

Kant y Hume: la respuesta a un escéptico

Estudiante del doctorado de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

Pero estos *Prolegómenos* los llevarán a comprender que es una ciencia [la Crítica] enteramente nueva, de la cual nadie había concebido antes ni siquiera el pensamiento, cuya mera idea misma era desconocida, y para la cual no pudo aprovecharse nada de todo lo dado hasta ahora, salvo sólo la indicación que pudieron dar las dudas de *Hume*, quien tampoco vislumbró nada de tal ciencia formal posible, sino que para poner su barco en seguro lo llevó a la playa (el escepticismo), donde podrá yacer y pudrirse; mientras que lo que a mí me importa es darle a este navío un piloto que, provisto de una carta marina completa y de una brújula, pueda dirigirlo con seguridad, según los principios seguros del arte de marear, extraídos del conocimiento del globo, hacia donde le parezca bien (*PMF*, 33).

Haciendo uso de la metáfora del bote, Kant intenta explicar al lector de los *Prolegómenos* el objetivo de su nueva ciencia, en especial, aquel según el cual desea evitar que las consecuencias a las que se puede llegar mediante ella sean las del escepticismo. Su filosofía crítica es plenamente antiescética, como también lo menciona en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*¹; pero, ¿cómo logra evitar ese escepticismo? La respuesta a esa pregunta será el objetivo central de esta conferencia, en la que se hará una exposición de cómo cada uno de los aportes presentes en la primera *Crítica* se enlazan como piezas de un rompecabezas para poder dar respuesta al escéptico. Ahora bien, no son pocos los filósofos que defienden el escepticismo, así como tampoco son pocas las dudas que plantean. Hacer una revisión de cada una de las posibles respuestas es una tarea en extremo extensa, razón por la cual escogeremos al representante

1. "Sólo a través de la crítica es posible cortar las mismas raíces del *materialismo*, del *fatalismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad librepensadora*, del *fanatismo* y la *superstición*, todos los cuales pueden ser nocivos en general, pero también las del *idealismo* y del *escepticismo*, que son más peligrosos para las escuelas..." (*CRP*, B XXXIV).

más reconocido del escepticismo moderno, el filósofo escocés *David Hume* y, en especial, su escepticismo frente a la necesidad y universalidad de las relaciones causales. Éste es tal vez uno de los legados más importantes de Hume a la historia de la filosofía, al punto que aún se discute y menciona en diversas áreas del conocimiento, entre ellas la epistemología y la filosofía de la ciencia.

El recorrido de esta discusión puede dividirse en dos secciones: en la primera se expone la filosofía de Hume: los principios que adopta y defiende, y cómo ellos lo han de llevar inevitablemente a sus conclusiones escépticas. En la segunda se examina el lazo que hay entre Hume y Kant, cómo la filosofía del primero da pie para que el segundo comience sus investigaciones críticas o, como él lo llama, permite que *despierte de su sueño dogmático*, y se presenta la progresiva construcción de la respuesta a Hume, por medio del enlace de las distintas partes de la filosofía crítica, permitiendo así ver su lugar en el todo y su relevancia.

1. El escepticismo de Hume²

Hume es reconocido como el filósofo más representativo del empirismo moderno. Es el heredero de las teorías y los aportes de Locke y Berkeley, los cuales reforma y supera. Comparte con ellos la idea de que el conocimiento se compone de ideas y, tal como ellos, se pregunta por el origen de éstas. Sus investigaciones comienzan haciendo una distinción entre los tipos de ideas presentes en la mente humana. Propone la existencia de un grupo general al que llama *percepciones*, el cual puede ser dividido en dos subclases: impresiones e ideas. La impresión será la sensación experimentada por el sujeto mediante alguno de sus sentidos, y la idea será el remanente mental de tal sensación. Así, la impresión de calor será la información que el sujeto recibe de manera directa de su piel, y la idea de calor será lo que su mente almacena de dicha experiencia. La diferencia fundamental entre las ideas y las impresiones está dada en sus distintos grados de fuerza y vivacidad. Las impresiones son siempre fuertes y vivaces; las ideas no lo son tanto. A la vez, impresiones e ideas se dividen en simples y complejas. Así, una impresión puede ser compleja si da información variada a los sentidos, como lo es la visión de un caballo, que implica cierto olor, varios colores, tonalidades y posiblemente un sonido; o puede ser una impresión simple si se trata, por ejemplo, de la infor-

-
2. Las obras de Hume serán citadas de acuerdo con las siguientes abreviaciones: *T*: *Tratado de la naturaleza humana*; *I*: *Investigación sobre el entendimiento humano*; *A*: *Abstract del tratado de la naturaleza humana*. El *Tratado* se citará haciendo referencia a la paginación canónica de la edición de Selby-Bigge, la *Investigación* y el *Abstract* se citarán usando la página de la traducción al español citada en la bibliografía.

mación que nuestros oídos nos dan de una sola nota musical. Los remanentes mentales de dichas impresiones serán también simples o complejos.

Sin embargo, sería un error pensar que las impresiones sólo pueden provenir de los cinco sentidos externos. Para Hume también existen las impresiones internas. A éstas las llama impresiones de reflexión y sus remanentes mentales son entonces ideas de reflexión. ¿Cómo surge una impresión de reflexión? La explicación de Hume es bastante simple:

(...) se deriva en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan (T, 7).

Nadie puede afirmar que siente miedo mediante alguno de sus cinco sentidos. El miedo es una sensación de reflexión, o es una idea de la mente. Cuando se trata de una sensación de reflexión es generalmente producida por alguna idea que ya tenemos. Así, para un aracnofóbico la idea de una araña producirá de inmediato la sensación de miedo, que no es ni visual, ni auditiva ni proveniente de ninguno de los demás sentidos. Este miedo que se ha sentido internamente deja un remanente mental que será llamado entonces *idea de reflexión*. Sin embargo, las ideas y sensaciones de reflexión no se limitan a los cuatro tipos que Hume ha citado; se trata de un espectro más amplio y que resulta, como veremos más adelante, vital para sus investigaciones acerca de las relaciones causales.

Ya que los humanos poseen la facultad de la imaginación, les es posible combinar distintas ideas simples en agrupaciones diversas, de manera que formen ideas complejas que no tienen correlato en impresiones complejas. Así, de las ideas complejas de pez y de mujer, la imaginación permite extraer algunas características y combinarlas en una nueva idea compleja jamás experimentada por el sujeto en forma de impresión compleja: sirena. Esto lleva a Hume a centrar su atención sobre las ideas simples, pues son ellas, entonces, las piezas fundamentales con las que el conocimiento trabaja. No tarda en descubrir que existe una relación entre el grupo de las ideas simples y el de las impresiones simples: son coextensivos. No le es posible encontrar una impresión simple que no tenga su correlato en una idea simple, ni viceversa. Esto lo lleva a la postulación de una relación de dependencia entre los dos grupos. Las ideas dependen de las impresiones, de manera tal que si no hay impresión, no hay idea. Esto no es otra cosa que el bien

conocido *principio empirista* que, en palabras de Hume, reza: “Todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente” (T, 4). Dicho de una manera más sencilla, no existe ninguna idea simple que jamás haya pasado por los sentidos (ya sean los externos o el interno). Veremos que es su fidelidad al *principio empirista* (PE) lo que terminará llevándolo a aceptar afirmaciones escépticas.

Sin embargo, no es caprichoso su apego al PE. Él ofrece múltiples argumentos para demostrar su verdad; el más conocido de ellos se basa en la imposibilidad de obtener una idea, cuando el órgano que ha de posibilitar su impresión ha sido dañado. Así, un ciego de nacimiento no podrá tener la idea del color rojo. Incluso, no es necesario tener atrofiado ningún órgano, basta solamente con que éste no haya producido jamás cierto tipo de impresión, para que carezcamos de la idea correspondiente; así, es imposible que alguien que jamás haya probado una piña, tenga la idea de su sabor (cfr. T, 5). Básicamente se trata de casos en los que, sea cual sea la circunstancia, si falta la impresión, es imposible que se tenga la idea. Estos casos son, para Hume, pruebas suficientemente convincentes de la dependencia que sufren las ideas de las impresiones, y corroboración de su formulación del PE³.

Partiendo entonces del PE, y sabiendo que las impresiones son más fuertes y vivaces que las ideas, Hume postula un método de aclaración de dudas. Para él, cuando una idea ha perdido su claridad, es fácil recuperarla yendo a la impresión de la que proviene. Así, cuando se tengan dudas frente a una idea particular, éstas serán despejadas por la impresión —siempre clara— que le ha dado origen: “(...) cuando alguna idea es ambigua, él [quien duda] siempre tiene el recurso de la impresión, la cual debe hacerla clara y precisa. Y cuando él sospecha que a un término filosófico no se anexa idea alguna (como suele ser común) él siempre pregunta: ¿De qué impresión es derivada esta idea?” (A, 32).

-
3. Es necesario anotar aquí que Hume admite una excepción posible al PE: se trata de la idea que alguien podrá formar de un cierto tipo de matiz de azul, si se coloca una gama muy extensa de matices de este color el uno al lado del otro, y donde sus variaciones sean mínimas. En estas circunstancias —dice Hume— puede faltar uno solo de los tonos de la gama y el sujeto podrá formar la idea de ese matiz sin tener la correspondiente impresión. Sin embargo, para Hume esta excepción no es peligrosa para la universalidad del PE, pues se trata de un caso tan extraño y en circunstancias tan específicas y particulares, que difícilmente puede presentarse en la vida cotidiana (cfr. T, p. 6). Algunos lectores de Hume —aquí me incluyo— pensamos que la aceptación de esta excepción al PE podría haberse evitado y que se trata, en el fondo, de un error de Hume. El debate puede verse en Fogelin (1984).

Para Hume, la idea de causalidad es precisamente una de estas ideas confusas. El objetivo de su filosofía es la creación de una nueva ciencia del hombre, en la que no se acepten principios asumidos confiadamente y consecuencias derivadas de tales principios (cfr. *T*, XVII) y, ya que la causalidad es eslabón fundamental de la mayoría de las ciencias conocidas por el hombre de su época, decide hacer un análisis de esta idea para evitar que sea un cimiento aceptado sin justificación alguna y en el que se apoyen nuevos conocimientos que tambalearán por la debilidad de sus bases. Lo que preocupa principalmente a Hume es que la causalidad es la idea que se usa para hacer muchas inducciones acerca de eventos futuros en el mundo. Todas estas inducciones se dan por ciertas, pero si la idea de causalidad resulta no ser tal como asumimos que es, la certeza sobre las inducciones causales desaparece, dando con esto lugar a la duda y al error.

Lo primero que encuentra Hume en su análisis es que la idea de causa es una idea compleja. Se compone de otras ideas como son la de prioridad, sucesión, conjunción constante y conexión necesaria. Las dos primeras no presentan problema alguno, pues él acepta que a una causa sigue un efecto (sucesión) y que la causa ha de preceder siempre a su efecto (prioridad). La experiencia es la que nos permite percibir en los objetos estas relaciones de prioridad y sucesión. No es difícil verlas en distintas situaciones en la vida cotidiana, como puede ser el muy conocido ejemplo de Hume de las bolas de billar chocando: primero una bola se acerca a la otra, y después del choque la segunda bola se mueve. Sin embargo, esto es todo lo que la experiencia nos informa. Las inducciones causales se basan en la idea de que hemos descubierto que las cosas son *necesariamente* de cierta manera, así que podemos predecir en un futuro su comportamiento. Pero la prioridad y la sucesión, por sí solas, no nos permiten hacer esto, pues ellas no nos dan el conocimiento de esta *necesidad* que se requiere para la inducción. Lo que Hume debe buscar ahora es precisamente el punto de conexión entre causa y efecto, eso que nos lleva a decir que algo es una causa y que de ella no se sigue sino cierto efecto; ese lazo entre los dos eventos que consideramos necesario (idea de la que se habla también como la *eficacia* de las causas), esta *conexión necesaria*:

Si pretendemos por tanto tener una idea precisa de esta eficacia, debemos presentar algún ejemplo en el que la mente pueda descubrir claramente la eficacia, y sus operaciones sean obvias a nuestra conciencia o sensación... nuestra tarea presente, pues, deberá consistir en hallar alguna producción natural en la que la operación y eficacia de una causa pueda ser fácilmente concebida y comprendida por la mente, sin peligro de oscuridad o equivocación (*T*, 157).

Lo más lógico será comenzar a buscar en el objeto que identificamos como *causa*. Así, si se dice que la primera bola de billar ha sido la causa del movimiento de la segunda, el examen ha de recaer sobre la primera bola de billar. Sin embargo, esta investigación es infructuosa. Al examinar este objeto no se halla por ningún lado la impresión que da lugar a la idea de conexión necesaria. Tan sólo se perciben las propiedades del objeto: que es de cierto color, que tiene cierto peso, cierta dureza, cierta forma etc., pero no más. Así, se puede establecer la primera conclusión: la impresión que da origen a la idea de conexión necesaria no se halla en el objeto que identificamos como causa.

Hume piensa que cuando se habla de causalidad se está haciendo referencia a una relación entre dos objetos, así que el objeto de estudio no puede ser uno de ellos solamente, sino que ha de ser su interacción. Sin embargo, nuevamente esta investigación no arroja resultados positivos. Cuando se observa el choque de las dos bolas de billar, no es perceptible para los sentidos nada que dé lugar a la idea que se busca aclarar. Sólo se perciben dos eventos, el uno es el acercamiento de la primera bola a la segunda, y el otro es el movimiento de la segunda después del choque, pero entre ellos dos no se da nada que lleve a la impresión de necesidad. La conclusión entonces es: la impresión que da origen a la idea de conexión necesaria no se halla en la interacción de dos objetos externos.

Sin embargo, es posible que tal idea no provenga de una impresión percibida en los objetos externos, sino en nuestro cuerpo; así, tal vez su origen esté en la relación de la mente con el cuerpo, relación que creemos es una muestra de interacción causal: la mente ordena al cuerpo hacer un movimiento específico, y éste se produce. Lastimosamente, lo único que podemos percibir de esta interacción es lo mismo que percibimos de la interacción de las dos bolas de billar: un primer evento (la orden de la mente) y un segundo evento (el movimiento corporal), pero nada que conecte al uno con el otro. Lo mismo ocurre si se considera la posibilidad de que tal impresión venga de la interacción de la mente consigo misma, cuando, por ejemplo, se tiene el deseo de recordar un nombre y el nombre aparece en nuestra mente. El proceso por el cual esto ocurre nos es del todo desconocido. Se concluye, entonces, que la impresión tampoco se encuentra en la relación de la mente con el cuerpo, ni en la relación de la mente consigo misma⁴.

4. Además del hecho de no percibir la conexión mente/mente, o mente/cuerpo sino solamente la simple sucesión entre sus eventos (que cualquier persona corroborará por su experiencia personal), Hume ofrece una serie de argumentos que apoyan la imposibilidad de hallar la impresión de conexión necesaria allí. Por razones de brevedad no serán explicados aquí, pero pueden encontrarse en la *Investigación sobre el entendimiento humano* (cfr. I, pp. 86-92).

Se han abarcado todos los posibles lugares donde la impresión de la eficacia de las causas tendría cabida, y en ninguno de ellos se ha experimentado sensación alguna que sustente la idea que de hecho existe en la mente humana. ¿No tiene acaso correspondencia? ¿Es una excepción al PE? Antes de llegar a tales conclusiones, es necesario recordar que de las diferentes ideas que componen la idea de causa, hay aún una que no ha explorado Hume, la de conjunción constante. Ésta terminará siendo de vital importancia para sus investigaciones, pues no llamamos *causales* a cualesquiera dos eventos que cumplen con la prioridad y la sucesión. Difícilmente podría alguien decir que hay una relación causal entre un pájaro que se posa sobre un cable eléctrico y el posterior ruido del silbato de un tren que pasa, y, sin embargo, los dos eventos cumplen con las condiciones de prioridad y sucesión. Para apoyar aún más la importancia de la conjunción constante, Hume ofrece un claro ejemplo:

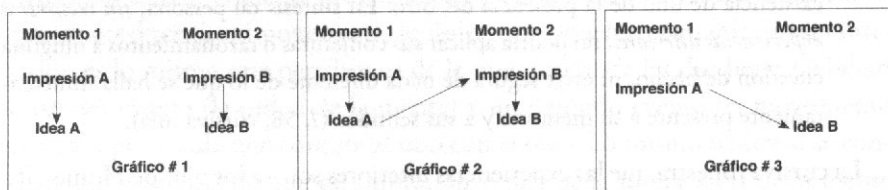
Supongamos que una persona, dotada de las más sólidas facultades de razón y de reflexión, llegase de improviso al mundo; sin duda observaría de inmediato una sucesión continua de objetos y de acontecimientos que se siguen unos a otros, pero no podría descubrir nada más. Inicialmente no podría, por medio de ningún raciocinio, llegar a la idea de causa y efecto, pues los poderes particulares, mediante los cuales se realizan todas las operaciones naturales, nunca son aparentes para los sentidos; tampoco sería razonable concluir, sólo porque en un caso determinado un hecho precede al otro, que uno es la causa y el otro el efecto. Su conjunción bien puede ser arbitraria y casual. Puede no haber razón alguna para inferir la existencia de uno de la presencia del otro. En síntesis tal persona, *sin recurrir a experiencias ulteriores*, no podría aplicar sus conjeturas o razonamientos a ninguna cuestión de hecho, ni estar segura de nada diferente de lo que se halla inmediatamente presente a su memoria y a sus sentidos (I, 58, cursiva mía).

La cursiva muestra que las experiencias ulteriores son —a los ojos de Hume— indispensables para poder identificar una sucesión de eventos como causal o no. En otras palabras, no basta presenciar tan solo una vez una sucesión de eventos para determinar si se trata o no de un hecho causal. Hay que preguntar entonces, ¿qué es lo que produce la repetida ocurrencia del mismo suceso para que se pueda hacer tal distinción?; ¿qué puede ofrecer la repetición de este suceso que no nos puede dar la única observación del mismo, ya sea que fijamos la atención en el primer objeto, en la conexión de los dos, o en las relaciones mente/cuerpo o mente/mente? La repetición del suceso una y otra vez no cambia nada en los objetos; no porque el suceso se repita una y otra vez aparece de repente la eficacia o poder causal que en los casos individuales hemos buscado infructuosamente;

sin embargo, sí hay un cambio en la mente. Lo que cuenta no es tanto que el suceso se repita, pues en el acontecimiento nada cambia; lo que importa es que el sujeto *observe la repetición* del suceso, pues su mente sí cambia y origina una nueva impresión:

Aunque los distintos casos semejantes que originan la idea de poder no tienen influjo entre sí, ni pueden producir *en el objeto* ninguna cualidad nueva que pueda ser modelo de esa idea, la *observación* en cambio de esa semejanza produce *en la mente* una impresión nueva, que es su verdadero modelo (T, 165).

¿Qué es esta impresión?, ¿acaso la impresión de la fuerza, poder o eficacia de las causas que, de repente, se hace patente en nosotros? De ninguna manera. No se trata de la impresión que buscamos en las relaciones mente/cuerpo o mente/mente, pues no se trata de eventos relacionados con órdenes que nuestra mente da al cuerpo o a sí misma. La repetida observación de las sucesiones causales se refiere la mayoría de las veces a objetos distintos de nuestro cuerpo y, sin embargo, produce la nueva impresión en nuestras mentes. Se trata entonces de una impresión interna, pero que no corresponde a la eficacia o poder de las causas en nuestro cuerpo y mente, ni en los objetos externos. La impresión de la que Hume habla es la sensación que se tiene cuando la mente, que ha formado un hábito gracias a la repetida observación de sucesos, da un salto, de la impresión de un evento a la idea del evento que usualmente lo sigue. Los gráficos 1 a 3 nos permiten explicar esto en más detalle: en el primer cuadro se puede ver una sucesión de dos eventos.



En el momento 1 se observa la primera bola de billar acercándose a la segunda hasta hacer contacto. Esta observación corresponde a la impresión A y de dicha impresión, de acuerdo con el PE, se forma la respectiva idea (idea A). De allí se pasa al momento 2, en donde se observa la segunda bola de billar moverse, ésta es la impresión B y de ella se forma la idea B. El segundo cuadro representa la repetida observación de la misma sucesión de eventos. De tanto hacer este recorrido, la mente forma un hábito o costumbre —representado en el tercer cuadro— lo cual le permite “saltar” de la impresión de la primera bola acercándose a la segunda (impresión A) directo a la idea de la segunda bola de billar moviéndose (idea B).

Según Hume, este salto se *siente*, y esta sensación es precisamente la impresión interna o de reflexión de la que ha hablado anteriormente y que la repetida observación de las sucesiones produce en la mente del observador⁵.

Sin embargo, lo que Hume ha estado buscando es la impresión que da origen a la idea de conexión necesaria, la idea que permite que hagamos inducciones causales, y lo que parece haber encontrado es una impresión de algo muy distinto, no relativo a la eficacia de las causas, sino a inclinaciones de la mente producidas por el hábito. ¿Se ha desviado en sus investigaciones? De ninguna manera. Para él, esta impresión es la que da origen a nuestra idea de conexión necesaria:

Los distintos casos de conjunciones semejantes nos conducen a la noción de poder y necesidad. Estos casos son de suyo totalmente diferentes entre sí, y no tienen más unión que en la mente que los observa y junta sus ideas. La necesidad, pues, es el efecto de esa observación, y no consiste en otra cosa que una impresión interna de la mente o determinación para llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro... La conexión necesaria entre causas y efectos es la base de nuestras inferencias de las unas a los otros. La base de nuestra inferencia es la transición resultante de la unión debida a la costumbre. Son, por tanto, la misma cosa (*T*, 165).

En la cita que vimos más arriba, Hume ha dicho que los poderes por los que actúan las causas no aparecen a los sentidos, así que no podemos percibir algo en los objetos o sus relaciones que podamos identificar como la impresión de su eficacia o como la conexión necesaria. Sin embargo, el hábito produce en la mente la aparición de una nueva impresión, la cual nos permite pasar de la visión de un objeto a la idea de su acompañante habitual y, por ello, nos permite tam-

5. Es bastante discutible si realmente Hume está en lo cierto acerca de esta sensación. Siendo ella privada y personal, no se puede sino acudir a la propia experiencia para saber si se experimenta o no. Hay, sin embargo, comentaristas que apoyan a Hume en esto, uno de ellos es Oliver Johnson, quien dice: "El análisis de Hume de la psicología humana, si bien no está libre de discusión, parece convincente. La única manera en la que podemos evaluarlo es consultando nuestra propia vida mental. ¿Experimentamos de hecho, cuando observamos una bola de billar a punto de chocar con otra, un sentimiento de que la colisión debe resultar en el movimiento de la última? Si Hume está en lo cierto, este sentimiento es más fuerte y diferente de aquel de una mera expectativa intelectual. Puedo hablar sólo por mí mismo en esta cuestión, pero encuentro que tengo la clase de experiencia que Hume describe. Hablando generalmente, este sentimiento de determinación o propensión no es fuerte, mas sí es algo de lo cual estoy (o puedo estar) directamente consciente. Concluyo, por lo tanto, que experimento la impresión de reflexión que es el ingrediente central en la teoría de Hume de la causalidad. Y estoy inclinado a pensar que muchas otras personas lo hacen también". (Johnson, (1995), p. 207, traducción mía).

bién hacer predicciones e inducciones acerca de eventos futuros. Para Hume, lo que hacemos es confundir esta impresión interna, y atribuirla *erradamente* a los objetos como si fuese algo que está en ellos y que es independiente de nosotros y de nuestras observaciones. La necesidad de las causas es entonces aparente y psicológica, y depende de nuestras observaciones, en vez de estar basada en cualidades de los objetos.

¿Está Hume negando que los objetos posean alguna cualidad que los conecte y que sea ella misma universal y necesaria? Él mismo se encarga de aclarar este punto, diciendo que esto no es lo que está haciendo. Simplemente dice que si tal cualidad existe, nos es imperceptible y, por lo tanto, desconocida. Hume está dispuesto a admitir que puede haber cualidades en los objetos que permitan tales conexiones, pero mal haríamos en basar nuestras inducciones en algo que no podemos conocer y que no sabemos siquiera si existe. Lo que hacemos es hablar de una conexión mental como si se tratara de un verdadero poder en los objetos (cfr. *T*, 168).

Ya que la conexión entre causas y efectos es mental y está basada en la experiencia pasada, la certeza de nuestras inducciones causales se reduce a probabilidad. La observación de la repetición de la misma sucesión miles de veces sin casos contrarios llevará a un hábito que Hume denomina *completo* (cfr. *ibid.*, 135) y que nos lleva a una inducción de la que no dudamos usualmente. Por otro lado, experiencias que incluyan casos contrarios, llevarán a la formación de hábitos incompletos, que a su vez permiten inducciones en las que confiamos menos y que usualmente sí denominamos como probabilidades. En todo rigor, en ambos casos se trata de probabilidades y la diferencia es de grado nada más, pues siempre es posible que en la formación del hábito completo, por alguna extraña coincidencia, siempre hayamos observado casos iguales y que hayamos volteado nuestra cabeza o no hayamos estado presentes cuando los casos contrarios han ocurrido. Hume es consciente de que a las inducciones basadas en hábitos completos no las identificamos usualmente como probabilidades, sino como certezas o cosas que *necesariamente* han de ocurrir como decimos, pero él no desea discutir acerca de nuestro vocabulario; lo que desea mostrar es que en el fondo, no hay razón alguna para estar absolutamente seguros de que un evento futuro —así la predicción del mismo se halle basada en un hábito completo— ocurrirá tal como hemos predicho.

A quien no se encuentre de acuerdo con su teoría, y que considere que sí hay en los objetos algún poder perceptible del que podamos derivar la idea de conexión necesaria, Hume no le exige grandes razonamientos ni intrincadas argumentaciones; sencillamente lo reta a que muestre un ejemplo donde tal poder o

fuerza pueda ser percibido (cfr. *T*, 159). Por supuesto, no espera realmente que alguien pueda hacer frente a este reto.

Estas afirmaciones de Hume han de llevar necesariamente a la pregunta acerca de su propósito. ¿Qué espera Hume que ocurra entonces con la ciencia, las inducciones y, en general, con los acontecimientos cotidianos tal como los conocemos? Ciertamente, Hume no desea que se caiga en el escepticismo que él denomina pirrónico, y que podemos llamar –siguiendo a Descartes– hiperbólico. De ninguna manera él espera que dejemos de hacer ciencia porque ésta ya no es absolutamente segura, ni espera que pensemos que el mundo es ahora de entera incertidumbre. De hecho, Hume rechaza enérgicamente el escepticismo radical o pirrónico:

Un pirrónico, sin embargo, no puede esperar que su filosofía ejerza una influencia constante en la mente, o si lo espera, que su filosofía sea benéfica para la sociedad. Por el contrario, debe reconocer, si reconoce alguna cosa, que toda vida humana perecerá si prevalecen sus principios de manera universal y constante. Todo discurso, toda acción cesaría de inmediato y los hombres se sumirían en un completo letargo hasta que las necesidades naturales insatisfechas pusieran fin a su miserable existencia. Es cierto que un tan fatal acontecimiento no es de temer... Cuando despierte de su sueño [el pirrónico] será el primero en unirse a quienes se burlan de él y confesar que todas sus objeciones son mera diversión... (*I*, 207).

Pese a su rechazo al pirronismo, Hume es un escéptico. Cabe preguntar entonces: ¿qué tipo de escéptico? Él mismo responde a esta pregunta postulando una nueva clase de escepticismo al que denomina *escepticismo mitigado*. En él no tiene cabida la duda hiperbólica. No es realista esperar que la razón pueda dar una justificación de todo, y con ello lograr un conocimiento indubitable. El objetivo de su filosofía es, por un lado, el de depurar a las ciencias de principios infundados, y, por otro, mostrar que la razón tiene límites más estrechos de los que se suele creer. Para Hume, hay cosas que la razón no puede corroborar mediante argumento alguno, sobre las cuales no nos puede dar certeza absoluta, y cuando la razón falla al hacer esto, no caemos en la desesperación y el caos, sino que nos vemos rescatados por la naturaleza. Así, el ser humano cuenta con un tipo de instinto natural que lo lleva a no verse doblegado por argumentos racionales escépticos. No importa cuán elaborados sean los argumentos para mostrar que no hay manera de probar que los objetos externos realmente están ahí afuera y existen; no dudamos un segundo en dejar de sostener el libro que encierra tales argumentos como si realmente estuviese ahí presente y no fuera más que una ilusión. Y, a la vez que alabamos la coherencia y la brillante argumentación del

escéptico, que nos muestra que nuestra razón no puede ofrecer prueba alguna de la existencia de estos objetos, no dudamos un segundo en estirar la mano para alcanzar la taza de café que, estamos seguros, está posada sobre la mesa junto al sillón. Lo mismo ocurre con nuestra creencia en las causas y efectos y en las inducciones basadas en ellos. No importa cuán elaborado esté el argumento que muestra que nada allí es completamente seguro, creemos fervorosamente que ahí afuera existe un poder que pertenece a los objetos, que no depende de nosotros, y que corresponde a la eficacia de las causas y a la conexión necesaria.

Dos son las afirmaciones de Hume que resumen esta postura: la primera reza “nuestra caña es demasiado corta para sondear tan inmensos abismos” (*I*, 96); en ésta la caña representa la razón, e intenta decir con ello que la razón no puede explicar todo cuanto ocurre en el mundo; que, como herramienta, tiene estrechos límites y no es posible justificar cada aspecto de la vida con ella. La segunda afirmación es tal vez la más emblemática de la filosofía humeana, “la naturaleza es siempre demasiado fuerte para la teoría” (*E*, 191, traducción mía)⁶. En ella se ve reflejada su posición frente a los límites de la razón y el rechazo a las consecuencias pirrónicas. No se acaba la vida, no se acaba el discurso. Simplemente la razón no puede dar explicación de todo, pero allí donde la caña de la razón no alcanza, la naturaleza nos permite creer sin razón alguna. Se trata, en otras palabras, de un instinto de supervivencia.

Así funciona el escepticismo mitigado. Se debe cuestionar pero sólo hasta cierto punto, pues no hay respuesta para todo. De hecho, las bases fundamentales del conocimiento no tienen ningún soporte racional, sino natural. Las investigaciones de Hume no nos dejan sin ciencia, pero sí nos dejan como legado una ciencia empírica, falible, en cuya certeza creemos no por argumento o prueba irrefutable alguna, sino por una naturaleza que nos impele a ello.

2. La respuesta de Kant

Lo confieso de buen grado: la advertencia de David Hume fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió primero mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una dirección completamente diferente (*PMF*, 29).

No es inusual escuchar decir que Kant y Hume son “polos diametralmente opuestos”, y –si bien es cierto que Kant construye una filosofía anti-escéptica, y que no acepta de ninguna manera las consecuencias a las que Hume lleva sus

6. Traduzco el original en inglés porque la traducción de Magdalena Holguín en Norma omite esta frase, que sí está presente en la traducción de Jaime de Salas en Alianza.

investigaciones, así como tampoco su naturalismo— no por ello se puede decir que son como el agua y el aceite. En primer lugar Kant, como lo muestra la cita, da a Hume el crédito que le corresponde como el personaje que dio un nuevo rumbo a su filosofía. Más aún, en otra afirmación menos conocida, menciona a Hume



Kant y Hume.

como el personaje más importante y decisivo para la historia de la metafísica, antes de él (cfr. *PMF*, 23), incluso sobre personajes de la talla de Leibniz y Locke. De igual manera, Kant no rechaza todas las afirmaciones de Hume; acepta, por ejemplo, que la experiencia sensible, por sí sola, no nos permitirá jamás alcanzar el conocimiento universal y necesario.

Si bien Kant concede esto a Hume, es necesario recordar —como bien lo indica García Morente— que su filosofía se encuentra en el centro de tres corrientes de suma importancia: por un lado, Leibniz acaba de hacer su aporte racionalista; por otro, se encuentra con el escepticismo de Hume, y finalmente está en pleno auge la ciencia físico-matemática que Newton ha establecido (cfr. García Morente, 2001, 173). Esta última funge como el modelo básico, el canon para lo que se debe considerar una verdadera ciencia. ¿Qué hacer entonces cuando una ciencia clama haber logrado el descubrimiento de leyes universales y necesarias, a la vez que otra que investiga el conocimiento niega la posibilidad de tal universalidad y necesidad? Es justo entonces cuando Kant “despierta” y nota que antes de hacer más intentos de construcción con la metafísica, debe hacerse una crítica a la misma. Una breve mirada retrospectiva le muestra que la metafísica no ha alcanzado

aún el nivel de una verdadera ciencia, pues nunca cumple con un crecimiento progresivo, sino que se ha caracterizado por la construcción de teorías que luego son demolidas para construir, sobre sus débiles escombros, nuevas teorías que han de correr la misma suerte.

Para evitar la infinita repetición de este proceso, Kant propone un radical cambio, una nueva mirada al conocimiento que, antes de él, jamás se ha intentado o siquiera concebido. Este cambio ha sido denominado, por su comparación con el giro que Copérnico hace en su tiempo, el *Giro copernicano*:

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos —algo que ampliara nuestro conocimiento— desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo (CRP, BXVI).

Kant considera que las conclusiones a las que llega Hume son inevitables si se parte de la manera en la que él concibe que funciona el conocimiento, es decir, como el conocimiento de una mente en blanco que no hace sino aprender y recibir datos de afuera. A esto es a lo que Kant denomina “suponer que la mente se acomoda a los objetos”, pues lo que hace la mente es recibir información que luego combina, enlaza, divide etc. Si a esto se limita el conocimiento, cosas que escapan a la sensación, como el lazo causal entre sucesos, son del todo desconocidas para nosotros y del reto que Hume pone a sus opositores es imposible salir airoso. No habrá entonces quién logre mostrar la verdadera impresión de la eficacia de las causas. Pero Kant sabe que es un error intentar responder a Hume en sus propios términos. No hay manera de hacer frente al reto, porque éste ha sido planteado desde una concepción del conocimiento errada. Kant considera que puede responder a Hume pero no buscando una impresión que recibamos de fuera y que corresponda a lo necesario, al poder o la eficacia de las causas. Bien sabe —y he aquí el mérito de Hume— que jamás se logrará el conocimiento universal y necesario por información recibida netamente de la experiencia ex-

terna. Es por eso que propone pensar de una manera diferente: considerar que es posible que “los objetos se acomoden a la mente”.

Este giro pretende lograr el conocimiento universal y necesario, pero se hace indispensable explicar qué quiere decir que los objetos se acomoden a la mente. Esto es incomprensible si no se añade un elemento fundamental de la filosofía crítica kantiana: *el idealismo trascendental*.

El conocimiento siempre es una relación existente entre el sujeto que conoce y el mundo, más precisamente, los objetos en él. Que los objetos son entes físicos externos y completamente ajenos al sujeto, y se acomodan a la mente es, en el mejor de los casos, algo muy difícil de concebir. Es por eso que Kant propone la posibilidad de que sobre los objetos se pueda tener una doble perspectiva. Por un lado, es posible concebir el objeto como fenómeno o representación, y por otro, como cosa en sí, tal cual es sin importar el sujeto o su relación con él. Ésta es la distinción entre fenómeno y noúmeno que propone el Idealismo trascendental:

El primer tipo de consideración [el fenómeno] se refiere a los objetos en cuanto tenemos acceso epistemológico a ellos. Los objetos considerados como cosas en sí [noúmeno] son, en cambio, el resultado de la concepción de una esfera de la realidad no accesible epistemológicamente e independiente de las condiciones subjetivas del conocimiento y, principalmente, de las condiciones sensibles (Hoyos, 2001, 44).

El fenómeno es entonces la representación que podemos conocer del objeto, y el noúmeno lo que escapa a nuestro conocimiento, lo que es el objeto en sí mismo, independientemente de cualquier observador. Una analogía permite comprender mejor la propuesta kantiana. Un murciélago es ciego. Reconoce el mundo por medio de eco-localización (emitiendo agudos chillidos que rebotan en los objetos y llegan a sus oídos de nuevo indicando así dónde está cada objeto). Para el murciélago el mundo no es como lo es para nosotros. Él no lo “ve”, sino que lo escucha. Su mundo es un cúmulo de tonos distintos. Puede reconocer entonces todo objeto sólido que permita que su agudo chillido rebote y regrese. Pero en el mundo hay objetos de densidades tan bajas que no permiten que los chillidos reboten. Estos objetos son desconocidos para el murciélago. Su chillido es su condición subjetiva para conocer el mundo, y sólo puede conocer lo que se acomoda o es compatible con esta condición. No puede saber nada más. Los humanos somos parecidos. Tenemos también unas condiciones subjetivas del conocimiento. Podemos conocer el mundo que se acomoda a estas condiciones, tal como el murciélago puede detectar los objetos que se acomodan a sus condiciones de eco-localización. Pero así como para el murciélago el mundo es una

representación auditiva (y no visual), para nosotros el mundo que conocemos es también una representación. En este caso más elaborada, pero no por ello deja de ser una representación. Tenemos unas condiciones subjetivas del conocimiento determinadas y accedemos a lo que es compatible con ellas, pero no por ello el mundo se agota ahí. El noumèno es precisamente lo indeterminado, lo que no se presenta de acuerdo con ninguna condición (lo incondicionado). Conocer es para Kant un lazo que se hace mediante una condición (el chillido del murciélago, por ejemplo) y lo que conocemos es lo que cumple con ella. Pero no es posible conocer sin condiciones, sin determinaciones. Es por eso que el objeto, tal como es en sí mismo, y no como un punto de vista que se acomoda a nuestras condiciones, es desconocido para nosotros. Nuestro mundo científico se limita a los fenómenos y es en ese espectro que podemos lograr el conocimiento universal y necesario.

Sin embargo, no se hace esperar una posible objeción: si las condiciones son subjetivas, ¿cómo lograr la universalidad del conocimiento? ¿No puede cada uno colocar las condiciones que le plazcan? La respuesta es un rotundo no. Cuando Kant habla de condiciones subjetivas se refiere, ciertamente, al hecho de que son del sujeto, pero no por ello son caprichosas o arbitrarias. Él desea encontrar las condiciones del conocimiento que comparte toda la especie humana. Sólo así se logra el conocimiento universal y necesario.

Hay, empero, otra pregunta: ¿qué es exactamente lo que podemos conocer como universal y necesario? Kant responde con una breve frase: "Sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas" (CRP, BXVIII). Con esto quiere decir que de un fenómeno no podremos saber, antes de percibirlo, si es azul, verde, rojo, pesado etc., pero sí hay algo que podremos saber con absoluta certeza: si lo conocemos, es porque cumple con nuestras condiciones de posibilidad del conocimiento. Así, si el tiempo es una de estas condiciones⁷, sabemos que si conocemos cierto fenómeno, sea el que sea, ha de cumplir con él. Este conocimiento es universal y necesario (*a priori*) porque, por un lado, es para todo fenómeno (universal) y, por el otro, es una condición *sine qua non* para poder acceder a ellos (necesario).

Recapitulando, tenemos entonces que Kant propone un giro para poder lograr el conocimiento *a priori*. Según este giro, la mente no se ha de acomodar a los objetos, sino los objetos a la mente, cosa que sólo es posible si se adopta una doble

7. Un análisis más elaborado del tiempo como condición subjetiva del conocimiento se puede ver en el texto de Lucy Carrillo, *Kant y el problema del tiempo*, en este libro.

perspectiva sobre éstos y se ve que ellos sólo en tanto fenómenos son cognoscibles por el sujeto. Este giro saca a la mente de la pasividad que se le atribuía por otros filósofos y la coloca en un papel activo en el que *impone* condiciones a los objetos del conocimiento. Estas condiciones no son caprichos de cada sujeto, sino que corresponden a la estructura cognitiva de toda la raza humana y, por lo tanto, se puede hablar de una objetividad del conocimiento. A la vez, el conocimiento que estas condiciones permiten es universal, pues aplica a todos los objetos cognoscibles, y necesario, pues sin ellas nada podríamos conocer.

Ahora bien, también es necesario decir que para Kant la información que recibimos del mundo por medio de los sentidos no nos da una visión acabada de él. Al mirar un caballo, por ejemplo, no recibimos realmente la imagen del caballo completa y ordenada. Éste es el producto final de un proceso en el que intervienen los sentidos, la imaginación y las condiciones de posibilidad del conocimiento. Así, lo que los sentidos proporcionan es información desordenada, podría decirse que un “caos” de datos entra a la mente por medio de ellos. Allí dentro, ese caos es retomado por la imaginación, quien lo organiza de determinada manera según un orden que le imponen las condiciones del conocimiento.

Antes de explicar más a fondo cómo actúa la imaginación en la ordenación de ese caos, hemos de hablar primero de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Ya que esta charla no versa sobre la Deducción trascendental de la categorías, o sobre la Estética trascendental, sino que pretende explicar cómo cada engranaje de la máquina crítica kantiana encaja para poder responder al escéptico, no nos vamos a ocupar de todas las condiciones, sino tan sólo de las dos más relevantes para nuestro interés presente.

Kant encuentra condiciones de posibilidad en dos facultades distintas: en la sensibilidad (que nos permite recibir las representaciones, más específicamente, tener intuiciones) están presentes el espacio y el tiempo. Para Kant, espacio y tiempo no son realidades en sí mismas, sino intuiciones puras *a priori* que los sujetos no reciben de afuera, sino que imponen a cualquier objeto del conocimiento. No es preciso extenderse mucho en este punto, pero vale la pena mencionar dos de los argumentos con los que Kant demuestra que espacio y tiempo son *a priori*, y que son intuiciones. Por un lado, en el caso del espacio, por ejemplo, es imposible que recibamos tal idea desde fuera, pues toda experiencia que consideremos “externa” o, en otras palabras, toda experiencia de un objeto externo, presupone ya una distinción espacial, a saber, la distinción interno/externo. Así, aún si se trata de la primera experiencia de un sujeto, no puede proporcionar tal idea como viniendo de afuera, pues el hecho de que perciba algo como distinto de sí, implica que se trata de algo externo, lo que, a su vez, implica ya la idea de

espacio. Así, el espacio es *a priori*, no recibido mediante intuiciones empíricas (cfr. *CRP*, B38).

El caso del tiempo es similar. Toda intuición empírica sucede en un momento determinado. Un sujeto puede saber que está sintiendo algo “ahora”, o que lo ha dejado de sentir en el momento siguiente. Toda intuición es, entonces reconocible en el tiempo. Sentir algo ahora presupone que se puede distinguir este momento del anterior y del siguiente, lo cual implica que se tiene de antemano la idea de tiempo (cfr. *CRP*, B46).

Tiempo y espacio son entonces condiciones de posibilidad de la experiencia, ya que permiten distinguir dónde termina –por así decir– el sujeto percipiente y dónde comienza el objeto percibido, así como también dónde comienza un objeto y termina otro, y, por otro lado, permiten saber cuándo comienza y termina cierta intuición empírica.

Para Kant, sin embargo, el espacio y el tiempo no son condiciones intelectuales del conocimiento sino condiciones sensibles; no son conceptos sino intuiciones o formas de la intuición. Un concepto toma ciertas cualidades comunes a un grupo determinado de individuos y las reúne, de manera tal que cada individuo queda *subsumido* bajo la idea general del concepto. Así ocurre, por ejemplo, con el concepto “perro”. Todo perro particular queda subsumido bajo una idea más general de perro. El concepto de perro no es una suma de todos los perros particulares, ni posee todas sus características únicas, sino que toma sólo las comunes y representativas de esa clase de animal. Por el contrario, el espacio no subsume sino que *contiene* a los particulares. No podemos decir que un espacio particular está “representado” en la idea general de espacio, sino que está contenido en ella. La idea general de espacio es infinita, y los espacios particulares no son más que limitaciones que ponemos a ella (cfr. *ibid.*, B39 ss.).

Espacio y tiempo son entonces intuiciones puras *a priori* que fungen como condiciones de posibilidad para las demás intuiciones particulares o empíricas. Sin embargo, sentir no basta para conocer, pues hay que organizar lo que se siente. La otra facultad del sujeto indispensable para conocer es el entendimiento, gracias al cual lo que se ha dado a la sensibilidad por medio de la intuición ya no es sentido sino *pensado*. Allí descubre Kant doce condiciones de posibilidad del conocimiento o, como él las llama, categorías o conceptos puros *a priori*. Nuevamente, estas no son recibidas de la experiencia sino que son anteriores a ella y la posibilitan.

Que sean doce y, específicamente, las doce que Kant identifica divididas en cuatro grupos de tres (cfr. *ibid.*, B106) no se debe a una escogencia arbitraria de su parte. Su hallazgo obedece a un proceso lógico y coherente. En primer lugar, para

Kant el conocimiento se compone de juicios. No basta tener simples ideas en la mente, sino que éstas han de combinarse para así producir algún tipo de información inteligible como: “las cometas se elevan gracias al viento”, “el sillón es verde” etc. Estos juicios, a su vez, obedecen unas reglas definidas que la lógica formal ha encontrado previamente y, según ésta, los juicios pueden dividirse en doce tipos que se agrupan en cuatro clases de tres tipos cada una. Lo que Kant hace es tomar esta clasificación previa de la lógica, y utilizarla para encontrar las correspondientes categorías en la mente. García Morente describe así el proceder de Kant:

Pues si ésta es la clasificación clásica de los juicios en la lógica formal, y si el acto de juzgar es al mismo tiempo acto de poner, acto de asentar la realidad, entonces las diferentes variedades, en que puede presentarse la realidad, estarán todas ellas contenidas en las diferentes formas de los juicios... Bastará sacar, extraer de cada una de esas formas del juicio la forma correspondiente de la realidad y obtendremos –según Kant– la tabla de las categorías (García Morente, 2001, 211).

Una de las categorías, ubicada dentro de la clase denominada “de relación”, es la de “causalidad y dependencia”. Podemos ver entonces por dónde intentará Kant refutar a Hume, pues ya no se trata de buscar la necesidad y universalidad de las causas en la experiencia sensible, sino de mostrar que la idea de causalidad es una condición necesaria y universal para que la experiencia misma sea posible.

Este modo de argumentación novedoso se denomina *argumentación trascendental*. Para explicar brevemente cómo funcionan los argumentos trascendentales, hemos de comenzar entonces por recordar que éstos han sido diseñados para responder las preguntas del escéptico. Cuando éste presenta el reto a alguien de probar o justificar la creencia en la existencia del mundo exterior, por ejemplo, no es posible responder a este reto señalando los objetos externos y diciendo que es claro que ellos existen, pues los vemos. A esto el escéptico responderá que bien podemos estar alucinando con esta visión. De igual manera, no podemos preguntar a un tercero si él también ve los objetos externos, pues nuevamente el escéptico podría decir que hasta el tercero que interviene ahora no es más que una alucinación. Para no extendernos más en este asunto, ninguna prueba que se base en la experiencia será aceptada por el escéptico. No importa qué tantas pruebas de este tipo se le presenten a un escéptico, nunca serán suficientes. En palabras de Stroud:

En cada punto de la justificación del conocimiento el escéptico tendrá siempre otra pregunta que tendrá que ser respondida, otra posibilidad relevante que tendrá que ser descartada, y así no podrá respondersele *directamente* (Stroud, 1968, 242; cursiva mía).

De la cita anterior hemos resaltado la palabra “directamente” pues es la clave para entender cómo funcionan los argumentos trascendentales. Ya que es imposible probar al escéptico la existencia del mundo exterior, o cualquiera otra de sus dudas de este tipo, acudiendo a los medios tradicionales de verificación, ya sean los sentidos, la creencia popular, las pruebas científicas etc., el modelo de argumentación trascendental hace un giro e intenta responderle de manera indirecta. ¿Cómo? Probando que aquello de lo que él duda es necesario para la experiencia o para el pensamiento. Veamos un ejemplo: supóngase alguien que duda de A y exige una justificación para la creencia en A. A pesar de buscar en los casos de la experiencia es imposible encontrar una justificación válida de A. Pero si logra probarse que A es una condición necesaria para la experiencia misma, el hecho de que tengamos experiencias demostraría la ilegitimidad o imposibilidad de la duda de A. En el caso concreto de la causalidad, como veremos en detalle más adelante, Kant le responderá a Hume de manera indirecta, pues, como ya lo ha probado el mismo Hume, no puede señalar con el dedo algún evento y decir: “ahí está la causalidad”, pero sí probará que el principio de causalidad es necesario para la experiencia, y cuando tenemos experiencias particulares, este principio ya está presupuesto en ellas. La negación de tal principio, o su duda, serán ilegítimas, pues Hume utiliza casos particulares de la experiencia para mostrar que en ninguno de ellos puede encontrarse el principio de causalidad. Según Kant, este proceder de Hume es inválido, pues en los casos particulares que Hume utiliza ya está presente el principio que él niega.

Sin embargo, la respuesta de Kant no cuenta aún con todas las piezas del rompecabezas, pues pese al Giro copernicano, al Idealismo trascendental, las intuiciones puras *a priori*, y las categorías, hay una brecha que debe ser llenada para que se puedan unir dos piezas muy disímiles. Esta brecha está constituida por el problema de la aplicación de las categorías a la experiencia sensible. Por un lado, Kant dice que las intuiciones empíricas son netamente *a posteriori*, pero lo que las posibilita es completamente *a priori*. ¿Cómo puede algo universal y necesario, anterior a la experiencia, ser la condición de posibilidad de su completo opuesto, a saber, lo *a posteriori*?

Para superar este problema debe hallar un puente que conecte ambos lados, es decir, hay que buscar un tercer elemento que sirva de conexión entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. Este tercer elemento, sin embargo, debe cumplir con unas condiciones muy exigentes, pues debe ser en algún aspecto similar a las categorías; debe estar, por tanto, liberado de todo elemento sensible, y a la vez debe ser en algún aspecto similar a los fenómenos, ya que también debe ser algo sensible.

Un elemento de tales características ya ha sido analizado con anterioridad en la *CRP*, se trata del tiempo. Recordemos que en la *Estética trascendental* Kant ya había expuesto al tiempo y al espacio como intuiciones puras que posibilitan todas las representaciones sensibles (*CRP*, B59). Ya que son fuente de posibilidad de la experiencia, es claro que no pueden provenir de ella, pero, a la vez, Kant ha demostrado que tienen un profundo lazo con lo sensible, pues todo contenido de este tipo tiene que expresarse en relaciones espacio-temporales.

Kant escoge al tiempo, entre los dos, por ser él único presente en todas las representaciones sensibles (el espacio sólo posibilita las representaciones externas, pero nada puede hacer por las internas, a la vez que el tiempo está presente tanto en las internas como en las externas).

La investigación de Kant no concluye al hallar estas cualidades especiales en el tiempo, pues no es suficiente decir simplemente que el tiempo es el puente o enlace que permite aplicar las categorías a los fenómenos; falta aún explicar cómo tal cosa tiene lugar.

Cuando una categoría se somete a la determinación trascendental del tiempo, según la categoría de la que se trate, forma un esquema temporal determinado al que han de adecuarse distintos casos de la experiencia. En otras palabras, al someter una categoría al tiempo, se forma un esquema, que no es otra cosa que un conjunto de reglas *a priori* para la sucesión temporal; reglas según las cuales se ordena la experiencia que hemos recibido de los sentidos y que hemos agrupado según los conceptos empíricos.

Un ejemplo de un caso particular resulta útil para que se entienda mejor la explicación: el esquema de la sustancia es definido por Kant como: "(...) la permanencia de lo real en el tiempo, esto es, la representación de tal realidad como sustrato de la determinación empírica temporal en general, sustrato que, consiguientemente, permanece mientras cambia todo los demás" (*CRP*, B183). El esquema de la sustancialidad está dado entonces por un orden temporal sucesivo (no es el tiempo lo que pasa, aclara oportunamente Kant, sino que es la existencia de lo transitorio lo que pasa en él); así, en nuestros fenómenos encontramos que siempre hay algo que permanece y algo que cambia, pero es sólo desde lo que permanece que podemos notar que algo cambia, y a esto no transitorio es a lo que llamamos sustancia. Sólo desde lo que no cambia podemos determinar temporalmente la sucesión, ya que el tiempo por sí solo no puede ser intuitivo. Notamos la sucesión de tiempos diferentes en los fenómenos, pues cuando se presenta un cambio percibimos una diferencia entre un fenómeno y el nuevo fenómeno que presenta el cambio, y así llamamos al uno anterior y al otro posterior; pero todo esto ocurre gracias a que hay algo que permanece

y que sirve de anclaje para poder identificar lo que cambia. Así es como Kant define el esquema de la sustancia, repetimos: “El esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo”.

La pieza faltante del rompecabezas se encuentra en lo que Kant llama *Esquematismo trascendental*, la sección de la *CRP* en la que se expone el modo como el tiempo sirve de puente entre las categorías y los fenómenos. Lo que Kant ha venido buscando para responder a Hume es algo que le permita decir que una sucesión no es fortuita, no es coincidental, sino que es necesaria. Una de las doce categorías o conceptos puros del entendimiento se refiere a un esquema de ordenación temporal según el cual algo es necesariamente anterior y algo necesariamente posterior: se trata de la categoría de causalidad y dependencia.

Ahora sí estamos en posesión de todas las piezas del engranaje y es posible comprender cómo se articulan para afrontar la crítica que Hume hace a la necesidad de las causas. Esto lo hace Kant en la “Segunda analogía de la experiencia”, otra importante sección de la *CRP*. El mismo Kant nos proporciona un breve resumen de su argumentación en un párrafo de la Segunda analogía. Éste comienza en B246 y termina en B247. Podemos identificar 9 pasos en la argumentación, así que citaremos el párrafo desglosándolos uno a uno:

1. “A todo conocimiento empírico corresponde, por medio de la imaginación, una síntesis de lo diverso que es siempre sucesiva, es decir, las representaciones se dan en ella una después de otra”. Es un hecho innegable el que nuestras representaciones siempre se presentan de manera sucesiva. Cada observación de algo corresponde a una secuencia de representaciones; así, por ejemplo, observar una casa frente a la que nos encontramos se compone de una sucesión de representaciones. Comenzamos por ver su techo y seguimos viendo la fachada, a la que finalmente sigue la visión de la planta baja y el suelo.
2. “Ahora bien, en la imaginación no se halla preestablecido, en lo que al orden de secuencia se refiere, qué es lo que debe preceder y qué es lo que ha de seguir”. Recordemos que las representaciones no se nos dan de manera ordenada en un primer momento, sino que la sensibilidad entrega al entendimiento una serie de datos desordenados que la imaginación, de acuerdo con las órdenes del entendimiento, ha de organizar. La imaginación goza entonces de una libertad para ordenar ciertas experiencias. Pues ella misma no posee ninguna regla que la obligue a ordenar las secuencias de una manera determinada.
3. “La serie de las representaciones consecutivas puede tomarse tanto hacia atrás como hacia adelante”. Gracias a la libertad que posee la imaginación, ciertas experiencias son susceptibles de ser experimentadas de manera inversa. Por ejemplo, en el caso de la casa, podemos bien tener una secuencia que

- comienza por el techo y prosigue hasta el piso, o podemos comenzar por el piso y continuar hasta el techo.
4. “Si esa síntesis es una síntesis de aprehensión (de lo diverso de un fenómeno dado), el orden viene determinado en el objeto, o, para expresarlo con mayor exactitud, hay un orden de síntesis sucesiva el cual determina un objeto”. Este punto es el que puede generar mayores confusiones, y esto se debe al descuidado uso que hace Kant de palabras como “objeto” y “fenómeno”. El punto central del argumento de Kant será mostrar que sólo la categoría de la causalidad nos permite distinguir cuándo una sucesión de percepciones es subjetiva y cuándo es objetiva, esto es, cuándo somos nosotros quienes decidimos el orden de las percepciones, y cuándo éste ya viene determinado. En la percepción de un objeto como una casa, tenemos una sucesión de percepciones, pero todas ellas se refieren a cosas que son coexistentes, es decir, el techo, la fachada, la planta baja y el suelo están todos juntos y somos nosotros quienes decidimos mirar la casa del techo al suelo o al revés, siendo entonces nosotros los que determinamos el orden de las percepciones. Cuando el orden depende de nosotros, es reversible. Sin embargo, no todas las sucesiones son reversibles. Algunas de ellas no dependen de nuestra voluntad. Kant da el ejemplo de un bote que se desplaza por un río. Nosotros no decidimos ver el bote río arriba y luego río abajo, y por más que intentemos verlo al revés, nos será imposible. Así, pese a que todo lo que percibimos siempre no es más que una sucesión de percepciones, algunas de esas sucesiones son subjetivas, mientras que otras son objetivas. Unas corresponden a la percepción de objetos estáticos, y las otras a la percepción de eventos. En la cita que estamos comentando, pese al descuido en la palabra “objeto”, Kant está haciendo referencia a la sucesiones objetivas de eventos.
 5. “Según este orden, hay algo que debe necesariamente preceder y, una vez puesto ese algo, ha de seguir necesariamente otra cosa”. Ya que el orden no depende de nosotros, y no es reversible, decimos entonces que estas percepciones han venido organizadas de manera necesaria, es decir, una como necesariamente anterior y la otra como necesariamente posterior.
 6. “Si mi percepción tiene, pues, que incluir el conocimiento de un suceso en el que algo sucede realmente, debe constituir un juicio empírico en el que se piense que la secuencia se halla determinada. Es decir, tal percepción ha de suponer un fenómeno distinto –desde el punto de vista temporal– al cual sigue necesariamente o conforme con una regla”. Éste es el punto más importante del argumento. Es la recopilación de los puntos anteriores, agregando a la vez la necesaria presencia de una regla para la irreversibilidad. Ya que las repre-

- representaciones son sucesivas (punto 1), y que la imaginación puede ordenarlas de cualquier manera (puntos 2 y 3), el que percibamos un evento, es decir, un orden de percepciones no reversible (puntos 4 y 5) nos indica la presencia de una regla necesaria. En este caso, sabemos que se trata de la causalidad, acompañada de su respectivo esquema trascendental.
7. "Si, por el contrario, el suceso no siguiera necesariamente, una vez puesto lo precedente, tendríamos que tomar tal suceso como un mero juego subjetivo de nuestra fantasía". Este punto es frecuentemente malinterpretado. Se toma como si se tratase de una prueba de argumentación en contrario, es decir, como si se supusiera que la regla no existe, llegando así a un absurdo, cosa que probaría la necesidad de la regla. Esto es falso, pues Kant nunca deja de suponer la existencia de la regla en este paso. Claramente dice que si, una vez el antecedente ha ocurrido, no apareciese su necesario consecuente, tendríamos que calificar el suceso de mera fantasía. Este calificativo sólo puede otorgarse a este ejemplo si se supone que podemos distinguir este caso de otros en los cuales sabemos que no se trata de fantasías, sino de sucesiones necesarias, las cuales, a su vez, presuponen la regla. Así, éste no se trata de un caso en donde se suponga que la regla no existe, sino uno en donde, aún teniendo la regla, el consecuente no se presenta. Ya que la regla ordena de manera necesaria las representaciones, el que el consecuente no aparezca después del antecedente habrá de ser obra de la imaginación (recordemos que es perfectamente posible imaginar el bote río abajo y después imaginarlo río arriba, pero no es posible "verlo" así).
 8. "Si, a pesar de todo, nos lo representáramos como objetivo, deberíamos calificarlo de mero sueño". Ésta es la continuación del paso anterior: si una vez puesto el antecedente, no siguiese su necesario consecuente sino cualquier otro, y a pesar de todo nos lo representáramos como objetivo, esto debería ser calificado como un mero sueño. Nuevamente vemos que si la distinción entre el sueño y la sucesión verdadera puede hacerse, la regla se encuentra en uso.
 9. "Así, pues, la relación de los fenómenos (en cuanto posibles percepciones), según la cual lo que sigue (lo que sucede) se halla necesariamente determinado en su existencia por algo que precede y es definido en el tiempo conforme a una regla; o sea, la relación causa-efecto constituye la condición de validez objetiva de nuestros juicios empíricos con respecto a la serie de percepciones y, consiguientemente, la condición de su verdad empírica y, por ello mismo, la condición de la experiencia". Ésta es la conclusión del argumento. A pesar de que las percepciones se nos presentan como sucesivas, ya se trate de percepciones de estados coexistentes de un objeto, o de estados sucesivos de un evento, nosotros estamos en capacidad de distinguir cuándo esta sucesión

corresponde a un evento o a un objeto. Tal distinción es posible, pues en algunos casos (los que corresponden a los eventos) las percepciones están ordenadas en una serie irreversible. Ya que las percepciones mismas no tienen en ellas nada que obligue a una ordenación determinada, ha de haber otro elemento que permita tal orden necesario. Se trata de una regla del ordenamiento temporal de las percepciones, esta regla es la de causa y efecto. Sin ella, la distinción entre sucesiones de representaciones subjetivas u objetivas sería imposible, y, por tanto, la experiencia misma, que no consiste en otra cosa que el conocimiento empírico de los fenómenos, no sería otra cosa (si es que acaso tuviera lugar) que una desordenada e interminable sucesión de representaciones disconexas e incoherentes. Es por eso que Kant afirma, al final de este paso, que la regla en cuestión es base para la posibilidad de la experiencia misma.

¿Cómo y en qué medida es esto una respuesta a Hume? Para poder responder esta pregunta es necesario retomar el argumento de la “Segunda analogía de la experiencia” y hacer un breve análisis de su estructura de argumento trascendental. Su respuesta tratará de mostrar que Hume utiliza aquello que niega en su argumento de negación, con lo cual la negación misma sería contradictoria.

La forma lógica de esto está muy bien descrita por Lewis White Beck:

Sea K tal que represente un grupo de proposiciones aceptadas por Kant y puestas en duda o negadas por Hume; sea H tal que represente un grupo de proposiciones que Hume (e incidentalmente Kant) aceptan; sea P tal que represente un grupo de proposiciones suficientes para soportar K (luego P implica K). La respuesta de Kant a Hume es mostrar que P es necesario para H, y que entonces H implica K (Beck, 1978, 132).

Esto no es nuevo, pues es, al fin y al cabo, la forma general de los argumentos trascendentales. Lo importante está en ver concretamente cómo funciona la respuesta de Kant a Hume.

Recordemos que Hume llega a la conclusión de que aquello que llamamos “causa” no es otra cosa que un objeto cuya percepción nos lleva, gracias al hábito formado por la repetida observación de casos similares, a la idea de su acompañante habitual.

Ahora bien, los argumentos trascendentales preguntan por las condiciones de posibilidad de los hechos que se aceptan como verdaderos. Podemos entonces permitirnos preguntar qué se necesita para que Hume pueda lograr tal afirmación. En primer lugar, Hume habla de repetidas sucesiones de eventos; una clara muestra de esto es su muy conocido ejemplo de las bolas de billar. Aquí podemos ver que

Hume habla claramente de una sucesión de percepciones (él habla en términos de impresión 1 – idea de 1/ impresión 2 – idea de 2), cuyo orden no depende del observador. Si bien Hume nunca se planteó el problema de la distinción entre las sucesiones subjetivas y objetivas de nuestras representaciones, esto no lo excusa de caer en su suposición. Con su ejemplo, Hume describe claramente aquello que Kant llamaría un “evento”. Al hacerlo así, está demostrando, aunque tácitamente, que está en capacidad de distinguir estados coexistentes de percepciones (a pesar de percibirlos sucesivamente) de los estados sucesivos de los eventos. En otras palabras, Hume está admitiendo con su ejemplo que está en capacidad de distinguir entre percepciones de objetos estáticos y percepciones de sucesos.

En la “Segunda analogía de la experiencia” Kant ha demostrado que una condición necesaria para lograr la distinción entre percepciones de eventos y percepciones de objetos estáticos es que las representaciones de los primeros se encuentren en un orden temporal determinado y necesario según una regla. Esta regla es la causalidad.

Así, si Hume utiliza el ejemplo de las bolas de billar, o cualquier otro que haga referencia a eventos que ocurren de forma similar en repetidas ocasiones, estará, sin saberlo, utilizando el principio causal para ordenar sus percepciones de una manera determinada y necesaria, con el fin de poder distinguir cuáles sucesiones de representaciones se refieren a eventos y cuáles no. Estará, para decirlo de una manera más directa, utilizando el principio que niega, en su argumento para la negación de dicho principio.

Retomando la forma lógica del argumento mostrada por Beck, vemos que la respuesta de Kant a Hume funciona así:

K: Todo lo que sucede, presupone algo a lo que sigue de acuerdo con una regla. Esto es lo que Kant acepta y Hume niega o pone en duda.

P: Los eventos se pueden distinguir de los estados coexistentes de un objeto, aún si nuestra percepción de los dos se da en forma sucesiva, gracias al principio causal.

H: Percibimos eventos similares agrupados en pares comportándose de manera similar en repetidas ocasiones, con lo cual, gracias al hábito, decimos que los objetos similares a los primeros miembros de los pares habrán de ser seguidos por objetos similares a los segundos miembros de los pares.

P implica K, como ya vimos en la Segunda Analogía, y H implica P, pues de lo contrario Hume no podría distinguir eventos de objetos estáticos. Así, si $P \rightarrow K$ y $H \rightarrow P$, entonces $H \rightarrow K$.

Al ver esta explicación de la respuesta de Kant a Hume, es inevitable sentir que falta aún algo por explicar. Todo parece ser muy formal por el lado de Kant, pero las investigaciones de Hume hacen referencia a casos particulares, y critican

la necesaria conexión de las causas y los efectos, en otras palabras, no parece quedar claro cómo la necesaria ordenación de nuestras percepciones en la aprehensión de un evento, demostrada por Kant, sirve de respuesta a la refutación de la máxima causal llevada a cabo por Hume. La duda de Hume, en el caso de las bolas de billar, por ejemplo, está en que no hay manera de probar que la causa del movimiento de la segunda bola haya sido su contacto con la primera. ¿Cómo le responde aquí el argumento kantiano a Hume?

En un principio podríamos decir que si percibimos un evento es porque hemos notado una irreversibilidad en nuestras percepciones; hay una necesariamente anterior a la otra. El argumento de Kant respondería fácilmente a Hume si dijésemos que en la percepción de un evento, siempre la causa es la percepción precedente, y el efecto la percepción que le sigue. Pero Kant cometería un enorme error si dijera esto en su argumento, pues inmediatamente podría criticársele, como efectivamente lo hace Schopenhauer, que hay ocasiones en las que percibimos eventos, pues nuestras percepciones de los mismos se han presentado en un orden irreversible, pero que no corresponden a eventos causales relacionados entre sí. Un ejemplo ayuda a aclarar mejor la crítica: percibo que cuando bajo del taxi comienza a llover. Esto es claramente un evento en el cual las percepciones han venido ordenadas de manera necesaria e irreversible, pero sabemos que la percepción antecedente, el que yo baje del taxi, no es la causa de que haya comenzado a llover. Sin embargo, si en el argumento de Kant la percepción anterior fuera la causa siempre, me vería obligado a percibir este hecho como causal y, aún más, las coincidencias (que no son más que eventos no causales) no existirían.

Kant no cae en este error, y de hecho sí responde a Hume. Pero para poder explicar cómo Kant evade el error, se salva de la crítica y, a la vez, responde a Hume, hemos de dar un pequeño rodeo.

Es cierto que nuestra experiencia consta de percepciones sucesivas; algunas de ellas son subjetivas y otras son objetivas. Pero sabemos, gracias al Giro copernicano y al Idealismo trascendental ya explicados con anterioridad, que Kant ha hecho una distinción entre el fenómeno y el noumeno, y lo que percibimos como sucesivo son fenómenos. La duda se presenta en las sucesiones objetivas pues, ya que se está hablando del principio de causalidad, tiende a pensarse en la fuerza o poder que Hume tanto buscó sin resultado. Esta fuerza que produce el efecto se considera perteneciente al objeto, y, por tanto, puede pensarse entonces que si Kant habla de sucesiones objetivas regidas por una regla causal, es porque tal sucesión se presenta también en el objeto mismo, o, en otras palabras, la sucesión objetiva sería precisamente objetiva porque sería simplemente un reflejo de lo que de hecho ocurre en el mundo nouménico. Sin embargo, esta afirmación

contradiría gran parte de la filosofía kantiana, especialmente chocaría con el Idealismo trascendental, de acuerdo con el cual se ha sostenido que el mundo nouménico nos es del todo desconocido; afirmar que la sucesión fenoménica que percibimos sucede también en el objeto nouménico sería afirmar que podemos conocer cómo es el nóumeno, algo imposible para Kant: “Cómo sean las cosas en sí mismas (con independencia de las representaciones mediante las cuales nos afectan) es algo que se halla completamente fuera de nuestra esfera de conocimiento” (CRP, B235).

Debemos ser muy cuidadosos en este punto, pues el rechazo al realismo trascendental que acabamos de observar no necesariamente ha de llevarnos a un subjetivismo extremo. El hecho de que Kant niegue que la sucesión de nuestras representaciones ocurra de igual manera en los objetos externos no significa que tengamos simplemente apariencias subjetivas. Veamos esta importante frase de Kant: “Aunque los fenómenos no sean cosas en sí mismas, son lo único que nos puede ser dado a conocer” (*op. cit., loc. cit.*).

Siguiendo esta frase, podemos decir que nuestras representaciones tendrán que hacer las veces de comienzo y de fin, es decir, tendrán que ser tanto la representación del objeto, como el objeto que es representado. ¿Cómo es esto posible? Kant hace una diferenciación entre el fenómeno como conjunto de representaciones, y las simples representaciones individuales:

Aquí se considera lo que se halla en la aprehensión sucesiva como representación, mientras que el fenómeno que me es dado se considera, a pesar de no ser más que el conjunto de estas representaciones, como el objeto de las mismas (CRP, B236).

Solamente tenemos acceso a representaciones; sin embargo, las representaciones diversas por sí solas no pueden aportarnos mucho. El fenómeno, por su parte, es un conjunto de representaciones, conjunto que está ordenado de una manera particular gracias a una regla, y gracias a esto es considerado como un objeto, objeto al cual hacen referencia las representaciones diversas. Veamos un pequeño ejemplo: supongamos que percibimos un vaso de cerveza. Nuestras percepciones diversas serán cada una diferente, alguna será simplemente un color amarillo, la otra será una textura, otra será una temperatura etc. Pero, una vez esta diversidad se ordena de una manera determinada, obtenemos un objeto, en este caso, un vaso de cerveza amarillo, liso y frío, al cual las representaciones aisladas hacen referencia.

El fenómeno, a diferencia de las representaciones de la aprehensión, sólo puede ser representado como objeto distinto de ellas si se halla sometido a una regla que

lo diferencie de toda otra aprehensión y que imponga una forma de combinación de lo diverso (*op. cit., loc. cit.*).

Para nuestro propósito es importante tener aquí en cuenta que cuando Kant habla de objetos de la experiencia no se refiere a nouómenos, sino a la reunión de nuestras representaciones de una manera determinada. Visto desde esta perspectiva se hace claro que Kant no anda en la búsqueda de la fuerza o poder que buscaba Hume. El Idealismo trascendental no se lo permite. En lugar de esto, Kant ha encontrado que gracias a la regla causal podemos distinguir los eventos, lo que ocurre o sucede, de lo invariable. Así, en el ejemplo del taxi, aplicamos la ley causal a los fenómenos y, en esta medida, identificamos esta sucesión como una sucesión objetiva; pero la crítica que este ejemplo presenta falla al decir que, según Kant, deberíamos entender este suceso como si el bajarme del taxi fuera la causa de que haya comenzado a llover. Kant simplemente dice que en casos de sucesión objetiva suponemos que hay necesariamente un antecedente que determina al consecuente; en el caso de ejemplo del taxi, el antecedente es mi descenso del vehículo, y tal vez sea posible que pensemos por un momento que ésta ha sido la causa del comienzo de la lluvia, pero ya que Kant no dice que el antecedente percibido deba ser necesariamente la causa del sucesor percibido, no falla la teoría kantiana.

Permítasenos citar a Allison, quien en este tema es especialmente claro. Él coloca el ejemplo del señor López, a quien se le observa en gran estado de embriaguez en el tiempo t_1 y se le ve perder el conocimiento en el tiempo t_2 . Normalmente supondríamos que la causa de la pérdida de conocimiento del señor López ha sido su desmesurada ingesta de alcohol, es decir, t_1 ha sido la causa de t_2 . Sin embargo, se nos informa posteriormente que el señor López se encontraba tomando fuertes medicamentos para un malestar que padecía, medicamentos de efecto retardado que le han producido el desmayo. ¿Quiere decir esto que Kant se ha equivocado en su teoría causal, pues la sucesión objetiva que observamos y que consideramos causal no ha correspondido a la verdadera causa del desmayo del señor López? De ninguna manera. Kant nunca ha dicho que en una sucesión objetiva que observemos siempre será el antecesor observado la causa del sucesor. Simplemente ha dicho que empleamos una regla, la regla causal, para distinguir entre sucesiones subjetivas y objetivas. Esta regla consiste simplemente en la suposición de un antecedente necesario para el sucesor. Que en los casos particulares identifiquemos erradamente la causa es un tema distinto del que Kant no se ocupa en la "Segunda analogía". Así, dice Allison:

El punto básico es que los juicios referentes a sucesiones temporales objetivas no presuponen que los elementos de la sucesión estén conectados por leyes empíricas. Todo lo que se presupone es que existe una condición antecedente (probablemente simultánea, en términos generales, con el comienzo del estado A de x en t_1), a la cual, una vez dada, sigue necesariamente el estado B de esta x específica en t_2 (Allison, 1992, 357).

Así pues, lo importante del ejemplo del taxi sería, en términos kantianos, que hemos utilizado la ley en la suposición de que un antecedente ha sido necesario para la consecuente percepción del comienzo de la lluvia (suposición que indudablemente hemos hecho). El hecho de que nos equivoquemos al identificar la causa verdadera no funciona como refutación válida contra la teoría kantiana, la cual ya ha triunfado con que hayamos identificado la experiencia como un suceso, ya que: "Cuando conocemos, pues, que algo sucede, siempre estamos presuponiendo que algo antecede y que a ese algo sigue lo que sucede conforme a una regla" (CRP, B240).

Definir cuál es la causa determinada, o si ésta corresponde al antecedente percibido, es algo que una investigación empírica habrá de aclarar. La suposición que defiende Kant, y que hacemos cada vez que percibimos un evento, es que ha habido una causa para que ese cambio percibido se haya podido presentar.

Es así como Kant evita caer en el error de decir que el antecedente percibido será siempre la causa del consecuente, evitando también la crítica respectiva, y responde a Hume también demostrándole que en la percepción de un evento hacemos uso de la máxima causal, pues suponemos que en todo evento hay una causa necesaria para lo percibido.

La respuesta de Kant pareciera dejar un sabor agrídulce. Por un lado, ha dado un importante paso para mostrar la verdad de la máxima causal según la cual "todo cambio tiene una causa" que, en palabras de Kant, sería más exactamente expresada así: "todo evento tiene una causa". Sin embargo, el ataque de Hume también va dirigido a las leyes empíricas según las cuales ciertas causas tienen ciertos efectos. Para Kant, estos son problemas ajenos a sus investigaciones trascendentales, pues lo que a él le interesa es encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento mismo, y en este caso ha intentado mostrar que el conocimiento de los eventos causales obedece a leyes universales y necesarias. Encontrar qué leyes particulares será tarea de otros.

El escéptico conserva abierta una ventana, pues siempre podrá sembrar la duda acerca de si hemos o no identificado correctamente las leyes particulares. Pero la misma historia de la filosofía nos ha enseñado que cerrar todas las puertas y ventanas a las dudas escépticas es una tarea virtualmente imposible.

Finalmente, hemos de advertir que los argumentos trascendentales han sido el centro de una extensa discusión contemporánea. Muchas son las críticas y dudas acerca de ellos, de las cuales sólo retomaremos aquí una⁸: todos los argumentos trascendentales de Kant descansan en un supuesto, a saber, que la experiencia es un enlace de percepciones según leyes necesarias. Sin la unión de estos dos, no hay experiencia.

Hay aquí una gran diferencia con Hume, para quien la experiencia consistía en unos datos empíricos que se dan al sujeto, y su entendimiento sólo los ordena y cataloga *a posteriori*, casi de manera mecánica.

La crítica de la que estamos hablando ataca precisamente este supuesto. Según ella, hay dos maneras de interpretar los argumentos trascendentales: la primera dice que, al desarrollarse el círculo del argumento trascendental, no sólo se ha probado que las condiciones hacen posible el hecho, y la experiencia misma, sino que también se prueba que la experiencia, de hecho, es tal y como se ha supuesto en un principio.

La segunda manera de interpretar estos argumentos simplemente dice que, una vez que se ha completado el círculo, se ha probado que las condiciones son necesarias para el hecho y para la experiencia, siempre y cuando asumamos que la experiencia es como se ha supuesto.

La diferencia es clara: en la primera se logra probar que el supuesto desde el que parte el argumento es verdadero, mientras que en la segunda nos vemos obligados a asumir, sin prueba alguna, que la experiencia es tal y como se supone.

Podemos decir que los argumentos de Kant funcionarán si se logra probar que el Giro copernicano y el Idealismo trascendental son verdaderos y que de hecho la experiencia consiste en un enlace de percepciones según leyes necesarias. Pero, si esto no se prueba, la argumentación descansará sobre una petición de principio, a saber, que se asuma que la experiencia es tal y como Kant la describe. Finalmente, existe una tercera posibilidad, y es que se logre probar que la experiencia es de hecho como Hume la describe, con lo cual los argumentos de Kant serán todos falsos.

La pregunta inevitable es entonces si Kant realmente prueba que la experiencia es tal y como él dice, esto es, si hay realmente una prueba de la necesidad del Giro copernicano y su acompañante necesario, el Idealismo trascendental. Para Kant no debería haber razón alguna para la pregunta. Claramente dice en una nota a pie en el Prólogo a la segunda edición de la *CRP*:

8. Los escritos más importantes sobre el debate pueden verse en Cabrera, 1999.

Por mi parte, presento igualmente en este prólogo la transformación de este pensamiento —que es análoga a la hipótesis mencionada [refiriéndose a la hipótesis que hace Copérnico acerca del movimiento del espectador y la inmovilidad de los astros]—... [No obstante] dicha hipótesis queda demostrada en el tratado mismo” (CRP, BXXII, nota).

Pero pese a las palabras de Kant, el debate continúa.

Bibliografía

- ALLISON, HENRY. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos.
- BECK, L. W. (1978). *Essays on Kant and Hume*. New Haven: Yale University Press.
- CABRERA, I. (Ed.) (1999). *Argumentos trascendentales*. México: UNAM.
- FOGELIN, ROBERT J. (1984). Hume and the Missing Shade of Blue. En *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 45, No. 2.
- HOYOS, LUIS EDUARDO. (2001). Cosa en sí después de Kant. En *Ideas y Valores*, No. 116. Universidad Nacional de Colombia.
- HUME, DAVID. (1992). *Treatise of Human Nature* (1739). New York: Prometheus Books.
- _____ (1984). *Tratado de la naturaleza humana* (1739). Félix Duque (Trad.). Buenos Aires: Orbis.
- _____ (2000). *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748). Anthony Flew (Ed.). Chicago: Open Court.
- _____ (1999). *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748). Magdalena Holguín (Trad.). Bogotá: Norma.
- _____ (1999). *Abstract del tratado de la naturaleza humana* (1740). Texto bilingüe. José Luis Tasset (Ed.). Barcelona: Libros de Er.
- JOHNSON, OLIVER. (1995). *The Mind of David Hume*. Chicago: University of Illinois Press.
- KANT, IMMANUEL. (1996). *Crítica de la razón pura* (1787). Pedro Ribas (Trad.). Madrid: Alfaguara.
- _____ (1998). *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Hamburg: Meiner.
- _____ (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (1783). Texto bilingüe. Mario Caimi (Trad.). Madrid: Istmo.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR. (1990). Arguments Against Kant's Prof. Of the *A priori* Nature of the Concept of Causality. En *Kant: Critical Assessments*. Vol. 1. Londres: Routledge.
- STROUD, BARRY. (1968). Transcendental Arguments. En *The Journal of Philosophy*. V. 65, No. 9.