HUME Y ZUBIRI: EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

*Miguel Ángel Sánchez Carrión**

RESUMEN: Se exponen algunas reflexiones en torno al principio de causalidad desde el punto de vista de la filosofía analítica: la problemática del concepto, una ponderación de la postura de Hume, otra de Zubiri, así como consideraciones finales desde una perspectiva analítica.

ABSTRACT: This article reflects on the principle of causality from an analytical philosophy perspective, the complexity of this concept, an evaluation of Hume's claims as well as that of Zubiri. Some final considerations from an analytical perspective are given.

PALABRAS CLAVE: Principio de causalidad, Hume, Zubiri, filosofía analítica, causa-efecto.

KEY WORDS: Hume's Principle of Causality, Hume, Zubiri, analytical philosophy, cause and effect.

RECEPCIÓN: 07 de junio de 2012.

APROBACIÓN: 20 de febrero de 2013.

* Universidad Iberoamericana.

HUME Y ZUBIRI: EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

Introducción

En el presente trabajo quiero exponer algunas reflexiones sobre la causalidad a partir de la noción que de este término presenta la filosofía analítica; en el primer apartado, abordaré algunas consideraciones sobre este tema para centrar la atención en los problemas que plantea el concepto de causalidad; el segundo está dedicado a exponer los argumentos de David Hume sobre la causalidad, seguido de una ponderación de lo expuesto; el tercer apartado presentará la postura de Xavier Zubiri sobre el tema y una valoración de su postura; el cuarto está dedicado a mostrar algunas consideraciones desde una perspectiva analítica. En ningún caso pretendo calificar la postura de uno de estos dos filósofos como mejor, sino sólo exponer y comentar los argumentos presentados.

45

Causalidad

Para entender el concepto de causalidad de manera sencilla y sin tratar de agotarlo en este espacio, me propongo exponer el siguiente argumento:¹ Hay ocasiones en las que aislamos una de las múltiples causas de un evento y, sin más, la llamamos “la” causa y dejamos de ocupar-

¹El argumento está elaborado a partir de lo propuesto por Brian Garrett, *What is this thing called metaphysics?*, 2006, Nueva York, Routledge, pp. 57-60.

nos de las demás por considerarlas irrelevantes o poco importantes en ese momento. Ya sea que la selección de “la” causa se deba a un mero capricho o a una decisión razonada, el asunto es que para determinar lo que realmente es una causa, debemos preguntarnos cuál es la verdadera naturaleza de una relación causal, pues la causalidad es siempre la relación entre dos sucesos. Cuando hablamos de causalidad nos referimos a eventos y no a objetos: uno de los eventos lo llamamos causa y produce otro evento que llamamos efecto. Si consideramos cuatro eventos: A, B, C y D, donde A precede a B, y C ocurre antes que D, podemos pensar que A causa B y que C causa D, pero no suponemos que A causa C ni que B causa D. En los cuatro casos, el primer miembro del binomio ocurre antes que el segundo, aunque solamente podemos hablar de causalidad en los binomios A-B y C-D. Se sigue, entonces, que para encontrar la diferencia entre los dos pares de binomios debemos buscar una condición suficiente con la forma “A causó B”; queda de la siguiente manera: A causó B si, y solamente si, X, Y y Z están presentes (en donde X, Y y Z no presuponen la noción de causalidad), y suponemos que en cualquier caso en que A causa B, X, Y y Z están presentes y, del mismo modo, en cualquier caso en que X, Y y Z están presentes, A causa B. Esto supone que X, Y y Z pueden entenderse sin referencia a la noción de causa. De este modo, lo que realmente queremos encontrar es una conexión necesaria entre A y B. Esta conexión necesaria es justamente lo que llamamos causa.

El desarrollo del trabajo mostrará que tanto Hume como Zubiri están en desacuerdo con dicha conexión necesaria, pues para el filósofo inglés se trata de una relación de contigüidad y prioridad, aunque no se reduzca totalmente a estos conceptos, mientras que para el vasco la causalidad es mera funcionalidad. Analizaré primero la postura de Hume y, en seguida, presentaré el caso de Zubiri.

La causalidad en Hume

El problema de la causalidad es central en Hume. Es un análisis que parte de lo que podríamos llamar una antropología filosófica, ya que se trata de un aspecto de “ciencia del hombre”, pero que tiene repercu-

siones epistemológicas y psicológicas sobre cómo los hombres llegan al conocimiento de las cosas, elaboran su postura moral y sus ideas políticas, hacen juicios estéticos y actúan en el mundo social, de modo que su teoría sobre la causalidad no es meramente un análisis metafísico sobre la esencia de la causalidad, sino más bien una investigación sobre dos cuestiones específicas: cómo es que los hombres llegan a la idea de causalidad y de qué manera pueden los hombres inferir los efectos a partir de las causas y las causas a partir de los efectos. Hume resuelve la primera cuestión diciendo que la idea de causalidad depende de la capacidad que los hombres tienen para inferir causas de los efectos y efectos de las causas, mientras que en lo referente a la segunda cuestión, indica que la capacidad para hacer inferencias causales no tiene su origen en la razón ni en algún conocimiento *a priori*, sino en la forma en que la experiencia de secuencias regulares de eventos afectan la imaginación, de tal manera que la respuesta a la primera cuestión depende de la respuesta a la segunda y no al revés.² De cualquier forma, el desarrollo del tema que nos ocupa tiene un lugar central en la filosofía de Hume, pues a partir de él, despeja el concepto de causalidad. No se trata de una formulación metafísica de dicho concepto, sino de describir cómo llegamos a él y, además, desarrolla su filosofía moral y su teología natural a partir de él, aunque esto solamente quiero dejarlo asentado, sin desarrollarlo en este trabajo.

Sabemos que en la sección primera del *Tratado sobre la naturaleza humana*³ Hume considera que todas las percepciones se reducen a dos géneros: impresiones e ideas. Se distinguen entre ellas por el grado de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestra mente. Las impresiones son las percepciones más fuertes y Hume menciona entre ellas a las sensaciones, las pasiones y las emociones, mientras que las ideas son

² Cfr. Martin Bell, "Hume on causation", en David Fate Norton y Jacqueline Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Hume*, 2008, Cambridge, Cambridge University Press, p. 147-8.

³ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana y autobiografía*, 1988, Madrid, Editorial Tecnos, traducción y edición de Félix Duque; en adelante (TNH). La presente edición contiene la paginación de la reimpresión de la edición original, editada por Selby-Biggs al margen, que se usa como referencia para citar el *Tratado*. Cito: TNH, el libro, la parte, la sección y el párrafo, separados por puntos. Esta última referencia estará inmediatamente después del párrafo citado.

imágenes débiles que tenemos en el pensamiento, como “son todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción de las que surgen de la vista y del tacto, y con la del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar” (TNH, 1.1.11). Más adelante, Hume divide las impresiones e ideas en simples o complejas; las primeras no pueden ser distinguidas ni separadas, y las segundas, al contrario, pueden dividirse en partes.

Por otro lado, Hume considera también que las ideas e impresiones se corresponden las unas con las otras, aunque no siempre exista una gran semejanza entre ellas, y agrega que “todas las ideas e impresiones simples se asemejan las unas a las otras; y como las complejas se forman a partir de las simples, podemos afirmar en general que estas dos especies de percepción son exactamente correspondientes” (TNH, 1.1.1.6), aunque un poco más adelante agrega: “Ahora advierto que muchas de nuestras ideas complejas no tuvieron nunca impresiones que les correspondieran, así como que muchas de nuestras impresiones complejas no están nunca exactamente copiadas por ideas. Puedo imaginarme una ciudad tal como la Nueva Jerusalén, con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa” (TNH, 1.1.1.4).

48

Ahora bien, Hume piensa que la dependencia mutua entre impresiones e ideas no puede deberse al azar y que las impresiones simples son anteriores a sus ideas correspondientes y están conectadas por la imaginación. Agrega que la relación entre las ideas y las impresiones es la relación de causa y efecto⁴ y declara que “no hay relación que produzca una conexión más fuerte en la fantasía y que haga que una idea recuerde más rápidamente a otra, que la relación de causa y efecto entre sus objetos” (1.1.4.2). De modo que dos objetos tienen una relación de este tipo cuando uno es causa de alguna reacción del otro.

Hume insiste en que el término “relación” se usa en dos sentidos diferentes:

Nombra por una parte la cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando naturalmente la una a la otra —como hemos explicado anteriormente—, y por otra la circunstancia particular en que, inclu-

⁴ La parte III del libro I del TNH, particularmente las secciones 2 a 8, están dedicadas a la causalidad.

so en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es conveniente separarlas. En el lenguaje corriente es siempre el primer sentido lo que nombramos con la palabra relación; sólo en filosofía lo extendemos, para indicar cualquier asunto determinado de comparación, sin un principio de enlace. Así, los filósofos admiten que la distancia es una verdadera relación, pues adquirimos idea de ella comparando objetos; pero hablando normalmente decimos *que nada puede haber más distante entre sí que tales o tales cosas, que nada puede tener menor relación*: como si distancia y relación fueran incompatibles (TNH,1.1.5.1).

Hume señala que la relación se divide en siete tipos: el primero es la semejanza; el segundo, la identidad; siguen las relaciones espacio temporales, la cantidad o número; cuando dos objetos tienen la misma cualidad en común y el grado en que la poseen, es la quinta especie de relación; el sexto tipo se encuentra en la oposición; del séptimo tipo de relación, Hume dice que: “todos los demás objetos: fuego y agua, calor y frío, se ven como contrarios sólo por experiencia, y por la contrariedad de sus causas y efectos; esta relación de causa y efecto es una séptima relación filosófica, además de ser también una relación natural” (TNH,1.1.5.8).

Más adelante, menciona que hay siete relaciones que son fundamento de la ciencia: semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, proporción en cantidad y número, grados de una cualidad, contrariedad y causalidad. Estas relaciones pueden dividirse en dos tipos: las que dependen de ideas que comparamos entre sí y las que se entienden sin cambios en las ideas (TNH,1.3.1.1). De las siete relaciones, únicamente cuatro dependen exclusivamente de las ideas y, por ende, son objeto de conocimiento y de certeza: semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número. Las tres restantes no dependen de las ideas y son: identidad, situaciones en tiempo y lugar, y causalidad. Las dos primeras llegan a la mente por medio de lo que está presente a los sentidos. La causalidad es diferente, pues produce la sensación de que la existencia de un objeto fue seguida o precedida por la existencia o la acción de otro objeto. La experiencia nos muestra que estos objetos tienen una relación y que si uno está presente, también

lo está el otro, de modo que la idea de causalidad está asociada a esta relación. En primer lugar, la percepción muestra que los objetos que son considerados causa y efecto están siempre juntos, es decir, son contiguos, lo que nos permite suponer que la relación de contigüidad es esencial a la causalidad. En segundo lugar, encontramos que hay una prioridad de la causa sobre el efecto, aun considerando que esta observación no es universalmente aceptada como la primera. No obstante, aunque se acepte que las relaciones de contigüidad y sucesión son esenciales a la idea de causalidad, se debe tener en cuenta una conexión necesaria entre los objetos observados y que la idea de causa y efecto se deriva de la experiencia.

Hume se refiere entonces a la índole necesaria de la causa, que ya Platón había formulado de la siguiente manera: “que todo lo que llega a ser proceda de alguna causa” (*Phlb.* 26e), y agrega que “toda certeza se debe a la comparación de ideas y al descubrimiento de relaciones que, mientras las ideas sigan siendo las mismas, sean inalterables. Estas relaciones son *semejanza, proporciones en cantidad y número, grados de una cualidad y contrariedad*. Pero ninguna de ellas está implicada en la proposición de que *lo que tiene un comienzo tiene también una causa de su existencia*” (1.3.3.2). De modo que dicha proposición no es intuitiva ni demostrativamente cierta, ya que no se puede “demostrar la necesidad de una causa para toda nueva existencia, o nueva modificación de existencia, sin mostrar al mismo tiempo la imposibilidad de que una cosa pueda empezar a existir sin principio generativo; y si no puede probarse esta última proposición deberemos perder toda esperanza de probar en algún caso la primera” (TNH, 1.3.3.3). Además, puesto que todas las ideas diferentes se pueden separar las unas de las otras, y las ideas de causa y efecto son indudablemente diferentes, podemos inteligir un objeto que no existe en un momento determinado y en el siguiente momento cobre existencia, sin que esto necesariamente requiera de la unión de dos ideas diferentes como las de causa y efecto. De este modo, separar la idea de una causa de la idea de una existencia que recién comienza, puede darse sencillamente en la imaginación y, por lo tanto, es posible concluir que también podemos separar los dos obje-

tos sin que exista una contradicción o un absurdo. De esto concluimos que la necesidad de una causa para cada nueva producción no se deriva ni de la observación ni de la experiencia.

Establecer la existencia de un efecto derivado de una causa puede ser:

O por una inmediata percepción de nuestra memoria o sentidos, o por la inferencia de otras causas. Y de estas causas debemos cerciorarnos del mismo modo; o por una impresión presente, o por inferencia de las causas de estas otras causas, y así sucesivamente, hasta llegar a algún objeto que veamos o recordemos. Nos es imposible proseguir nuestras inferencias in infinitum; y lo único que puede ponerlas término es una impresión de la memoria o de los sentidos, más allá de la cual no hay lugar para ulterior duda o investigación. (TNH,1.3.4.1).

Para Hume, los argumentos relativos a la causa y efecto se derivan de una impresión de la memoria, los sentidos y la idea de la existencia producida por el objeto, de modo que es necesario explicar en qué consiste la impresión originaria, después en qué consiste la transición a la idea de la causa o efecto relacionado y, por último, cuáles son la naturaleza y las cualidades de dicha idea. En lo que se refiere a las impresiones surgidas de los sentidos, Hume piensa que su causa última no puede explicarse por la razón humana y realmente no podemos saber si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por la creatividad o si derivan de Dios.

Por otro lado, Hume supone que la memoria se distingue de la fantasía por la fuerza y vivacidad que cada una tiene. Puede suceder que el tiempo borre un recuerdo de la memoria y no se pueda saber si dicho recuerdo es más bien producto de la fantasía; o bien, que una idea proveniente de la fantasía adquiera tal fuerza y vivacidad que sea confundida como idea de la memoria, como puede apreciarse en el caso de los mentirosos, que a fuerza de repetir muchas veces su mentira, terminan por creer que es verdad y como realidad la recuerdan, pues la costumbre y los hábitos adquieren en la mente la misma influencia que la naturaleza, de tal suerte que las ideas provenientes de costumbres y hábitos

son tan fuertes y vivaces como las de la memoria. Entonces, dice Hume, “la *creencia* o *asentimiento* que acompaña siempre a la memoria y los sentidos, no es otra cosa que la vivacidad de las percepciones que presentan esas facultades, y que es solamente esto lo que las distingue de la imaginación. En este caso, creer es sentir una inmediata impresión de los sentidos, o una repetición de esa impresión en la memoria” (TNH, 1.3.5.7). Así, la intensidad de la percepción constituye el primer acto de juicio y establece el fundamento que permite formular la relación de causa y efecto. Esto resulta significativo, pues cuando asociamos la existencia de un objeto a partir de otro, recordamos que dichos objetos siempre han tenido una relación de contigüidad y sucesión.

Es la manera en que asociamos el objeto que llamamos fuego a la sensación que llamamos calor, pues la causa y el efecto han sido percibidos con anterioridad y son entonces recordados, aunque en todos los casos en que razonamos sobre ellos encontramos que solamente uno de los miembros es percibido o recordado, mientras que el otro proviene de experiencias anteriores. El enlace que une a estas dos sensaciones depende siempre de una inferencia que hacemos de un objeto a otro y no de una inferencia necesaria. De esto se desprende que la idea de causa y efecto se deriva de la experiencia que muestra siempre la contigüidad, de modo que la presencia de uno de los objetos nos hace suponer siempre la existencia del otro.

Además de lo anterior, Hume indica que el hecho de que un objeto cualquiera produzca otro implica necesariamente la presencia de un poder en la causa que genera una nueva producción. El problema que este argumento presenta es que se puede probar que el objeto agente se encuentra dotado de un poder en el momento preciso de la producción, pero de ningún modo se puede probar que dicho poder permanecerá siempre en el objeto agente o que estará siempre presente en objetos similares, de manera que el argumento del poder no se sostiene pues carece de fundamento. El fracaso de este argumento sirve para que Hume reitere que la razón no puede mostrar el enlace entre los objetos, sino que dicho enlace se encuentra realmente en la imaginación:

No tenemos otra noción de causa y efecto que la de ciertos objetos *siempre* unidos entre sí, y observados como inseparables en todos los

casos pasados. Y no podemos penetrar en la razón de esa *conjunción*, sino que observamos tan sólo la cosa misma, hallando en todo momento que es por esa conjunción constante por lo que los objetos se unen en la imaginación. Cuando nos es presente la impresión de un objeto, nos formamos inmediatamente una idea de su acompañante habitual y, en consecuencia, podemos establecer como elemento de la definición de opinión o creencia que es *una idea relacionada o asociada con una impresión presente*. (TNH, 1.3.6.16).

Hasta aquí, los argumentos de Hume llevan a concluir que cuando se infiere la existencia de un objeto a partir de la existencia de otro, uno de ellos debe estar presente en la memoria o en los sentidos para poder fungir como fundamento de lo razonado. También concluye que la razón no puede proporcionar el fundamento de la existencia de un objeto implicada en la existencia de otros, y cuando relacionamos la existencia de estos dos objetos, no lo hacemos por la razón, sino por un hábito o un principio de asociación. Se trata de una creencia a partir de la cual formamos una idea, pues se trata de una idea fuerte y vivaz que deja una impresión. Hume descarta también que el azar o la probabilidad puedan servir para explicar las causas y cuando se habla de una conexión necesaria entre la causa y el efecto, en realidad se trata de una inferencia, ya que la idea de necesidad surge de una impresión y no existen impresiones proporcionadas por los sentidos que den lugar a la idea de una conexión necesaria, por lo que se trata más bien de una costumbre. Dice Hume: “En suma, la necesidad es algo que existe en la mente, no en los objetos, y nos resultaría imposible hacernos la más remota idea de ella si la considerásemos como cualidad de los cuerpos. O no tenemos idea alguna de la necesidad, o la necesidad no es otra cosa que la determinación del pensamiento a pasar de causas a efectos y de efectos a causas, de acuerdo con la experiencia de su unión” (TNH, 1.3.14.22).

A partir de esto, Hume propone dos definiciones de causa y efecto: “podemos definir CAUSA como un objeto precedente y contiguo a otro, de modo que todos los objetos semejantes al primero estén situados en relaciones parecidas de precedencia y contigüidad con respecto a los objetos semejantes al último”; si esta explicación es insatisfactoria,

se puede sustituir por la siguiente: “CAUSA es un objeto precedente y contiguo a otro y tan unido a él que la idea del uno determina al espíritu a formarse la idea del otro y unido de tal forma con él que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro” (TNH,1.3.14.31) . A partir de estas consideraciones, Hume concluye que todas las causas pertenecen a un solo género, de modo que no existe una necesidad absoluta ni metafísica para considerar que el comienzo de algo deba ir acompañado de algún objeto, ya que la presencia de los objetos procede de la experiencia y de la observación. Entonces, Hume señala algunas reglas a partir de las cuales podemos conocer cuándo los objetos son realmente causas o efectos con respecto a otros:

1. Causa y efecto deben ser contiguos en tiempo y espacio.
2. La causa debe ser anterior al efecto.
3. Debe existir una unión constante entre causa y efecto, pues esta característica constituye la relación.
4. Una causa determinada produce siempre el mismo efecto y éste no puede más que provenir de la misma causa y de esta relación nosotros esperamos siempre el mismo efecto cuando está presente la causa que lo origina.
5. Si diferentes objetos producen la misma causa, se debe a que todos ellos tienen en común una misma cualidad.
6. De lo anterior, se sigue que la diferencia en los efectos provenientes de objetos distintos se debe a que las irregularidades proceden de las diferencias entre las causas.
7. La ausencia o presencia de una parte de la causa va siempre acompañada de la ausencia o presencia de la parte correspondiente del efecto.
8. Los efectos iguales se siguen necesariamente de causas iguales en un tiempo y lugar contiguos (TNH,1.3.15.2).

Me parece que para concluir este apartado es necesario reiterar tres cosas: en primer lugar, que la teoría humeana de la causalidad juega un papel muy importante en el desarrollo del proyecto filosófico de este filósofo; en segundo lugar, que además es una postura que resulta revo-

lucionaria cuando se le compara con las propuestas de filósofos anteriores como las de René Descartes, John Locke y Nicolás Malebranch; y, en tercer lugar, que su postura tuvo una gran influencia en la filosofía de Immanuel Kant y del idealismo alemán.

Una vez terminada la exposición de la causalidad en David Hume debo ahora describir el papel que ésta tiene en la filosofía de Xavier Zubiri y la inevitable crítica que hace de la postura de Hume.

Zubiri y la causalidad

Cuando Zubiri analiza la estructura de la fundamentalidad de lo real en la persona, propone como primer dato que dicha fundamentalidad no es una causa;⁵ enseguida, se pregunta qué es una causa y lo primero que menciona es que el ataque a la metafísica comienza justamente por la crítica que Hume hace a la idea de causa.⁶ Zubiri pone de ejem-

⁵Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, 2003, Madrid, Alianza, séptima edición, p. 84. Citaré a pie de página la obra en la que aparece la referencia. Después de la cita textual, pondré entre paréntesis las iniciales de la obra de Zubiri, en este caso (HD) y la o las páginas en las que aparece, tal y como citan los comentaristas de Zubiri.

⁶Sobre la idea de causalidad, dice Zubiri en *Sobre la realidad* (2001, Madrid, Alianza, pp. 162 ss.; citaré SR): “ha tenido grandes vicisitudes en la historia”, a partir de Aristóteles que la trata en muchos lugares, como por ejemplo en el libro delta de la *Metafísica*, capítulo segundo, define la causa como “aquello de lo cual está hecho algo y que pertenece intrínsecamente a aquello que está hecho, así como el bronce de la estatua y la plata de la copa, en alusión a la causa material. También dice que la causa es el *eidos*, que corresponde a la causa formal o que la causa es aquello de donde tiene su principio todo cambio y es la llamada causa eficiente. Finalmente, para el estagirita “es causa aquello que actúa como un fin [...] esto es, aquello en vista de lo cual se hace algo”. Se trata de las cuatro causas que Aristóteles ha definido genialmente. Zubiri continúa agregando que la escolástica modificó de alguna manera las cuatro causas, como sucede en el caso de la causalidad ejemplar atribuida a la mente divina y, además, los escolásticos “van minimizando la importancia de la causa final, la material y la formal, centrando el problema en la causa eficiente, pues desde entonces ésta ha sido considerada como la causa principal”. En la filosofía moderna, dice Zubiri, Leibniz reduce la idea de causalidad a la de razón suficiente. “Lo cual no deja de ser pasmoso, dado que la palabra *razón* tiene el sentido de un concepto objetivo: ¿será posible que el principio de causalidad sea pura y simplemente algo que esté incluido en el análisis del concepto objetivo de una realidad? Leibniz lo pretende, al pretender hacer ver que el principio de razón suficiente es pura y simplemente el principio de identidad visto por otro lado” (SR, 163). Así llega la idea de causalidad a Hume, que se pregunta si está fundada en un razonamiento o en una intuición, y responde que no se trata de ninguna intuición pues ésta nos da una sucesión, pero no el momento de necesidad. “Se

plo el tirón de la cuerda que precede al tañido de la campana, aunque no aprehendemos qué es lo que lo produce, de modo que “hay siempre la idea de que causación es producción de realidad. Para el propio Aristóteles *aitia* es una producción del orden que fuere, pero siempre es una producción de realidad” (HD, 85). Entonces, Zubiri se pregunta si es posible encontrar un caso único de producción de realidad que no tome en cuenta las acciones humanas, para no abordar el tema de la libertad, del que cabría también preguntarse si es una causa productiva. En este punto, la crítica que Hume hace a la causalidad se aplica perfectamente: “entre la cuerda, la campana y el sonido no hay en la aprehensión una percepción de producción. Aquí es, repito, donde la crítica de Hume tiene razón” (HD, 85). Hume se pregunta si el momento de la sucesión necesaria está fundado en una intuición o en un razonamiento y primeramente descarta la intuición, ya que considera que no puede proporcionar el momento de necesidad, pues aunque el sonido de la campana surge una vez que se ha tirado de la cuerda, el hecho de que la cuerda produzca el sonido de la campana es un asunto completamente diferente que la experiencia no puede dar, y se trata más bien de una cuestión de hecho y no de un suceso necesario.

56

Tampoco se trata de demostrar si el sonido, que no existía antes de tirar de la cuerda, comienza a existir inmediatamente después del tirón y debe entonces ser considerada como una causa. Esto es mera petición de principio, pues usa en la premisa lo mismo que dice la conclusión, ya que supone la verdad del principio de causalidad cuando solamente se puede decir que no tenía existencia anterior y después pasa a existir. Según Hume: “existe un argumento que prueba al mismo tiempo que la proposición anterior no es cierta, ni intuitiva ni demostrativamente.

dirá que el sonido de la campana viene después del tirón de la cuerda; ora bien, que la cuerda produzca el sonido de la campana es ya otra cuestión distinta que, según Hume, la experiencia no da nunca” (SR, 164). Entonces, la sucesión es más bien *matter of fact*, pero no es nunca una necesidad. Por otro lado, hay que preguntarse qué significa hablar de demostración, y que una cosa no exista antes, sino que comience a existir forzosamente después de tener una causa, pues esto parece más bien petición de principio, “puesto que se supone ya la verdad del principio de causalidad. En consecuencia, lo único que nos autoriza a decir es que antes no existía y después existe. ¿De dónde se saca la necesidad del principio de causalidad?, ¿se reduce a una identidad? Hume cree que eso es imposible” (SR, 164).

Nunca podemos demostrar la necesidad de una causa para toda nueva existencia, o nueva modificación de existencia, sin mostrar al mismo tiempo la imposibilidad de que una cosa pueda empezar a existir sin principio generativo” (TNH,1.3.3.3). En este texto se encuentra la petición de principio que menciona Zubiri, quien agrega:

Si puede probarse esta última proposición, debemos perder toda esperanza de poder probar la primera. Ahora bien: podemos convencernos de que es absolutamente imposible probar de forma demostrativa la última proposición, considerando que, como todas las ideas distintas son separables entre sí, y las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, nos resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en este momento y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo. (TNH,1.3.3.3).

Zubiri ve en este texto de Hume la influencia de Ockham, que dice que “todo lo distinto es separable *de potentia Dei absoluta*” (*Quodlibeta septem*, q. 1) y, por lo tanto, de un texto proveniente de una auténtica tradición metafísica, que pasa por Ockham, Descartes y Hume. Continúa su texto:

Y las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, nos resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en este momento y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo. Por tanto, la imaginación puede hacer una clara separación entre la idea de causa y la de comienzo de existencia. Así, es de tal modo posible la separación real de estos objetos, que ello no implica contradicción ni absurdo, por lo que dicha separación no puede ser refutada por ningún razonamiento efectuado en base a meras ideas; y sin esto es imposible demostrar la necesidad de una causa. (TNH,1.3.3.3).

Es lo que Zubiri llama “la buena metafísica de Hume. No sólo de él, sino de toda la metafísica clásica” (SR, 166), ya que Hume ha tenido una verdadera intuición metafísica del problema de la causalidad, que no es un asunto de sucesión, sino que está posibilitado por la imaginación que ha generado el hábito de esperar el consecuente una vez

que se da el antecedente, de modo que se trata de un mero hábito. La tradición metafísica seguirá después con Kant, que despertó de su sueño dogmático gracias a la lectura del filósofo británico, tal y como lo indica en el prólogo de los *Prolegómenos*. Sin embargo, en este trabajo no me extenderé más en la metafísica kantiana.

Zubiri piensa que Hume no toma en cuenta otros aspectos de la causalidad. En primer lugar, que la causalidad no es primaria y formalmente producción de realidad, sino algo mucho más elemental: se trata de una funcionalidad, es decir, de una realidad en función de otra (HD, 26-27),⁷ pues la producción no es la noción primaria de la causalidad que es, ya se dijo, mera funcionalidad. En el ejemplo mencionado es justamente la funcionalidad entre la cuerda, la campana y el sonido. En segundo lugar, Hume solamente toma en cuenta el contenido de la aprehensión; es decir, la cuerda, la campana y el sonido, pero no toma en cuenta la formalidad o la impresión de realidad, ya que es en la impresión de realidad donde las cosas reales, en tanto que reales, están unidas funcionalmente. Agrega Zubiri: “no lo están tan sólo por lo que las cosas reales son según su talidad” (HD, 95),⁸ sino que están unidas en su momento mismo de realidad. La funcionalidad entre las cosas no concierne tan sólo al contenido de ellas, sino también a su carácter mismo de realidad” (HD, 86).

A partir de esto, define la causalidad como “la funcionalidad de lo real en tanto que real” (HD, 86). Se trata, según el filósofo vasco, de un hecho de la experiencia, pues no se puede negar que, aunque no se aprehenda lo que ocurre entre el momento en que se tira de la cuerda y el momento en que tañe la campana, haya de hecho una funcionalidad,

⁷ Zubiri dice que “todo lo real por su respectividad es real en función de otras cosas reales. Es la funcionalidad de lo real. Así, la luminosidad de un astro depende de su temperatura. La funcionalidad no es forzosamente causalidad. La causalidad es sólo un modo de funcionalidad, pero no el único. La mera sucesión, por ejemplo, es también una funcionalidad. Una ley es una dependencia funcional, pero no es forzosamente causalidad” (HD, 26-27).

⁸ Para Zubiri, el hombre se apoya en la realidad que tiene una gran variedad de notas que son *talificación* del momento de realidad. Es decir, que el contenido de lo aprehendido como algo “de suyo” deja de ser un mero contenido para ser “tal realidad”. La talidad no es el contenido, ya que la realidad es formalidad y la formalidad propia de la aprehensión humana transforma el contenido en talidad. El contenido de la aprehensión hace que lo aprehendido sea “tal” por tener tales o cuales notas, ya que las notas son siempre «notas de». Las notas quedan determinadas por el momento de realidad como posibilidades de realización (HD, 95).

pues no ocurren los sonidos de la campana sin que se den los tirones de la cuerda, de modo que “la mera sucesión es, pues, una forma entre otras muchas de funcionalidad. La funcionalidad de lo real en tanto que real es, repito, a mi modo de ver, la noción estricta de causalidad” (HD, 86).

Zubiri y Hume desde la perspectiva analítica

Para muchos, realismo significa que la existencia de un mundo independiente de nosotros es indubitable. En este mundo encontramos toda clase de cosas: montañas, continentes, estrellas. Si nosotros dejáramos de existir por cualquier circunstancia, dichas cosas continuarían existiendo de todos modos. Por otro lado, también hay quien sostiene que las cosas son tal y como las percibimos con nuestros sentidos y lo percibido es como una fotografía de lo que hay en la realidad, es decir, de las cosas, en una postura que podríamos llamar realismo ingenuo.

Existe otra postura más que se puede analizar. La encontramos en Michael Dummet.⁹ Para este filósofo analítico, el mundo no es independiente de nosotros, puesto que las proposiciones sobre el mundo externo no pueden ser aceptadas como verdaderas sin más. Sin embargo, la existencia de las montañas, por ejemplo, no depende de si las percibimos, pues continuarían existiendo aun en caso contrario. Para Dummet, el realismo de A no tiene que ver con la existencia de Ae, en donde Ae son entidades en disputa. Tampoco niega el antirrealismo ni se trata de una discusión sobre el nominalismo. La postura de Dummet tiene que ver con las características de cierto tipo de proposiciones. Se trata de las proposiciones en que Kreisel dice que el platonismo referente a los objetos matemáticos se puede comprender mejor si, en lugar de considerarlo como una doctrina sobre la existencia de dichos objetos, se analiza la objetividad de las proposiciones matemáticas, de modo que el realismo de Dummet debe ser entendido como una expresión de dicha objetividad.¹⁰ Dummet caracteriza el realismo como la creen-

⁹ Michael Dummet, *The logical basis of metaphysics*, 1991, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 2-19.

¹⁰ Cfr. Garret, *op. cit.*, p. 140.

cia de que las proposiciones poseen un valor de verdad objetivo, independientemente de si existen o no fuera de nuestra mente, y lo llamaré para los fines de este trabajo realismo ontológico.

El antirrealismo¹¹ se opone a esta perspectiva argumentando que dichas proposiciones deben estar relacionadas con objetos que muestren evidencia de su existencia, y este es el criterio para juzgar la verdad de una proposición; mientras que, para el realista, la proposición puede ser verdadera aun en el caso de que no podamos reconocerlo como verdadero. Así, la disputa solamente puede surgir cuando ambos lados aceptan que puede no haber evidencia de la verdad de una proposición dada.

Desde la perspectiva que acabo de delinear arriba, hay una postura denominada realismo escéptico y lo sostienen quienes atribuyen a Hume esta forma de realismo,¹² justamente porque piensan que el escocés es realista en cuestiones de causalidad, pues considera que la causalidad es, dice Beebee,¹³ un poder independiente de mi mente, pero cuya naturaleza no es comprensible por medio de la mera experiencia sensorial y que la razón sola no puede engendrar, pero que permiten inferir que, “como la razón no puede originar nunca la idea de eficacia,¹⁴ esa idea deberá derivarse de la experiencia y de algunos casos particulares de esa eficiencia que pasen a la mente por los canales comunes de la sensación y la reflexión. Las ideas representan siempre sus objetos o impresiones, y *viceversa*, para que toda idea se origine, son necesarios algunos objetos” (TNH, 1.4.14.4). Se ha dicho, entonces, que Hume es realista por creer en la existencia de la eficacia, pero también escéptico, ya que sostiene que no podemos conocer o concebir su verdadera naturaleza. Por tanto, se sostiene que Hume es un realista escéptico, según lo que aquí se ha descrito.

Para completar lo anterior, es necesario considerar que además del realismo ontológico, que acepta la existencia de entidades externas a

¹¹ David J. Chalmers, “Ontological anti-realism”, en David J. Chalmers, David Manley & Ryan Wasserman, *Metaphysics: New Essays on the Foundation on Ontology*, 2009, Oxford, Oxford University Press, pp. 77-129.

¹² Helen Beebee, *Hume on Causation*, 2006, London, Routledge.

¹³ *Cfr. ibid.* p. 173.

¹⁴ Hume dice que los términos como *eficiencia, acción, poder, fuerza, energía, necesidad, conexión y cualidad productiva* son aproximadamente sinónimos” (TNH, 1.4.14.4).

nuestra mente e independientes de la percepción, el antirrealismo que ya señalé como la postura contraria, y el realismo escéptico, hay una doble posición llamada “realismo ligero” por Chalmers,¹⁵ que proporciona argumentos triviales que en ocasiones pueden estar fundamentados en verdades conceptuales, y que contrasta con lo que él mismo llama “realismo pesado”, que produce argumentos no triviales. Quienes sostienen alguna de estas dos posturas consideran que “trivial” significa que la verdad de una proposición no expresa cosas acerca de lo que hay en el mundo, sino verdades acerca de las palabras que se utilizan. Entonces, las verdades metafísicas quedan reducidas a las meras palabras utilizadas en las proposiciones. Así, tanto en Hume como en Zubiri podríamos encontrar verdades triviales, pues es posible reducir sus argumentos a una cuestión semántica y resolverla cambiando las palabras que ambos utilizan o, si se prefiere, aclarando el significado de los términos, ya que el criterio para determinar la trivialidad de una verdad consiste justamente en determinar si el problema se resuelve o persiste una vez hechas las aclaraciones pertinentes. Esto no haría justicia ni al trabajo filosófico del escocés ni al del vasco y, en última instancia, tampoco ayudaría a aclarar la cuestión de la causalidad, ni la de la funcionalidad. La causalidad sigue siendo hoy en día un asunto discutible.

A modo de conclusión

Para terminar, quiero señalar que la taxonomía que Hume hace del modo en que conocemos es una de las grandes aportaciones que se han hecho a la filosofía, como también el estudio que hace de la causalidad. Hume acierta al señalar que en la relación causa y efecto hay tres consideraciones: la percepción muestra que los objetos considerados causa y efecto siempre están juntos, es decir, son contiguos y por eso suponemos que la relación de contigüidad es esencial a la causalidad. También hay una prioridad de la causa sobre el efecto, es decir, hay sucesión. Sin embargo, aunque se acepten estas dos relaciones como esenciales

¹⁵ Chalmers, *op. cit.*, p. 78.

a la causalidad, se debe tener en cuenta una conexión necesaria entre los objetos observados y que la idea de causa y efecto se deriva de la experiencia y no puede explicarse por medio de la razón. Así, la intensidad de la percepción constituye el primer acto de juicio y establece el fundamento que permite formular la relación de causa y efecto. Esto resulta significativo, pues cuando asociamos la existencia de un objeto a partir de otro, recordamos que dichos objetos siempre han tenido una relación de contigüidad y sucesión.

Tomando en cuenta lo anterior, asociamos un objeto que llamamos fuego a la sensación que llamamos calor y percibimos el primero con anterioridad y lo recordamos, aunque al razonarlo encontramos que solamente uno de los dos es percibido o recordado, mientras que el otro proviene de experiencias anteriores. El enlace de estas dos sensaciones depende siempre de una inferencia que hacemos de un objeto a otro y no de una inferencia necesaria. Por eso, Hume sostiene que la idea de causa y efecto se deriva siempre de la experiencia de contigüidad, de modo que la presencia de uno de los objetos nos hace suponer siempre la existencia del otro. Los argumentos expuestos por Hume permiten concluir que cuando se infiere la existencia de un objeto a partir de la existencia de otro, uno de los dos debe estar presente en la memoria o en los sentidos para servir como fundamento de lo razonado. También se concluye que la razón no puede proporcionar el fundamento de la existencia de un objeto implicada en la existencia de otros, y cuando relacionamos la existencia de los objetos, no lo hacemos por la razón, sino por un hábito o un principio de asociación. Se trata de una creencia a partir de la que formamos una idea. Hume descarta también que el azar o la probabilidad puedan servir para explicar las causas y cuando se habla de una conexión necesaria entre la causa y el efecto, en realidad se trata de una inferencia, ya que la idea de necesidad surge de una impresión y no existen impresiones proporcionadas por los sentidos que den lugar a la idea de una conexión necesaria, por lo que se trata más bien de una costumbre. Creo que Hume acierta al definir la causa como “un objeto precedente y contiguo a otro y tan unido a él que la idea del uno determina al espíritu a formarse la idea del otro y unido de tal forma

con él que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro” (TNH, 1.3.14.31).

Por otro lado, la crítica que Zubiri hace a Hume sobre el concepto de causalidad me parece adecuada, pues es verdad que el ataque que la metafísica ha padecido hasta nuestros días tiene, su origen en la crítica humeana a la causalidad, ya que es verdad que no hay en la aprehensión una percepción de productividad entre la cuerda, la campana y el sonido.

Zubiri ve la filosofía de Hume como heredera de una auténtica tradición metafísica, que pasa primero por Ockham y Descartes, para llegar al escocés. Hume ha tenido una verdadera intuición metafísica del problema de la causalidad, que no es un asunto de sucesión, sino que está posibilitado por la imaginación que ha generado el hábito de esperar el consecuente una vez que se da el antecedente, de modo que se trata de un mero hábito. La tradición metafísica seguirá después con Kant.

Zubiri piensa que Hume no toma en cuenta otros aspectos de la causalidad. En primer lugar, que la causalidad no es primaria y formalmente producción de realidad, sino que se trata de una funcionalidad, es decir, de una realidad en función de otra (HD, 26-27), justamente la funcionalidad entre la cuerda, la campana y el sonido. En segundo lugar, Hume solamente toma en cuenta el contenido de la aprehensión, pero no la formalidad o la impresión de realidad, ya que es en la impresión de realidad donde las cosas reales, en tanto que reales, están unidas funcionalmente.

Zubiri define la causalidad como “la funcionalidad de lo real en tanto que real” y lo considera como un hecho de la experiencia que no se puede negar.

Para finalizar, menciono una vez más que el trabajo de Hume sobre la causalidad sigue siendo un tema en debate y ha contribuido al desarrollo de la filosofía analítica, de la filosofía de la ciencia, de la epistemología y de otras ramas de la filosofía, gracias a la profundidad con que trabajó el tema. Respecto a Zubiri, muerto en 1983, quiero mencionar que su muy personal modo de hacer filosofía lo ha ubicado como uno de los filósofos de habla hispana más importantes de

MIGUEL ÁNGEL SÁNCHEZ CARRIÓN

nuestro tiempo y que el desarrollo ulterior de su concepción de la problemática filosófica, apenas comienza a desarrollarse.

En cada pensador el objeto que ha asignado a la filosofía ha configurado de distinta manera su mente. Con esto pensarán ustedes que los filósofos no se entienden entre sí. Depende de a qué se llame entenderse. Si por entenderse se quiere significar estar de acuerdo, evidentemente los filósofos no se entienden, porque no están de acuerdo. Pero si por no entenderse se quiere significar no saber más o menos de qué se trata, entonces hay que decir que, por el contrario, los filósofos son hombres que no están de acuerdo, pero que en el fondo se entienden entre sí. Y esta unidad extraña entre entenderse y no estar de acuerdo en nada es lo que, positivamente, constituye un conflicto. Yo he querido dibujar ante las mentes de ustedes este conflicto en el que estamos sumergidos; un conflicto del que no puede salirse por combinaciones dialécticas, sino poniendo en marcha, cada uno dentro de sí mismo, el penoso, el penosísimo esfuerzo de la labor filosófica.¹⁶

¹⁶ Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía con un curso inédito*, 2009, Madrid, Alianza, pp. 249-50.