidad de otros” (A 25/ B 40). A esta instancia pertenece el tercero de los argumentos de la *exposición metafísica* que precisamente por este motivo hemos omitido allí.

3. En esta necesidad *a priori* se basa igualmente la posibilidad de formular principios apodícticos sobre las relaciones temporales o axiomas del tiempo en general. Este no posee más que una dimensión: tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos (al igual que espacios distintos no son sucesivos sino simultáneos). Tales principios no pueden extraerse de la experiencia, ya que esta no suministraría ni universalidad estricta ni certeza apodíctica. Sólo nos permitiría decir: así lo enseña la percepción común; pero no esto otro: así tiene que ser. Estos principios tienen validez como reglas bajo las cuales es posible la experiencia y nos informan con anterioridad a esta última, no a través de ella<sup>106</sup>.

Lo que Kant señala aquí es especialmente importante para nuestro tema, se trata de la posibilidad del tiempo de fundar principios apodícticos sobre las relaciones temporales, basados en el hecho recién mostrado de que el tiempo es necesario a toda representación. Además de esto, sólo a través del tiempo es posible la representación del cambio y el movimiento, de no ser así, ningún concepto podría dar cuenta del cambio, pues de no ser

---

<sup>105</sup> Este argumento nos recuerda la negativa de Hume a la tesis de la infinita divisibilidad de nuestras ideas de espacio y tiempo. Al parecer Hume no pensó en la posibilidad de un infinito potencial, como es el caso de Kant, sino que sólo consideró la idea de un infinito real, actual.

<sup>106</sup> Este argumento aparece dentro de la *exposición metafísica* en lugar de la *trascendental*, hecho que resulta, al menos para mí, inexplicable. De todos modos cabe recordar que A, no contiene la distinción entre *exposición metafísica* y *trascendental*, motivo por el que todos los argumentos se hayan en conjunto. Lo mismo ocurría con el espacio, lo que hace aún más inexplicable que habiendo eliminado este tercer argumento del espacio de la *exposición metafísica*, no haya hecho lo propio con el tiempo. Más aún, Kant mismo parte la *exposición trascendental* advirtiendo que este tercer argumento pertenece, en realidad, a esta última categoría.

por la sucesión, nos sería comprensible lo contradictorio que resulta que una determinación esté y no esté presente en un objeto. De este modo el concepto de tiempo explica la posibilidad de los conocimientos de la teoría del movimiento.

Las conclusiones de ambas exposiciones (§ 6) responden, en parte, a una serie de preguntas planteadas previamente a ellas y que intentan dilucidar el verdadero status ontológico de espacio y tiempo. En efecto, Kant se pregunta (cf. A 23/ B 37-8):

- 1.- Si espacio y tiempo son existencias reales.
- 2.- Si son determinaciones o relaciones de las cosas, pertenecientes a ellas, aún cuando no sean actualmente intuitas.
- 3.- Si no pertenecen más bien a la forma de la intuición. Como Kant mismo supone.

- a) El tiempo no es ni puede ser una entidad subsistente por sí misma pues en tal caso existiría antes que los objetos, y persistiría aún hecha abstracción de las condiciones subjetivas de la sensibilidad. Tampoco es algo inherente a los fenómenos como determinación objetiva, y que por tanto persiste hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición.
- b) El tiempo es la forma del sentido interno, por la cual intuimos nuestro estado interior, y determina las relaciones entre las representaciones que se dan a ese nivel. Tan sólo nos podemos representar el tiempo a través de una analogía espacial, a saber, una línea que progresa.
- c) El tiempo es la condición universal formal de todos los fenómenos, a diferencia del espacio que es condición *a priori* tan sólo de los fenómenos externos, el tiempo es también la forma de ellos en tanto determinaciones del psiquismo y en tal sentido toda *representación* que provenga de un estímulo interno o externo pertenece por el sólo hecho de serlo<sup>107</sup> al estado interno<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> La representación es siempre bidireccional. Por una parte refiere a un objeto y por otra a un sujeto. Toda representación es representación *de* un objeto, *ante* un sujeto.

<sup>108</sup> No obstante de no haber intuición pura del espacio nada externo podría afectar nuestro psiquismo. En este sentido el tiempo es la condición inmediata de los fenómenos internos, pero mediata de los externos. De aquí que absolutamente todos los fenómenos se encuentren en relaciones temporales, no así con el espacio, pues bien podemos representarnos fenómenos temporales ajenos a toda determinación espacial.

Respecto del estatus ontológico del tiempo podemos decir, entonces, que debe ser entendido como una *idealidad trascendental*, mas no se trata de un idealismo en sentido corriente<sup>109</sup>, pues decimos que las formas puras de la sensibilidad son trascendentalmente ideales en tanto no representan nada respecto de los objetos en sí mismos (*noumena*) y en tal sentido son sólo condiciones subjetivas de nuestra intuición “según esta idealidad el tiempo no es nada prescindiendo de las condiciones subjetivas de la intuición sensible” (A 36/ B 52). No obstante poseen *realidad empírica*, en tanto que sí son válidos para los objetos de la experiencia, los fenómenos. En este sentido el tiempo es objetivo y confiere objetividad al conocimiento fenoménico.

Con estas conclusiones damos por finalizada la explicación del concepto de tiempo en Kant, y cómo es que este puede dar origen a conocimiento objetivo.

Nos parece que el contraste con la teoría humeana es evidente, motivo por el cual creemos innecesario hacer explícita dicha comparación.

### 3. LA DISTINCIÓN ENTRE SENSIBILIDAD Y ENTENDIMIENTO, LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO Y EL ESQUEMATISMO.

Lo que pretendemos hacer en esta sección es esbozar algunos conceptos claves para comprender el marco general de la segunda analogía de la experiencia. Y ya que esta exposición se orienta sólo a este fin instrumental no seremos demasiado exhaustivos, sino que tomaremos tan sólo lo esencial de cada tema.

La segunda parte de la *Doctrina Trascendental de los Elementos*, denominada *Lógica Trascendental* se refiere a la facultad de pensar intelectual, es decir el Entendimiento. Como acabamos de ver la primera parte de esta doctrina de los elementos trató acerca de la sensibilidad, que es la facultad cognoscitiva a través de la cuál nos pueden ser dados los objetos, mientras que el entendimiento es aquella a través de la cual pueden

---

<sup>109</sup> Para el sentido de este *idealismo trascendental* o *idealismo formal* (como también le llama Kant por oposición al idealismo material de Berkeley y Descartes), y en general para comprender qué entendió Kant por idealismo, puede verse en la *KrV*, la refutación del idealismo, A 226/ B 274 y *Prolegomena*, § 49, (Ak. IV. 336 ss), entre otros pasajes.

ser pensados. De acuerdo con esto la lógica trascendental es la ciencia de las reglas del entendimiento en general y en tal sentido, no excluye todo contenido del conocimiento sino sólo aquel que es de tipo empírico. Conserva, por tanto, aún un contenido trascendental (la multiplicidad pura de espacio y tiempo) (Vid. A 55/B 80), mientras que la estética es la ciencia de las reglas de la sensibilidad (cf. A 52/ B 76).

La lógica trascendental es por tanto una ciencia que se ocupa del pensar puro, tal pensar puro sólo sería posible a través de conceptos puros o categorías – representaciones que provienen del entendimiento puro – que fuesen capaces de referirse *a priori* a los objetos como actos puros del entendimiento. La labor de la lógica kantiana, será entonces determinar el origen, la amplitud y la validez objetiva de las categorías.

La lógica se divide a su vez en una (a) *Analítica Trascendental*, que trata de los elementos del conocimiento puro del entendimiento, (cf. A 63) y “consiste en descomponer todo nuestro conocimiento *a priori* en los elementos del conocimiento puro del entendimiento” (A 64/ B 89). La analítica cuenta además con dos subdivisiones, una (a.1) *Analítica de los conceptos*: investiga los conceptos *a priori* del entendimiento o categorías. (a.2) *Analítica de los principios*: trata de los principios del entendimiento puro y la razón. Y una (b) *Dialéctica Trascendental*, cuya función es denunciar los abusos del entendimiento y la razón con respecto a sus usos ilegítimos – ilusiones trascendentales –. A esta última parte no podemos referirnos aquí.

El entendimiento es una facultad de pensar intelectual, activa y espontánea a diferencia de la sensibilidad que es pasiva. Y por tanto son de naturaleza totalmente heterogénea. El entendimiento opera con conceptos puros o categorías, y su actividad se lleva a cabo a través de tres diferentes *usos*, que son distintas aplicaciones de la espontaneidad de esta facultad, y en esta oportunidad sólo enunciaremos dos de ellos, a saber, (1) Uso Lógico: se trata del modo como el entendimiento elabora sus pensamientos, esto lo hace produciendo conceptos y con ellos juicios (funcionando). Por eso se dice que este uso consiste en conceptualizar y juzgar. En este uso es fundamental el concepto de función, en él, dice Kant, se fundan todos los conceptos, cuya utilidad para el entendimiento es la de formular juicios. Función es la unidad del acto de ordenar diferentes representaciones bajo una sola común a todas. (Vid. A 68/ B 93). Y (2) Uso Empírico: este

uso supone al anterior y consiste en la aplicación de los conceptos puros a las intuiciones empíricas, los que finalmente le dan orden y unidad al fenómeno. Se trata de la unión de los dos aspectos del conocimiento, el material (intuiciones empíricas) y el formal (categorías) Con este uso se cumple la finalidad del entendimiento que es entregar experiencia<sup>110</sup>.

Kant señala que es necesario para la ciencia de la lógica trascendental aislar la totalidad de los conceptos puros, para ello se basa en el concepto de función lógica del entendimiento en los juicios, ya que (1) si representamos exhaustivamente las funciones de unidad de todos los juicios (2) se podría hallar todas las funciones del entendimiento que son las categorías.(cf. A 69/ B 94)

A través del primer procedimiento Kant, deriva la tablas de los juicios: “la función del pensamiento, dentro del juicio, puede reducirse a cuatro títulos, cada uno de los cuales incluye tres momentos” (A 70/ B 95). A partir de esta tabla de los juicios, – que no consideramos necesario reproducir aquí – Kant extrae la tabla completa de las categorías del entendimiento. “La misma función que da unidad a las distintas representaciones en un juicio proporciona también a la mera síntesis de diferentes representaciones en una intuición una unidad que, en términos generales, se llama concepto puro del entendimiento” (A 79/ B 105). Las categorías son cuatro, cada una dividida en tres momentos:

- 1.- CANTIDAD: Unidad, Pluralidad, Totalidad.
- 2.- CUALIDAD: Realidad, Negación, Limitación.
- 3.- RELACIÓN: Sustancia y accidente, Causa y efecto, Acción recíproca.
- 4.- MODALIDAD: Posibilidad – imposibilidad, Existencia – no-existencia, Necesidad – contingencia.

Las categorías son, como ya lo hemos dicho, conceptos puros, es decir, una mera forma. De este modo surge un problema que se relaciona con el uso empírico del entendimiento, y es cómo las categorías pueden referirse *a priori* a contenidos empíricos si el entendimiento y la sensibilidad son de naturalezas esencialmente diferentes. Surge así pues la necesidad de demostrar que a las categorías les es lícito referirse a objetos y a demás que tal referencia es necesaria, esto es, imprescindible para el conocimiento. Esta

---

<sup>110</sup> Experiencia en sentido kantiano es “el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de la impresiones sensibles” (A 1), no obstante, Kant no siempre utiliza el término en este sentido.

prueba jurídica se lleva a cabo a través de la *Deducción trascendental de las categorías* y es definida por Kant como “la explicación de la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos” (A 85). Dejamos tan sólo enunciada dicha deducción pues tratarla aquí significaría desviarnos por completo de nuestro objetivo.

No obstante la respuesta final al problema de la aplicación de las categorías a la materia empírica esta dada por una sección que hace de bisagra entre la *analítica de los conceptos* y la *analítica de los principios*, a saber, el esquematismo, y cuya función más importante, al menos desde nuestra perspectiva, es hacer posible la transición desde las categorías a los principios del entendimiento puro, esto nos servirá además para no confundir el principio de la segunda analogía de la experiencia con la categoría de causalidad.

El objetivo del esquematismo es mostrar cómo las categorías que son meramente intelectuales pueden relacionarse con lo sensible. Para ello es necesario identificar un elemento mediador que haga posible tal síntesis entre naturalezas diversas. La posibilidad de tal adecuación categorial la encontramos en la intuición pura, que es afín a la categoría en tanto es pura y *a priori*, y a la intuición empírica en tanto es de naturaleza sensible. De este modo a través de la determinación trascendental del tiempo, esto es, de la conformación de cada uno de los aspectos del tiempo (serie, contenido, orden y conjunto) a las categorías y al reconocer las categorías al tiempo determinado en cada uno de sus aspectos, se sensibilizan quedando adecuadas para referirse a objetos.

El esquematismo es el proceso seguido por el entendimiento con los esquemas que le provee la imaginación<sup>111</sup>. El esquema, es un producto de la imaginación pura, que consiste en la representación de la mediación que hace posible la síntesis de las categorías con las intuiciones empíricas, a él (el esquema) se halla restringido el uso cognitivo (empírico) de las categorías. La imaginación empírica por su parte produce una imagen, la que no tiene la universalidad del esquema, universalidad conceptual que la hace válida para todos los objetos. Mientras que el esquema no puede ser reducido a una imagen, la imagen requiere del esquema como su condición de posibilidad. Por último cabe señalar una doble

---

<sup>111</sup> La imaginación es una facultad activa, intermedia entre el entendimiento y la sensibilidad, y el esquematismo es uno de sus roles, donde puede operar tanto a nivel puro como empírico. *Grosso modo* podemos decir que la imaginación opera uniendo representaciones.

implicancia del esquematismo, ya que, a través de él se habilita a las categorías en su referencia a objetos, y al mismo tiempo se las limita a su uso empírico<sup>112</sup>.

Ahora bien, que el esquema se lleve a cabo a través del tiempo responde al hecho ya explicado de que es un rasgo común a todo objeto de la experiencia su ser en el tiempo.

Muy bien, pasemos ahora a ver los principios del entendimiento que sirven de guía a la aplicación de las categorías esquematizadas.

#### 4. LA SEGUNDA ANALOGÍA DE LA EXPERIENCIA.

A modo de breve recapitulación podemos decir que el esquematismo es el procedimiento para subsumir objetos bajo conceptos<sup>113</sup>, y es presentado en la primera parte de la *analítica de los principios*, antecediendo al *sistema de todos los principios del entendimiento puro*. Junto con ello debemos señalar que la *analítica de los principios* es al mismo tiempo *doctrina trascendental del Juicio (Urteilkraft)*. En efecto las categorías esquematizadas hacen posibles juicios sintéticos *a priori*, juicios que a su vez refieren a principios del entendimiento relativos a la experiencia. Así, el esquema de la categoría de relación, dice Kant, “contiene y hace representable: [...] el lazo que liga las percepciones entre sí en todo tiempo (es decir, de acuerdo con una regla de determinación del tiempo)” (A 145/ B 184).

Kant nos entrega en *el sistema de los principios del entendimiento puro* pruebas pormenorizadas de todos los principios que rigen la aplicación de las categorías, por este motivo el sistema de los principios del entendimiento sigue la tabla de las mismas.

---

<sup>112</sup> S. Körner en su libro *Kant* (Vid. Cap. 4) explica el problema del esquematismo a través de la distinción entre normas referenciales y no referenciales. Las normas referenciales unen los conceptos con las representaciones, mientras que las no referenciales se limitan a la comprensión del concepto, sin reconocer a qué es aplicable dicho concepto. Los esquemas representan así normas referenciales. Ahora bien, estos esquemas pueden ser ya de conceptos empíricos y en tal caso dan origen a imágenes, o ser esquemas de categorías, y en tal caso determinarán las condiciones específicas bajo las cuales es aplicable a la diversidad empírica.

<sup>113</sup> S. Bayne, en su libro *Kant on causation*, (p. 9 ss) señala que uno de los roles fundamentales del esquematismo, desde la perspectiva de la intenciones de Kant, habría sido reafirmar su distancia respecto de racionalistas y empiristas, mostrando que este proceso de subsumción de objetos bajo conceptos no puede operar tan sólo con los conceptos del entendimiento, sin mediación de la sensibilidad. La labor mediadora del esquematismo, me parece, reflejaría la posición intermedia del propio Kant.

El primer grupo, a saber, el de la categoría de cantidad y cualidad (categorías matemáticas), dan origen a principios matemáticos, es decir de certeza intuitiva, ellos son los *axiomas de la intuición* y las *anticipaciones de la percepción* respectivamente, el segundo grupo, correspondiente a las categorías de relación y modalidad (categorías dinámicas), son principios dinámicos, cuya certeza es discursiva, y corresponden a las *analogías de la experiencia* y los *postulados del pensar empírico en general*, respectivamente. Cada principio corresponde a una regla del uso objetivo de la categoría.

En lo que sigue trataremos acerca del principio general de las analogías de la experiencia, para pasar luego a tratar de lleno la segunda, *i.e.*, la que trata de la relación causa – efecto. El principio es enunciado por Kant como sigue:

En B: *la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión (Vernüpfung) de las percepciones.*

En A: *todos los fenómenos se hallan sometidos a priori, en lo que a su existencia se refiere, a las reglas que determinan su relación mutua en un tiempo dado.*

Nos parece relevante mostrar ambas formulaciones, puesto que en B Kant añade el concepto de conexión (*Vernüpfung, nexus*), que ha aclarado antes en una anota también añadida en B.

En B 201, nuestro autor distingue entre composición (*Zusammensetzung, compositio*) y conexión (*Vernüpfung, nexus*), ambas son formas de enlace (*Verbindung, coniunctio*), no obstante, la primera consiste en la síntesis de una diversidad cuyas partes no necesariamente se implican entre sí. La conexión, por el contrario, es un tipo de síntesis cuyas partes se implican unas a otras necesariamente, y más aún esta combinación es representada como ligada *a priori, i.e.*, conforme a una regla del entendimiento que se refiere a la conexión de la existencia de lo diverso<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> Señala Heidegger que “en tales reglas (las analogías), por tanto, hay una preaprehensión de la conexión necesaria de las percepciones y fenómenos en general, es decir, de la experiencia” (*la pregunta por la cosa*, p. 216). Podemos ver aquí que Heidegger utiliza la expresión humeana “conexión necesaria”, pero no en sentido psicológico, sino en el sentido trascendental que le imprimió Kant. Las analogías de la experiencia en tanto reglas de determinación del tiempo son imprescindibles para el conocimiento objetivo. A esto apunta el principio de las analogías “la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones” (B 218), esta necesaria unión no está dada, como es fácil comprobar, en el orden de la percepción sensible. De aquí que podamos distinguir con Kant (cosa que Hume no vio, o al menos

Las analogías de la *experiencia* (*Erfahrung*), se ocupan de los objetos en relación a su existencia, y esto es lo mismo que decir, en sus relaciones mutuas. La existencia de los objetos, pese a estar regida por reglas, no podemos obtenerla como una representación *a priori*, sino que tan sólo la podemos concluir a partir de la relación de un objeto con otros. Y tan sólo una vez hallada podemos discernir si es o no necesaria dicha relación. Es por esto que Kant explica la forma en que debemos entender estas analogías, de este modo, mientras la analogía en matemáticas es cuantitativa, en filosofía es cualitativa<sup>115</sup>. Esto es, que dados tres miembros sólo puedo conocer e identificar *a priori* la relación con un cuarto pero no conocerlo directamente, “Lo que sí poseo es una regla para buscarlo en la experiencia y una característica para descubrirlo en ella” (A 180/ B 222), de tal modo las analogías de la experiencia son principios que no tienen relación con la producción de la experiencia, es decir no son *constitutivos* (*constitutiv*), sino que una vez dada dicha experiencia surgirá a partir de dicha regla su unidad. Se trata por tanto de un principio regulador (*regulativ*) (también *heurístico*, en tanto nos permite encontrar en la experiencia aquellas relaciones que la determinan necesariamente)<sup>116</sup>

Kant procede a probar el principio de las analogías de la experiencia, dicha prueba consiste básicamente en el hecho que la experiencia consiste en la síntesis de las percepciones, y puesto que dicha síntesis no está contenida en las percepciones mismas, nos remite siempre a una conciencia que contiene la unidad sintética de la diversidad de la percepción:

---

no tematizó) un orden de la aprehensión y un orden lógico aportado por el entendimiento. El orden de la aprehensión es arbitraria y nunca puede otorgarnos verdadera experiencia.

<sup>115</sup> Las analogías matemáticas son construibles como homogéneas, es decir del mismo modo que A es a B, así, C es a D, de modo tal que si me son dados A, B, y C, puedo construir D, pues son relaciones cuantitativas. Las analogías metafísicas, por el contrario, no son relaciones puramente cuantitativas, sino que cualitativas, que se dan entre heterogeneidades. De modo que si tengo la relación A es a B, y C es a X. No puedo determinar la X, en lugar de ello sólo podemos concluir la relación que los une.

<sup>116</sup> Podría ser visto como un problema el hecho que la existencia de un objeto no puede ser conocida *a priori*. Lo que ocurre, entonces, con los principios que regulan *a priori* la existencia de los fenómenos, dado que no es posible “construir” dicha existencia, es que ellos se refieren sólo a la relación de dichas existencias. Y por tanto se refieren a una existencia en general, *i.e.*, dadas dos percepciones, que se hallan en una relación temporal determinada, no podemos decir *a priori*, dice Kant, cuál sea ni de qué magnitud, “podremos establecer sólo cómo esta última percepción se halla, en su existencia, necesariamente ligada a la primera en este modo temporal” (A 179/ B 222)

Esta unidad sintética en la relación temporal de todas las percepciones, relación que se halla determinada a priori, constituye el principio según el cual todas las determinaciones empíricas temporales deben estar sometidas a las reglas de determinación universal del tiempo. Las analogías de la experiencia [...] deben ser reglas de este tipo. (A 177-8 / B 220)

Las percepciones (intuiciones empíricas) se juntan de modo accidental en la aprehensión, no existe en este nivel la representación de la necesidad de enlazar, según una regla, en el tiempo la existencia de los fenómenos (o percepciones), no obstante la experiencia debe dar cuenta del orden objetivo de los fenómenos y ese orden objetivo de los fenómenos no es el mero orden de la aprehensión espacio – temporal. “De ahí que la determinación de la existencia de los objetos en el tiempo sólo puede ocurrir mediante su combinación en el tiempo en general y consiguientemente sólo mediante conceptos que los conecten a priori” (A 177/ B 219).

Existe sólo 3 reglas que determinan la relación temporal de los fenómenos, esto, de acuerdo con los 3 modos del tiempo: 1) permanencia, 2) sucesión y 3) simultaneidad. La segunda analogía de la experiencia se relaciona directamente con el segundo de ellos, *i.e.*, con la sucesión.<sup>117</sup> A continuación reproducimos el principio de la *segunda analogía* de la experiencia tanto en su formulación de A como de B:

En A: Principio de la producción (*Erzeugung*).

*Todo lo que sucede (empieza a ser) presupone algo a lo cual sigue de acuerdo con una regla.*

En B: Principio de la sucesión temporal (*Zeitfolge*) según la ley de causalidad.

*Todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto.*

---

<sup>117</sup> Y podríamos agregar que se relaciona indirectamente con la primera, esto, por cuanto la segunda analogía de la experiencia presupone el principio de la sustancia, en efecto, señala Kant, todo cambio no puede sino ocurrir en relación a un sustrato que permanezca, “las sustancias (en la esfera de lo fenoménico) son los sustratos de todas la determinaciones temporales” (A 188/ B 231). En este sentido, el cambio, (y él envuelve la relación causa – efecto), no implica ir del no ser al ser, pues sólo en lo permanente puede haber cambio. Por otra parte, lo mudable no sufre cambio sino modificación. De este modo toda relación causal, en tanto determinación temporal, no es más que un cambio (vid. A 189/ B 233). De esto podemos colegir una cierta primacía del espacio por sobre el tiempo, en tanto la forma de la permanencia sólo puede darse en el espacio. Este es también el asunto de la *refutación del idealismo*, donde Kant, refuta por esta vía el argumento del *cogito* de Descartes.

Varias cosas se pueden decir respecto de la reformulación del principio en B. Así por ejemplo, en opinión de Allison la diferencia es “artificial”<sup>118</sup>, se trataría nada más que de acentuar la relación con la primera analogía, lo que queda afirmado con la introducción en B del primer párrafo dedicado a recapitular los datos del principio de la sustancia. No obstante nos parece que esta reformulación, expresa con aún mayor claridad la diferencia entre la formulación de Hume del problema de la causalidad respecto de la de Kant. De este modo mientras que en A se le llama “principio de la producción”, en B se pone de relieve “la sucesión temporal”. Sin duda, nos parece que ambas tienen el mismo fondo, mas no nos parece menos determinante para nuestra investigación este diminuto detalle. Sobre este punto Álvaro López expresa claramente esta idea cuando señala que “la legitimación del concepto de causalidad en Kant depende de la justificación del concepto del orden temporal objetivo y no de la justificación del concepto de poder o eficacia”<sup>119</sup>, que como vimos, era el punto central de Hume.

La prueba del principio de la segunda analogía tiene, según me parece, por tema central determinar si existe cierto tipo de percepciones en las cuales el orden de la aprehensión no pueda ser reversible y, en tal caso, se muestre como una determinación objetiva la dirección de la sucesión en el objeto mismo. Es así que la distinción entre series sucesivas reversibles e irreversibles es el gran aporte de esta sección en relación al problema de la causalidad, respecto de como fue formulado por Hume.

Ahora bien, el orden objetivo no está dado tan sólo por la irreversibilidad de la sucesión, ello sólo nos acerca a la determinación de la relación causal, lo que finalmente explica la posibilidad de una determinación objetiva del tiempo es el enlace de tal diversidad por la imaginación, de modo que se introduzca un orden objetivo en la sucesión, regido por una ley del entendimiento. Dicho enlace sólo es posible por la representación de una conciencia, pues como señala Torretti “el orden objetivo es el orden compatible con la síntesis universal de los fenómenos ante una conciencia autoconciente y única”<sup>120</sup>. Por otra

---

<sup>118</sup> Cf. *El idealismo trascendental de Kant*, p. 336.

<sup>119</sup> *Conciencia y Juicio en Kant*, p. 213

<sup>120</sup> *Manuel Kant*, p. 452. En relación a este punto, Hume rechaza, al igual que Kant, la idea de una conciencia sustancial, para él, la conciencia no es más que la conjunción de una multiplicidad de estados de conciencia. (vid. *T*, p.251)

parte, sabemos que un concepto que conlleve tal unidad sintética debe ser un concepto puro del entendimiento, y que en este caso es el concepto de causa y efecto, motivo por el cual podemos decir que esta relación de la existencia de los fenómenos está regida por una ley, que le proporciona por lo demás una genuina necesidad, pues sólo sometiendo los fenómenos a esta ley es posible la experiencia en sentido estricto.

Kant da dos ejemplos con el objeto de ilustrar la distinción entre una serie sucesiva reversible e irreversible. El primer ejemplo corresponde a una casa. (Vid. A.191/ B 236). Yo puedo recorrer la casa de arriba a abajo arbitrariamente. De este modo el orden de la aprehensión es perfectamente reversible, y por tanto subjetivo. Es más, un sujeto cualquiera podría recorrer la casa en el orden inverso al descrito y de ningún modo tendría sentido discutir cual de estos órdenes de aprehensión más legítimo<sup>121</sup>.

El segundo ejemplo nos muestra un caso distinto del de la casa, donde el orden de la sucesión, sólo puede ser leído en una dirección, pues se encuentra objetivamente determinado según una regla. En el caso de un *barco* que navega río abajo, nos dice Kant, es imposible que en el orden de la aprehensión veamos el barco primero abajo y luego arriba. (A 192/ B 237).

Esta serie sucesiva irreversible implica por lo demás que la aprehensión no es subjetiva, es decir, se trata de un orden común que debe presentarse igual a todo percipiente y que sí puede atribuirse a la existencia real, por contraste con el caso de la casa, Kant concluye que:

En la serie de estas percepciones no había, pues, ningún orden preestablecido que me obligara a comenzar la aprehensión en un punto para enlazar empíricamente la variedad. Pero sí se hallará siempre esta regla en la percepción de lo que sucede, y es ella la que hace *necesario* el orden de las percepciones (en la aprehensión del fenómeno). (A 193/ B 238).

---

<sup>121</sup> Villacañas utiliza el mismo ejemplo de la casa para mostrar la irreversibilidad de algunas series, “ «Ahora (represento) cristales rotos, ventana, fachada, macetas, ventana.» Si fijamos y comparamos el contenido de estas cuatro aprehensiones reproducidas podemos concluir que si bien somos concientes siempre de cierto contenido, de otro no podemos reproducir su aprehensión en otro orden de sucesión. Por ejemplo no puedo tener la siguiente aprehensión: «Ahora (represento) cristales rotos, ahora ruido, ahora cristales nuevos.»”, ello porque dicha sucesión ocurre en un tiempo objetivamente determinado. *Racionalidad crítica*, p. 99

A partir de esto podemos distinguir con Kant entre una (a) *sucesión subjetiva*, i.e., relativa a la aprehensión y totalmente arbitraria, por lo que no demuestra nada por sí sola de la conexión de la diversidad en el objeto. y una (b) *sucesión objetiva*, relativa a los fenómenos que consistirá en el orden de la diversidad, en virtud de la cual la aprehensión de una cosa sigue a la aprehensión de otra en acuerdo con una regla.

Por otra parte, aquel suceso guardará relación con algún punto temporal precedente. Puesto que si consideramos irreversible y objetiva la sucesión entre dos objetos (u eventos), esto significa que la aprehensión de la representación actual se sigue, conforme una regla, de la que precede. De este modo la regla determina que lo antecede sea condición necesaria de lo que sucede.

Kant ha renunciado a toda generalización empírica o proceso inductivo en su formulación del problema de la causalidad, y él está plenamente consciente de sus adversarios, así, por ejemplo, en una alusión que parece estar dirigida directamente a Hume, señala que la teoría recién planteada refuta a los que piensan que:

si hemos llegado a descubrir una regla según la cual hay ciertos sucesos que siguen siempre a ciertos fenómenos, ello sólo se debe a muchas secuencias percibidas y comparativamente coincidentes con fenómenos anteriores. (A 195/ B 240 -1).

Respecto de esto señala Kant que de ser así, se trataría de un conocimiento meramente empírico y la regla que suministra sería sólo accidental. Lo mismo ocurre con otros conceptos *a priori* “únicamente podemos extraerlos de la experiencia como conceptos claros, por haberlos puesto antes en ella” (A 196/ B 241). Aunque la claridad lógica de dichos concepto sólo la obtenemos una vez empleada en la experiencia.

Lo que sucede tiene como correlato lo que antecede. La existencia de ese correlato nos dice que debemos situar el objeto en cuestión en un punto determinado del tiempo. Un punto que teniendo en cuenta el estado anterior no puede ser sino el que es. De este modo, tenemos que suponer que hay algo que le sucede siempre según una regla. De ello se sigue

(1) que no puedo invertir la serie, (2) que una vez puesto el estado precedente le sigue indefectible y necesariamente ese determinado suceso.

Hemos expuesto hasta aquí lo más relevante de la segunda analogía de la experiencia, de acuerdo con las pretensiones de este trabajo. Por cierto que la complejidad del texto merecería un estudio más profundo y minucioso pero que no nos es posible llevar a cabo aquí. Cerramos este capítulo con el siguiente párrafo a modo de conclusión:

Todo aumento del conocimiento empírico y todo avance de la percepción [...] no son otra cosa que un ampliar la determinación del sentido interno, es decir un progreso en el tiempo. Este progreso determina todo sin que se halle, por su parte, determinado por ninguna otra cosa. Es decir, las partes de tal progreso vienen dadas sólo en el tiempo y a través de la síntesis de éste; no están dadas antes del tiempo. Esta es la razón de que todo tránsito en la percepción, hacia algo que sigue en el tiempo constituye una determinación temporal a través de la producción de esta percepción [...] Queda así clara la posibilidad de conocer *a priori* una ley de los cambios según las formas de éstos. No hacemos más que anticipar nuestra propia aprehensión, cuya condición formal debemos poder conocer, de todos modos *a priori*, ya que se halla en nosotros previamente a todo fenómeno dado. (A 210/ B 255-6)

## CONCLUSIÓN

La primera conclusión que me parece, se desprende de este trabajo, es que no hay una conclusión posible que sea definitiva respecto del problema de la relación causa – efecto. Y precisamente en consideración de esta premisa, es que el tema fundamental de este escrito fue más bien el problema de la perspectiva desde la cual el problema de la causalidad es formulado tanto en David Hume, como en Immanuel Kant. En efecto, como creo haber mostrado, el concepto de “causalidad” requiere constantemente de una determinación pues es un concepto al que convienen múltiples referencias, es así que hemos comenzado por delimitar nuestro asunto a la así llamada “causalidad eficiente”.

La delimitación del significado de causalidad fue el primer paso en pos de una serie de consideraciones respecto del que fue llamado “el problema de Hume” – por ser él, el primero en criticar de manera sistemática el fundamento de esta relación –, estas consideraciones están enmarcadas en el periodo de la filosofía moderna, y por consiguiente determinadas por las problemáticas propias de dicho periodo, de aquí que podamos resumir las conclusiones generales en los siguiente puntos:

- i. La formulación del problema de la causalidad, en ambos autores, está directamente ligada con la elección de un determinado método. Es más, podríamos afirmar que muchas veces la manera de formular un problema en filosofía, cualquiera que este sea, depende del método con que se proceda, y que el método mismo nos anticipa en cierto sentido el desarrollo, y conclusión del asunto. Es así que el “método experimental de razonar”, en Hume y el que hemos llamado “método trascendental”, en Kant, son un dato fundamental a la hora de considerar los logros de cada uno, y también sus dificultades.
- ii. En directa relación con el método, hemos mostrado, que la formulación de una teoría del tiempo, en términos, podríamos decir, trascendentales, ha sido determinante a la hora de formular el problema de la causalidad,

entendida como una sucesión objetiva, en Kant. Por el contrario, Hume, justamente en relación a la premisa del método, no ha podido encontrar en el tiempo un elemento determinante en la relación causal, de modo que ha omitido este elemento en su formulación. Tampoco ha distinguido como lo hizo Kant, entre un orden subjetivo y un orden objetivo de las percepciones, determinado en el caso de la causalidad por series sucesivas reversibles e irreversible, pues su teoría del tiempo no da cabida a esta posibilidad, en tanto se trata de una abstracción meramente subjetiva.

- iii. Otro aspecto que nos gustaría resaltar, es la posibilidad de Kant, en orden a su teoría del tiempo y su método trascendental de restablecerle necesidad estricta a la relación causal, en lugar de la necesidad tan sólo psicológica que Hume le había atribuido.

Estos son los puntos que fundamentalmente nos interesa destacar en esta conclusión, no obstante hay muchos otros de gran interés filosófico que nos reservaremos por no estar acotados a los límites de esta investigación, entre ellos pensamos, por ejemplo, en la recepción de Hume por parte de Kant en relación a este problema, las dificultades y posibles objeciones que pueden hacerse a la segunda analogía de la experiencia de Kant<sup>122</sup>, y la situación actual de la teoría del tiempo de Kant en relación al concepto de tiempo con que trabaja la física contemporánea. Todos estos puntos quedan pendientes, no obstante esperamos sembrar, al enunciarlos, alguna cuota de curiosidad que pueda ayudar a levantar el estudio de los alicaídos temas de la filosofía moderna en nuestra universidad.

---

<sup>122</sup> La más famosa de ellas es la acusación de Arthur Lovejoy de *non sequitur*, respecto del argumento de la segunda analogía de la experiencia en su célebre artículo “On kant’s reply to Hume”. Para un interesante resumen de esta y otras objeciones al argumento recomendamos leer el capítulo 4 del libro de S. Bayne *Kant on causation*.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Fuentes:

- a) HUME, David

*T: A treatise of human Nature*. Edited by D. F. Norton & M. G. Norton. Oxford University Press, 2003.

*A treatise of human nature*. Edited by L. A. Selby – Bigge. Second edition revised by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978.

*EHU: An enquiry concerning human understanding*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford University Press. 1999.

*Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Edited by L. A. Selby – Bigge. Third edition revised by P. H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press, 1975, reprinted 2003.

- b) KANT, Immanuel

*KrV: Kritik der reinen Vernunft*, CD room, *Kant im Kontext II, Werke, Briefwechsel und Nachlaß Komplettausgabe*. Edición de Karsten Worm.

*Prolegomena: Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, CD room, *Kant im Kontext II, Werke, Briefwechsel und Nachlaß Komplettausgabe*. Ak. Vol. IV. Edición de Karsten Worm. Y texto bilingüe presentado por Mario Caimi.

### 2. Traducciones:

*Crítica de la razón pura*, por Pedro Ribas, Alfaguara, España, 2003.

*Investigación sobre el conocimiento humano*, por Jaime de Salas Ortueta, Alianza Editorial, 1980.

*Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Edición bilingüe, por Mario Caimi, Istmo, Madrid, 1999.

*Tratado de la naturaleza Humana*, por Félix Duque, Folio, 2001, 3 Vols.

### **3. Otros autores:**

ARISTÓTELES. *Methaphisics*, Loeb Classical Library, vol. XVII.

\_\_\_\_\_ *Física*, Editorial Biblos, traducido por Marcelo Boeri, Buenos Aires, 1993.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*, par Ch. Adam & P. Tannery. 1973 vol. VII.

\_\_\_\_\_ *Philosophical letters*, Edited & translated By A. Kenny, University of Minnesota Press, 1981.

LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980, traducción de M<sup>a</sup> Esmeralda García.

NEWTON, I. *Optiks or a treatise of reflections, refractions, inflections & colours of light*, Reprinted for the fourth edition. G. Bell & sons.

SPINOZA, B. *Etica ordine geometrico demonstrata*, Herausgegeben von C. Gebhardt. C. Winters Universitätsbuchhandlung, 1925. Vol. II.

### **4. Secundaria:**

ALLISON, H. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Anthropos, traducción de Dulce María Granja, Barcelona, 1992.

BAYNE, S. M. *Kant on causation. On the fivefold routes to the principle of causation*. State University of New York Press, Albany, 2004.

HEIDEGGER, M. *La pregunta por la cosa*, Editorial Memphis, traducción de Eduardo García y Zoltan Szankay, Buenos Aires, 1992

KHAMARA, E.J. y MACNABB, D.G.C. "Hume and his predecessors on the causal maxim" en *David Hume bicentenary papers*, University of Texas Press, Austin, 1977

KÖRNER, S. *Kant*, Alianza Editorial, traducción de Ignacio Zapata, Madrid 1977.

LÓPEZ, A. *Conciencia y juicio en Kant*, Universidad de Puerto Rico, 1998

MCRAE, R. "The import of Hume's theory of time" en *David Hume critical assessment*, Vol. III.

NORTON, D. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, 1993.

\_\_\_\_\_ “Editor’s introduction”, en *A treatise of human nature*. Oxford University Press. 2000.

NOXON, J. *La evolución de la filosofía de David Hume*. Traducido por Carlos Solís. Revista de Occidente 1974.

PLACENCIA, L. “Las contrapartes incongruentes y el problema del espacio en Kant” en *Kant (1804 – 2004) en el bicentenario de su muerte*, Publicaciones especiales del departamento de filosofía de la Universidad de Chile, n° extraordinario, 2004.

\_\_\_\_\_ “La polémica de Leibniz y Clarke: algunas observaciones sobre sus orígenes y sus problemas fundamentales” en *Estudios filosóficos*, de la pontificia Universidad Católica de Chile N° 3, 2005.

RÁBADE, S. *Hume y el fenomenismo Moderno*. Gredos, Madrid. 1975.

SMITH, N. K. *The philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*. Macmillan & Co. 1941.

TORRETTI, R. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Editorial Charcas, Buenos Aires, argentina, 1980. Segunda edición.

VELOZO, R. *La crítica a la metafísica en el first Enquiry de Hume*, inédito.

VILLACAÑAS, J. *Racionalidad Crítica*, Técnos, Madrid, 1987.

WATKINS, E. *Kant and the metaphysics of causality*, Cambridge University Press, 2005.