

24:10

MAITE EZCURDIA OLAVARRIETA

CAUSALIDAD Y CONJUNCIÓN  
CONSTANTE

COLEGIO DE FILOSOFIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y  
LETRAS



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Maite Escurdia Olavarrieta**

# **CAUSALIDAD Y CONJUNCIÓN CONSTANTE**

**Tesis para optar por el título de Licenciado en  
Filosofía**

**COLEGIO DE FILOSOFÍA,  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
1988**

# Contenido

Introducción .....	xi
1 La propuesta revisionista de Hume y los refinamientos de Mill .....	1
2 Hume: conjunción constante y necesidad causal .....	20
I <i>La objeción "insuperable" de Warnock</i> .....	23
II <i>Conjunción constante, semejanza e intervención</i> .....	29
III <i>La negación de la necesidad causal</i> .....	65
IV <i>Conclusión</i> .....	82
3 Leyes causales comprensivas y la experiencia de la causalidad .....	84
Conclusión .....	113
Bibliografía .....	117

# Introducción

En su *Abstract to a Treatise of Human Nature*<sup>1</sup> Hume dice de los tres principios de asociación, esto es, de la semejanza, la contigüidad y la causalidad, que son “el cemento del universo”:

...so far as regards the mind, these are the only links that bind the parts of the universe together, or connect us with any person or object exterior to ourselves. For as it is by means of thought only that anything operates upon our passions, and as these are the only ties of our thoughts, they are really to us the cement of the universe, and all the operations of the mind, must, in great measure, depend on them. (SB-662)

La semejanza y la contigüidad son primitivos para Hume, pero la causalidad es un compuesto que consiste de una conjunción constante cuyos términos están en relaciones de semejanza, contigüidad y prioridad.

Mi propósito en este trabajo es mostrar hasta dónde Hume estaba equivocado y dónde había acertado respecto al problema de la causalidad. Si bien estaba en lo correcto al afirmar que la causalidad es el cemento del universo no lo estaba al decir que toda relación causal es una conjunción constante. En esta tesis argumento en contra de la idea humeana, que aún

---

<sup>1</sup>Las citas a esta obra y al *Treatise of Human Nature* de Hume son de la edición de Selby-Bigge, y la referencia a la página 2, por ejemplo, se indica de la siguiente manera: SB-2. Las notas bibliográficas completas de éstas y todas las obras citadas en este trabajo se encuentran al final en la Bibliografía.

persiste en la filosofía contemporánea, acerca de que la causalidad sea una conjunción constante. Por una parte, es verdad que hay conjunciones constantes que son relaciones causales, pero por otra parte, no todas las relaciones causales se identifican con conjunciones constantes. Hay relaciones causales que no involucran conjunción constante alguna.

En el primer capítulo expongo la propuesta revisionista de Hume sobre la noción de causación frente a los filósofos que le antecedieron, y la influencia que ejerció en filósofos posteriores como Mill. Dada la gran aceptación de su concepto de causalidad en la filosofía contemporánea y la vigencia de los argumentos que da en favor de él, los presento y analizo en detalle a lo largo del segundo capítulo. Sin embargo, arguyo en contra de su idea de causalidad, presentando casos en los que hay una relación causal y no hay ninguna conjunción constante presente. Más aún, encuentro que no es posible negar la necesidad en las relaciones causales pues esto lleva a peticiones de principio o ininteligibilidades.

No obstante, la tesis que aquí me ocupa es la de que la relación causal se identifique con conjunciones constantes. Por esto en el tercer capítulo argumento más claramente en contra de esta tesis y trato de ubicar dónde y cuándo no sólo asumimos, sino que es necesario que asumamos una conjunción constante, o en términos más contemporáneos, una ley causal comprensiva.

\* \* \*

Quiero reconocer y agradecer el apoyo que como becaria me ha otorgado el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM

desde octubre de 1986 y durante la elaboración de esta tesis. Quiero también agradecer al Centro de Información Científica y Humanística por haberme permitido usar su equipo para hacer la impresión de los originales de este trabajo. A todos los que leyeron y comentaron alguna parte del texto, deseo expresar mi agradecimiento, así como a todos los que de alguna manera me estimularon en el proceso. Muy especialmente quiero agradecer a dos personas que influyeron decisivamente en el trabajo. A mi madre por su gran estímulo de siempre, y al Prof. Mark Platts por su tiempo y su confianza, pero sobre todo por sus críticas.

## La propuesta revisionista de Hume y los refinamientos de Mill

En este capítulo me interesa explorar cómo y ante qué reacciona Hume cuando hace una propuesta revisionista de la noción de causalidad, además de su propia propuesta y las influencias que ella tiene en filósofos posteriores, especialmente en Mill. En la primera parte de este capítulo discuto brevemente ante qué reacciona Hume con su propuesta de causalidad, mientras que la segunda sección está centrada en las tesis y argumentos de Hume en favor de su concepción revisionista de la causalidad. En tercer lugar discuto algunos problemas en Hume que Mill intenta superar, aunque no siempre lo logra; y finalmente, considero ciertos problemas en la propuesta de Mill, algunos que también se aplican a Hume.

### I

Los antecesores de Hume concebían la causalidad en términos que presuponían la creencia en la existencia de “fuerzas” o “poderes” *inobservables* que algunos objetos o sucesos tenían para producir otros o bien la creencia en la existencia de relaciones misteriosas que constituían la conexión causal entre sucesos particulares. La noción de causalidad los comprometía con

alguna obscuridad o ininteligibilidad. Sin embargo, rara vez se preguntaron por este concepto. Descartes, por ejemplo, reconoce ciertos principios causales generales, tales como que todo lo que existe tiene una causa, y todo lo que el efecto tiene lo obtiene de la causa, pero no discute la noción de causalidad. De alguna manera asume el concepto de causalidad como primitivo y/o como un concepto no-problemático.

Hume, en cambio, sí se plantea el problema del análisis de la noción de causalidad. Su versión es revisionista y propone diluir estas obscuridades. La relación causal no implica ninguna relación misteriosa e irreductible ni compromete a nadie con ninguna idea de "poderes" o "fuerzas". Hume pretende explicitar esta noción arguyendo que esta idea es esencialmente general en el siguiente sentido: cierto tipo de sucesos u objetos seguidos por otro tipo de sucesos u objetos es, al nivel epistemológico o psicológico, la evidencia más clara que tenemos para poseer una buena razón para hablar de una relación causal; y de hecho cuando atribuimos a una secuencia de objetos o sucesos (sean éstos particulares o tipos de objetos o sucesos) razonamos de esta manera. La parte revisionista de Hume radica en que al nivel ontológico, no existe nada que sea una conexión causal entendida en el sentido de sus predecesores, todo lo que hay en el mundo son conjunciones constantes entre objetos. Así, para Hume, los enunciados causales singulares son, en realidad, generalizaciones encubiertas que afirman conexiones invariables. Estos enunciados singulares son instancias de una conexión entre tipos de sucesos u objetos; en las palabras de Hart y Honoré:

...their causal character is derivative and lies *wholly* on the fact that the particular events with which they are

concerned exemplify some generalisation asserting that kinds or classes of events are invariably connected.<sup>1</sup>

## II

Si bien es cierto que Hume, en contra de la tradición, niega que la conexión necesaria exista o se dé entre los objetos de los que decimos que están causalmente relacionados, debe explicar por qué tenemos esa idea de conexión necesaria. Y *debe* hacerlo por su programa naturalista. Este programa es un proyecto de investigación acerca de la naturaleza humana y consiste en la explicación de ciertos fenómenos de la vida humana, como, por ejemplo, de por qué tenemos ciertas ideas, y por qué pensamos, percibimos, sentimos y actuamos de la manera en que lo hacemos.

El método que guía esta investigación es el experimental por lo que Hume debe basar su análisis en la experiencia y observar cómo es que llegamos a actuar, percibir, pensar y sentir de la manera en que lo hacemos. Este método se aplica también a las ideas. La explicación o análisis de una idea o concepto se dará genéticamente. Una vez que conocemos su origen entendemos la idea. Para explicar este origen debemos tomar en cuenta cómo los elementos básicos de la mente humana (las percepciones simples) y sus disposiciones naturales (los principios de asociación) se combinan en la experiencia para producirlos. Luego, una ciencia del hombre debe descubrir mediante una investigación empírica cómo y por qué tenemos ideas y creencias tan básicas como lo son la idea del propio yo, la creencia en un mundo externo, y en particular la creencia en la causalidad.

---

<sup>1</sup>Hart y Honoré, *Causation in the Law*, p. 10.

¿Cómo explica Hume entonces el hecho de que llegamos a creer en una conexión necesaria causal? En primer lugar, considera cuáles son las ideas que están presentes cuando decimos de dos objetos que están relacionados causalmente.<sup>2</sup> Además de las ideas de los objetos, tenemos las ideas de las relaciones de contigüidad, de prioridad y de conexión necesaria entre ellos. De todas estas ideas cree que tenemos impresiones sensibles correspondientes de las dos primeras, pero no de la idea de conexión necesaria:

In all single instances of the operation of bodies or minds there is nothing that produces any impression nor consequently can ever suggest any idea, of power or necessary connexion.<sup>3</sup>

Dado que en la ocasión singular no puede identificar la impresión de conexión necesaria, Hume pasa a considerar un uso y/o aplicación de nuestro concepto natural de causalidad. Se pregunta por la verdad y el *status* de la creencia en el axioma de que todo lo que tiene un principio debe tener una causa.

---

<sup>2</sup> Para Hume, la causa y el efecto son objetos. En su teoría de las ideas no se atreve a hablar de objetos y sólo habla de las impresiones que recibimos. Alguien podría entonces argumentar que Hume no tiene derecho a hablar de objetos y que aún en el caso de la causalidad de lo más que puede hablar son de impresiones complejas. No obstante, Hume lo que hace es tratar problema por problema, y a lo largo del libro del *Treatise* que dedica a la noción de causalidad lo que hace es asumir que sí podemos hablar de objetos y distinguirlos de nuestras percepciones. Otra cuestión que es pertinente señalar aquí es que también habla de la causa y el efecto como si fueran sucesos. Evidencia de esto es cuando habla del golpe de una bola de billar con otra bola. Hume dice a este respecto lo siguiente:

Two objects may be consider'd as plac'd in this relation as well as when one is the cause of any of the actions or motions of the other, as when the former is the cause of the existence of the latter. For as that action or motion is nothing but the object itself consider'd in a certain light... (SB-12; mi énfasis)

La acción o movimiento es un suceso sólo si consideramos al suceso desde cierto punto de vista. Es posible entonces hablar de "sucesos" como los términos relacionados en la relación causal, sin con ello alterar la idea de causalidad en Hume.

<sup>3</sup> *Inquiry*, VII, ii, p. 89.

Según Hume, éste no es ni intuitiva ni demostrativamente verdadero, y la creencia en la veracidad de esta idea se basa en la experiencia.

We can never demonstrate the necessity of a cause to every new existence, or new modification of existence, without shewing at the same time the *impossibility* there is, that any thing can ever begin to exist without some productive principle; and where the latter proposition cannot be prov'd, we must despair of ever being able to prove the former. (SB-79; mi énfasis)

Si bien es demostrativamente cierto que "todo efecto tiene una causa", no lo es el que "todo objeto tenga una causa", pues la noción de *efecto* lleva ya implícita la noción de *causa*, mientras que la de *objeto* no. La idea de objeto y de causa son separables porque son diferentes y diferentes porque son separables, es decir, porque la negación de una frente a la afirmación de la otra (i.e. la proposición 'algo llega a existir sin una causa') no provoca una contradicción. Por ello es posible que un objeto llegue a existir sin una causa; y por tanto no es necesario que todo objeto que llegue a existir tenga una causa.

Es importante detenernos en este punto para destacar algunos problemas que Stroud acertadamente advierte sobre este argumento, el cual resulta en última instancia circular. Si el criterio de distinción entre dos ideas es que pueden separarse sin conducir a una contradicción entonces todo lo que puede decir es que negar el principio de que todo lo que comienza tiene una causa no es contradictorio, pero no que sea posible (en el sentido de que no implique una contradicción). Para poder afirmar que la ausencia de contradicción es una prueba de posibilidad, debe responderse la pregunta de cómo puede saberse que esta prueba

se cumple y esto a través de la naturaleza de la contradicción. Si una contradicción es una proposición que no puede ser de ninguna manera verdadera, se reduce su caracterización a su posibilidad, precisamente lo que se quería establecer. Por otra parte, si se arguye que una contradicción es una proposición lógicamente incapaz de ser verdadera en el sentido de que viola o niega algún principio lógico, esto no es suficiente. Si se formaliza el enunciado 'un marido no tiene mujer' como  $\exists x(Fx \wedge \neg Gx)$ , no constituye ninguna contradicción. Para poder decir que sí hay una contradicción presente, necesitamos decir que ser marido es la misma idea, o incluye la idea de tener una mujer. De suerte que formalicemos el enunciado del siguiente modo:  $\exists x(Gx \wedge Hx \wedge \neg Gx)$ . Para hacer esta adición, empero, se ha utilizado la noción de mismidad: un enunciado es contradictorio si es la negación de un principio lógico o bien directamente o cuando un término suyo se sustituye por otro que representa la misma idea (o que es un *sinónimo*). Luego, la noción de contradicción supone las nociones de mismidad y distinción, justo las que en un principio queríamos explicar con base en la noción de contradicción. Resulta pues circular.

Otra salida sería argumentar que dos ideas son distintas si uno puede sostener una sin la otra, o aplicar una y no la otra. Este experimento del pensamiento no es, empero, una prueba para la no-distinción de ideas porque hay un sentido en el que no es cierto que todas las ideas que son diferentes son separables, aunque podamos hacer lo que la tradición llama "una distinción de razón" entre ellas. No obstante, alguien podría argüir que si podemos concebir que una cosa comienza a existir sin concebirla con una causa, esto bastaría para Hume. Nuevamente, Stroud mostraría que no es suficiente y que si lo fuera sería circular. En primer lugar, la concebibilidad no es una prueba de la posibilidad. Stroud da un ejemplo, siguiendo a Kneale, donde se muestra que

se puede concebir algo imposible: la conjetura de Goldbach. Si la conjetura es verdadera entonces es necesariamente verdadera y si es falsa es necesariamente falsa, de tal manera que como podemos concebir tanto su falsedad como su verdad, no importa que resulte falso o verdadero, de cualquier modo habremos concebido algo imposible. Si la concebibilidad significara no-contradictoriedad esto implicaría posibilidad, y todo lo que se ha dicho que se puede concebir, no se podría concebir realmente. A partir de esto se concluirá que no hay un argumento no-circular de concebibilidad, contradictoriedad, distinción o posibilidad.<sup>4</sup>

Pasemos ahora a indagar si es posible que el principio de que todo suceso u objeto tiene una causa sea intuitivamente verdadero. En caso de que lo fuera tendríamos certeza de su verdad, pero la certeza sólo surge de la comparación entre ideas, donde las relaciones serán las mismas si las ideas son las mismas. Así, este principio debería encontrarse entre las relaciones que nos dan un conocimiento intuitivo, i.e. entre las relaciones filosóficas de ideas: la semejanza, las proporciones de cantidad y número, los grados de cualidad y la contrariedad. Sin embargo, no figura en éstas, por lo cual Hume concluye que quien lo incluyera deberá negar que aquéllas son las únicas infalibles. Ésta, empero, no es una buena razón, puesto que Hume nunca da argumentos en favor de que aquéllas sean las únicas relaciones que nos provean de verdades intuitivas. No obstante, este principio no puede figurar entre esas relaciones dado que, a diferencia de las otras que asocian ideas cualesquiera, no rige el modo de pensar pues es incapaz de asociar más ideas de las que ya expresa ('causa' y 'objeto').

Para ver cómo surge la creencia en este principio a partir de

---

<sup>4</sup>Para un análisis y una argumentación más detallada de esto, cf. Stroud, *Hume*, pp.47-50.

la experiencia, y qué tipo de inferencia es la que está involucrada, Hume cree más conveniente pasar a responder esta pregunta general en términos de una segunda más particular: ¿por qué las causas de un tipo particular deben tener efectos de un cierto tipo, y por qué inferimos unos de otros?

No es imposible ni contradictorio pensar que una causa no produjera el efecto correspondiente, por lo cual no existe ningún objeto que implique la existencia de otro si lo consideramos en sí mismo. Aunque examinemos cuidadosamente al efecto nunca hallaremos su causa, ni tampoco si en la causa buscamos el efecto. Luego, la causalidad no se da entre ideas por lo que no podemos inferir una relación causal *a priori*, sino que debemos recurrir a la experiencia.<sup>5</sup> La causalidad se da entre cuestiones de hecho. Sólo basándonos en la experiencia podemos inferir la existencia de un objeto a partir de la de otro.

Las inferencias comienzan con algo presente a la mente (algo observado) y proceden a una creencia en algo ausente a la mente (algo no observado) en el momento mismo de la inferencia. Lo que está presente es o bien una impresión sensible o de memoria. Sin embargo, para llevar a cabo la transición de lo observado a lo no observado se requiere además de otro tipo de experiencia que valide este paso. ¿Qué tipo de experiencia es la que nos lleva a hacer inferencias causales? La experiencia pasada de una conjunción constante donde:

---

<sup>5</sup> Ésta es, principalmente, una crítica a las teorías tradicionales que piensan que las inferencias sólo se basan en ideas, produciendo de esta manera argumentos meramente hipotéticos; i.e. "si *A* ocurriera, *B* ocurriría", y no "dado que *A* ocurre, *B* ocurrirá". No obstante, para ello Hume asume que la razón es una facultad inactiva, presupuesto que le acarrearé problemas. Uno de ellos lo presenta Mark Platts en "Hume and Morality as a Matter of Fact" y el cual yo expongo en la quinta parte de II *Conjunción constante, semejanza e intervención*. Stroud considera algunos más en el último capítulo de su libro *Hume*.

(EP) Todos los objetos del tipo *A* que hemos observado han sido seguidos por objetos del tipo *B*.

Con base en esta experiencia y frente a una impresión presente como

(IP) Observamos que un *A* ocurrió.

pasamos a inferir la experiencia en lo inobservado:

(EI) Creemos que un *B* ocurrirá, u ocurrió.

Uno de los problemas es que la experiencia pasada (EP) no garantiza que lo inobservado sea semejante a lo ya observado. Hume necesita una premisa adicional, que vaya más allá de la conjunción constante en cuestión, y que legitime la creencia en la experiencia de lo inobservado. Según Hume, si la razón fuera la que determinara la inferencia de la causa al efecto se basaría en una máxima como la siguiente:

(PU) Los casos que hemos observado y de los que hemos inferido la causalidad serán semejantes a los que no hemos observado, y el curso de la naturaleza es y será siempre uniforme.

Pero, ¿a partir de qué se establecería el principio de uniformidad (PU)? No es demostrativamente verdadero puesto que podemos concebir un cambio en la naturaleza sin que por ello resulte absurdo ni imposible; ni se puede mostrar por un razonamiento probable (i.e. por una inferencia causal) pues, paradójicamente, este principio se basa en la experiencia pasada de que siempre ha resultado ser así en el pasado. Esto, a su vez, supone el principio de uniformidad. Para establecer el principio de uniformidad

deberá suponerse a sí mismo *ad infinitum*. Por consiguiente, si las inferencias causales no son deductivamente válidas, y mediante la razón no puede establecerse el paso a la creencia en lo inobservado, Hume cree entonces que es por hábito o costumbre que hacemos estas inferencias. El hábito determina *naturalmente* a la mente para pasar de la causa al efecto de manera que si tenemos la idea de uno *debemos* tener la del otro. Cuando la reflexión en la experiencia pasada produce la creencia en una relación causal entre los objetos *A* y *B*, el hábito funciona de manera artificial, mediante la creencia de que el futuro será semejante al pasado, lo cual, a su vez, se fundamenta en la costumbre.

Ahora bien, ¿cómo puede ser que en ocasiones decimos que una causa produjo un efecto aun cuando sólo tenemos una única conjunción observada entre ellos? El hábito no puede, evidentemente, adquirirse con un solo caso, y por ello parecería ser que no podemos afirmar que esta conjunción singular sea una conexión causal. Según Hume, la situación aquí es engañosa. Lo que realmente sucede es que ese caso aparentemente único tiene otros casos similares que están en circunstancias similares y que fundamentan este aparente caso "único". En otras palabras, cada vez que queramos hablar de relaciones causales, si no hay una experiencia evidente de esa conjunción constante, tendremos que suponer que existe y que hay otras conjunciones constantes que hemos experimentado y que se asemejan a ésta.

Pero ¿a qué es lo que está dando lugar esta costumbre o hábito? ¿Qué es esa determinación o sentimiento de la mente? Esa es precisamente la impresión de reflexión necesaria para dar cuenta del origen de la idea de conexión necesaria.

Al creer en una experiencia inobservada, no sólo creemos que *B* ocurrirá sino que creemos que *B* *deberá* ocurrir, i.e. que existe

una conexión necesaria. Habiendo resuelto ya la pregunta que Hume se hizo acerca de por qué concluimos que ciertas causas particulares deben tener ciertos efectos particulares, la naturaleza de esa inferencia y nuestra creencia en ella, podemos decir que si la creencia en el principio de que todo objeto tenga una causa es verdadera, es una creencia probable que se basa en la experiencia de un cierto tipo de conjunciones constantes.

Consideremos ahora con mayor detalle en qué consiste la idea de conexión necesaria. Siguiendo su teoría de las ideas, Hume debe establecer la impresión o impresiones correspondientes a la idea de conexión necesaria. ¿Cuál es la impresión que daría origen a ella? Dado que es necesario haber sufrido varias experiencias de objetos similares que causan otros objetos similares para adquirir la idea de necesidad, y que esta idea no se obtiene mediante los sentidos ni por una impresión de algo que ocurre en la mente, debe obtenerse mediante una impresión de reflexión<sup>6</sup>. Pero ésta no es la impresión de un objeto causando otro ni la de conexión necesaria entre objetos, sino que es el "sentimiento"<sup>7</sup> que acompaña a la idea del efecto cuando observamos la causa o a la causa cuando observamos el efecto. Queda explicado cómo la creencia de la que hablábamos se hace acompañar por un "sentimiento" de inevitabilidad de que se dará el efecto *B*. Así, no es que la inferencia causal dependa de la conexión necesaria, sino más bien la idea de conexión necesaria depende de la inferencia causal. La necesidad no se da en los objetos como pretendía la tradición, no existe objetivamente, sino que la ilusión de necesidad surge de

---

<sup>6</sup>Las impresiones de reflexión se originan de alguna manera en la experiencia. Sólo son antecesoras de su idea correspondiente pero suponen otras ideas que pudieron haberse generado por impresiones sensibles o también por impresiones de reflexión.

<sup>7</sup>Hume habla de la conexión necesaria como una "impresión de reflexión" o un "sentimiento" o "una determinación de la mente", todos éstos son términos vagos que no precisan el *status* de esta idea.

una proyección mental, de determinación o sentimiento. Para obtenerla es menester haber experimentado la contigüidad, la prioridad, y la conjunción constante entre tipos de objetos. La idea de necesidad surge, pues, por el sentimiento que nace de la contemplación de los objetos.

Los predecesores de Hume, creían que la necesidad era una parte esencial de la conexión causal. La propuesta revisionista de Hume establece que esta "necesidad" es una proyección mental nuestra sobre el mundo. No es ni una "conexión misteriosa" en el mundo que une causas y efectos particulares ni una propiedad oculta inherente a la causa ni la necesidad lógica que permite inferencias. Más bien, es una actitud psicológica a la que nosotros de manera natural llegamos. Luego, al decir que un suceso (o un tipo de sucesos) causa otro suceso (o tipo de sucesos), suponemos que la necesidad y el poder causal están en los objetos, aunque no esté en ellos.

### III

Existen básicamente tres problemas entorno a la explicación de Hume sobre la causalidad. Mill, uno de los continuadores de la concepción humeana de causalidad, corrige y es más acertado, en ciertos puntos, que el primero; aunque su análisis no es del todo correcto. Consideremos ahora estos problemas y cómo la versión de Mill afina estos aspectos.

(1) Hume considera que las causas particulares son "objetos" y en ocasiones "sucesos", pero ciertos *estados persistentes*, la

De esta manera, según Mill, cuando identificamos sucesos particulares como la causa, estamos eligiendo una condición del conjunto de condiciones que dan lugar al efecto. Por su parte Hume, según Hart y Honoré, al no advertir la complejidad de la causa, no distingue lo que consideramos como "la causa" de "las condiciones para un suceso" ni lo cree necesario. Si una "condición" se repite en la conjunción constante entonces, para Hume, es una "causa".

Mill, en cambio, se sirve de una distinción que hace entre nuestra noción común de causa y nuestra noción filosófica, para explicar por qué elegimos una condición como la causa de algo. La noción filosófica es la ya mencionada de que la causa es un conjunto de condiciones positivas y negativas para el efecto; mientras que la noción común o cotidiana de causa implica una selección entre estas condiciones de una a la que llamaremos o consideraremos como "la causa". Esta elección no es, empero, arbitraria. Varias consideraciones la controlan, en particular la siguiente: la condición cuyo cumplimiento completa la historia explicativa es la que elegimos como la causa. El procedimiento para completar la historia explicativa depende de una distinción entre lo que la persona que pregunta sobre la causa ya sabe y lo que necesita saber para completar la explicación.

(3) Hume escribió sobre la causalidad como si la causa fuera *suficiente y necesaria* para el efecto:

- (a) *X* siempre es seguida por *Y* (i.e. *X* basta para *Y*); y
- (b) *Y* nunca ocurre sin *X* (i.e. *X* es necesaria para *Y*).

Sin embargo, las causas pueden ser necesarias, o suficientes, o necesarias y suficientes, o condiciones insuficientes pero necesarias

(3) La noción cotidiana de causa supone que se extraiga una de las condiciones del conjunto total que es suficiente para el efecto, y es a la que llamamos 'causa'. Sin embargo, esta condición guarda de hecho la misma relación con el efecto que las demás condiciones, i.e. es necesaria más no suficiente.

(4) Hay muchos conjuntos independientes de condiciones suficientes para un suceso de cierto tipo y así el mismo suceso puede tener diferentes causas en distintas ocasiones, de acuerdo con el sentido filosófico y el cotidiano de 'causa'.

Hart y Honoré señalan tres defectos importantes en la versión de Mill. El primero se lo debe a Hume. Consiste en el hecho de que el análisis de causalidad en términos de conjunción constante invariable no corresponde al modo en que usamos las nociones causales. Sin embargo, Hart y Honoré no tienen derecho a criticar ni a Mill ni a Hume sobre este punto, ya que la propuesta de Hume consiste precisamente en revisar nuestro uso cotidiano y tradicional de las ideas causales, y Mill podría interpretarse en estos términos revisionistas. La tradición suponía que la idea común de causación involucraba los conceptos poco claros de necesidad y de fuerza, Hume en cambio propone que esa idea es equivocada, que no requerimos para la idea de causalidad suponer esos conceptos, y que es más bien una idea esencialmente general. No obstante, una crítica acertada de estos autores es que hay un cierto tipo de enunciados causales singulares que sí incluyen un elemento general. Según Hart y Honoré éstos son los que no expresan acciones humanas, pero yo pienso que incluso en esta clase de enunciados podemos encontrar ocasiones en las que no es necesario apelar a un elemento general. Esto lo discuto en detalle en el capítulo final de esta tesis. No obstante, este elemento no es el invocado por Mill, no son los enunciados generales que identifican conjuntos de condiciones a las que siguen sucesos de

cierto tipo. Es verdad que si un enunciado causal singular de este tipo está a discusión entonces debe apelarse, o al menos resulta útil apelar, a generalizaciones correspondientes que las apoyen. Pero esto no significa que si para un enunciado causal singular no se toma en cuenta una generalización correspondiente, este enunciado quede completamente injustificado. Más aún, la relación entre una generalización y un enunciado causal particular correspondiente es más compleja de lo que Mill cree. A pesar de que presenta un modelo idealizado de un tipo de concepto causal y que este modelo es útil e iluminador, la propuesta de Mill es en muchos sentidos engañosa. Pretende abarcar más conceptos causales de los que de hecho abarca.

Una segunda observación sobre Mill se encuentra muy relacionada a esta primera. Conciérne al uso de conceptos causales en acciones humanas, los cuales requieren de un modelo de causalidad distinto al de Hume y Mill. El enunciado de que una persona actuó por una cierta razón no necesita al ser defendido una generalización que afirme una conexión entre tipos de sucesos.

Existen básicamente dos tipos de enunciados causales. El primero va de acuerdo con las posturas de Mill y Hume, donde un suceso físico o acción humana causa otro suceso físico. Mientras que el segundo modelo versa sobre las transacciones interpersonales, las cuales implican la noción de 'razón para actuar' y no tienen esa dependencia de generalizaciones de conexiones necesarias entre tipos de sucesos. Este último modelo implica la noción de *causalidad razonable*, mientras que aquél no. En el Capítulo 3 presento en mayor detalle esta idea de los dos modelos y argumento en favor de la existencia del segundo. Por otra parte, se podría intentar argumentar en favor de un tercer tipo en el que el lenguaje causal se usa para indicar relaciones causales distintas a las dos anteriores, pero con las cuales tienen

afinidades importantes, por lo que no ahondaré ni intentaré argumentar en favor suyo.

La última crítica a Mill, que se aplica también a Hume, es acerca de sus intenciones cuando analizan el concepto de causa. Su preocupación principal tiene que ver con la causación en la ciencia y el descubrimiento de leyes causales para explicar instancias particulares. Por ello sus versiones de los diferentes conceptos de causalidad no van muy lejos, quedan trancos. En el caso de Mill además, éste siempre piensa en un contexto en el que preguntamos por la causa porque estamos confundidos y no sabemos cómo algo ha ocurrido. Lo que pedimos en estos casos es una *explicación*. La investigación saca a la luz ciertos hechos que cuando se conocen *explican* el suceso. Los contextos en los cuales se hacen enunciados causales son, para Mill, contextos "explicativos". Con esto Mill clasifica un tipo extenso de enunciados causales del sentido común, pero no los agota.

Existe otro tipo de contexto donde las preguntas que surgen son por la vaguedad o indeterminación del mismo concepto de causalidad que queremos aplicar, más que por la ignorancia acerca de uno de los términos de la relación en una ocasión dada (sea ésta sobre particulares o sobre tipos). Estos contextos son propios de la causación en la ley; Hart y Honoré los llaman "contextos atributivos". Ejemplos de éstos son en los que uno se pregunta si se pueden atribuir a ciertas ocurrencias el carácter de *consecuencias* o de *efectos* de ciertas acciones. Cuando la cuestión es si se debe culpar o responsabilizar a alguien, o castigarlo por algún daño, podemos no saber cómo se produjo el daño en una primera etapa. En esta etapa estaremos en un contexto explicativo, pero cuando ya se ha establecido cómo ocurrió el daño surgen confusiones acerca de si puede decirse que ese daño es una consecuencia o efecto de la acción del defendido. Por

lo general, lo que conduce a estas dificultades es que, entre las condiciones requeridas para explicar el daño, hay, además de la acción del defendido, un tercer elemento (sea éste alguna otra acción o suceso) que también puede considerarse como la causa del daño. Éste también cumple con al menos una de las características por las que se distinguen las causas de las meras condiciones, de manera que haya tanta razón para atribuir el daño a este tercer elemento como a la acción del defendido.

Pasaré en seguida a considerar con mayor detalle la propuesta revisionista de Hume y los problemas que en ella encuentro.

## Hume: conjunción constante y necesidad causal

La explicación revisionista de Hume sobre la noción de causalidad consiste en reducir esta noción a una idea más clara y menos problemática que la de la tradición. La causalidad para Hume se reducía, al nivel ontológico, a una mera conjunción constante que producía en la mente humana la idea de necesidad mediante el hábito y una percepción presente, y la cual proyectábamos sobre el mundo. La relación filosófica de causalidad es la mera conjunción constante de objetos en relaciones de contigüidad, prioridad temporal y semejanza. En cuanto relación natural la causalidad es todo esto más la idea de necesidad que proyectamos sobre el mundo.

No obstante, no cualquier conjunción constante produce la idea de necesidad en nosotros. Hume distingue las conjunciones constantes casuales o accidentales de las causales, y uno de los criterios que tiene para hacer esta distinción es la intervención. Si intervenimos en una conjunción constante y ésta persiste entonces tendremos buenas razones para afirmar que hay una relación causal, pero si se rompe, aunque antes hubiésemos pensado que era una relación causal, nos damos cuenta que en realidad no lo era. Una vez rota una conjunción constante deja de producirse la idea de necesidad entre los términos relacionados en la mente humana. Hume tiene además otros dos criterios para decir si dos objetos están relacionados causalmente. En este capítulo discuto cuáles

son estos criterios y cómo Hume puede distinguir las conjunciones constantes causales de las que no lo son, y cuáles son los límites de la distinción. Frente a la objeción de Warnock acerca de que Hume no puede siquiera dar elementos necesarios para hacer esta diferenciación, defiende a Hume.

Dado que Hume piensa que la idea de conjunción constante es menos problemática y más clara que la de causalidad, y dado que refuta la idea de causalidad mediante su teoría de las ideas, es justo hacer un análisis en términos de su teoría de las ideas sobre la idea de conjunción constante. El resultado es decepcionante: Hume se enfrenta a la idea poco clara de semejanza, la cual no discute y asume como primitivo y no problemática. Su análisis de esta noción en cuanto relación filosófica y en cuanto relación natural fracasa si se sigue su tesis de que las relaciones son ideas complejas, en las cuales podemos hacer un distingo de razón o de imaginación (para Hume) en impresiones o ideas simples. Frente a Hume propongo una noción de semejanza, pero no le es de utilidad puesto que presupone la noción de conjunción constante, y no sirve ya para dar cuenta de la conjunción constante. Hume no ha conseguido reducir la idea de causalidad a una noción menos problemática y más simple.

Los problemas de Hume, empero, no acaban aquí. El concepto de intervención, tan importante para la distinción de las conjunciones constantes causales de las que no lo son presupone una idea de causalidad que no es analizable simplemente en términos humeanos. Una intervención es una acción intencional, y ésta presupone la idea de causalidad razonable, la cual no se reduce a la idea de conjunción constante. Aunque Hume estaba en lo correcto al pensar que de toda conjunción constante no rota al nivel "atómico" y que se puede integrar a una explicación física más básica no podríamos negar que fuese una relación

causal, las conjunciones constantes no agotan todas las nociones de causalidad.

Parece entonces caerse gran parte de la propuesta revisionista de Hume: no ha logrado reducir a ideas simples el concepto de causalidad. Sin embargo, una de las notas importantes de Hume era su negación de la necesidad en el mundo. Esto también pertenece a su tesis revisionista, y quizás sí sea rescatable, pues aunque no toda relación causal es una conjunción constante, tal vez de ninguna relación causal entre objetos pueda decirse que se da una relación de necesidad entre los objetos. Por ello resulta importante considerar qué es lo que Hume niega cuando niega la necesidad causal.

Con el fin de entender claramente lo que Hume niega y el alcance de esta negación en su programa naturalista, analizo con detalle su argumento en contra de la necesidad y las consecuencias que esto acarrea. Hume no sólo niega que haya una necesidad natural o causal en el mundo sino que niega que esta idea que adquirimos por la causalidad en tanto principio asociativo o relación natural sirva algún propósito en nuestra mente. Esta idea nos conduce a la realización de inferencias a partir de lo observado a lo inobservado, pero podría darse incluso sin esta idea. No obstante, un gran problema para Hume y algunos de sus seguidores ha sido que estas inferencias han quedado injustificadas sin la idea de necesidad. Peor aún, Hume no puede distinguir entre los seres que no tienen esa idea de necesidad y nosotros que sí la tenemos, por lo cual su programa naturalista falla ya que no ha podido explicar por qué llegamos a sentir, pensar y actuar de la manera en que lo hacemos. Como bien señala Stroud, gran parte de la dificultad de Hume descansa en uno de sus supuestos más fuertes: su teoría de las ideas. No se percata del hecho de que el tener una idea no es meramente tener un objeto en la mente, sino

que su posesión consiste en la habilidad para hacer cierto tipo de juicios, en el uso que le damos a esa idea. Su teoría de las ideas y su preocupación por darle cabida lo conducen a la negación de la necesidad causal y a la imposibilidad de dar cuenta no sólo de la diferencia entre nosotros y los seres que no tienen esa idea, sino también a la imposibilidad de explicar el hecho de la distinción entre generalizaciones de hecho y generalizaciones legaliformes. Para lograr hacer esta última distinción Hume tendría que aceptar que la necesidad causal se da.

Veamos ahora con mayor detenimiento estos argumentos, comenzando por la distinción que Hume propone entre conjunciones constantes causales y conjunciones constantes casuales.

### I *La objeción "insuperable" de Warnock*

En "Hume and Causation" Warnock formula una aparente objeción a la explicación humeana de la causalidad. Intenta mostrar que las conjunciones constantes meramente *casuales* o *accidentales* no pueden distinguirse de las causales dentro de la teoría humeana de la causalidad como conjunción constante, que Hume no puede permitir el hecho de que tipos de sucesos puedan estar, y estén, unidos constantemente sin tener que decir que uno causa al otro. Según Warnock ésta constituye una objeción insuperable para Hume. Sin embargo, creo que no lo es. Presupone que la explicación humeana no provee elementos suficientes para hacer la distinción, pero pienso que sí nos ofrece suficiente información para hacerla. A fin de mostrar esto consideraré brevemente los dos tipos de relaciones de causalidad.

Para Hume la causalidad es una relación que es natural y filosófica. En tanto relación filosófica se "define"<sup>1</sup> en términos de lo que es observable y existe actual y objetivamente en el mundo independientemente de nosotros. Hume encuentra que las conjunciones constantes se dan en el mundo, donde un objeto es contiguo y temporalmente anterior a otro y donde todos los objetos similares al primero están en las mismas relaciones de contigüidad y prioridad con todos los objetos similares al segundo. Esta definición se relaciona con la de la causalidad como relación natural de la siguiente manera: los objetos que satisfacen las condiciones de la "definición" de la relación filosófica satisfarán aquéllas de la "definición" de la relación natural. Algo está relacionado "naturalmente" con otra cosa si la idea de uno nos lleva naturalmente (mediante algún principio de asociación en la imaginación) a la idea del segundo. Hume "define" causalidad como una relación natural de la siguiente manera:

An object precedent and contiguous to another, and so united with it in the imagination, that idea of the one *determines* the mind to form the idea of the other, and the impression of the one to form a more lively idea of the other. (SB-172; mi énfasis)

Lo que esta "definición" añade a la otra es la noción de conexión necesaria en la mente, producida por una conjunción constante, el hábito y una percepción presente. El elemento común de éstas es la experiencia de conjunciones constantes o regularidades de

---

<sup>1</sup> "Define" porque ninguna de las llamadas "definiciones" de causalidad que da Hume son ni se proponen ser definiciones estrictas, i.e. dar el significado preciso y estricto de "x causa y". Estas definiciones de causalidad no son equivalentes y ninguna implica formalmente a la otra. Una objeción es que dado que no tienen ninguna de estas relaciones no son definiciones de la misma cosa. Hume sugiere la manera de resolver esto, Stroud la hace explícita en *Hume* (Capítulo III, pp. 88-91), y es la que a continuación presento.

objetos. Sin embargo, al definir causalidad como una relación natural Hume está expresando nuestra concepción pre-filosófica de ella, mientras que al definirla como una relación filosófica está dando su propuesta revisionista, i.e. lo que de hecho se da en el mundo como algo distinto de lo que creemos que se da.

Un ejemplo de una conjunción constante que no es causal y es meramente casual sería la siguiente: todos los días a las 7 am las cinco personas que viven en una misma casa se despiertan; a las 7:01 am el vecino besa a su esposa. Nadie diría que una conexión causal ocurre entre estos sucesos: que cinco personas se despierten no causa que el vecino bese a su esposa. Podemos contrastar esta conjunción constante accidental con una causal (aunque no tan obvia): a las 7:01 am los cinco miembros de la misma casa comienzan a bañarse en la regadera con agua caliente; a las 7:02 am todos se encuentran tomando baños fríos. Llamemos al primer caso *A* y a este último *B*. ¿Cómo diferenciaría Hume *A* de *B*?

Hume tiene ciertos medios para ver si una conjunción constante es o no causal:

(1) ¿resisten nuestros ejemplos experimentos e intervención?

(2) ¿pueden integrarse en una explicación física más general?

Hume dice:

There is no phænomenon in nature, but what is compounded and modify'd by so many different circumstances, that in order to arrive at the decisive point, we must careful-

ly separate whatever is superfluous, and enquire by new experiments, if every particular circumstance of the first experiment was essential to it. These new experiments are liable to a discussion of the same kind; so that the utmost constancy is requir'd to make us persevere in our enquiry, and the utmost sagacity to choose the right way among so many that present themselves. (SB-175)

Tenemos entonces una pregunta más por hacernos:

(3) ¿es "esencial" o "importante" lo que hemos obtenido finalmente de experimentos previos?

Del que una conjunción constante resista la intervención no se sigue que sea *necesario al nivel ontológico* que estén constantemente unidos los objetos de esa conjunción, y por ello no consigue llevarnos *naturalmente* mediante el hábito y una percepción presente a la idea de *conexión necesaria*. Necesitamos además de la intervención, la integración a una teoría física más básica. Por su parte lo "esencial" o "importante" se determinará por la integración a una teoría o explicación más general y básica, y por los elementos que encontramos que se repiten, los que hallamos como semejantes. Depende de bajo cuál explicación intentemos ubicar a la conjunción constante en cuestión que diremos cuáles son las propiedades "esenciales" o "importantes", aunque también depende de cuáles propiedades consideremos "esenciales" que diremos que cae bajo una u otra explicación. Sólo si contestamos las tres preguntas podrá producirse en nosotros de manera natural la idea de *conexión necesaria* mediante el hábito y una percepción presente.

El caso A muy probablemente no resistiría (1). Podría intentar intervenir haciendo que las cinco personas se despertaran a

las 7:05 am, y lo más probable sería que el vecino hubiera besado a su esposa a las 7:01 am. ¿Qué sucede con el caso *B*? ¿Resiste (1)? Digamos que interferimos haciendo que sólo cuatro de ellos, en vez de los cinco, comiencen a darse un baño caliente a las 7:01 am; en esta ocasión el agua podría aún salir fría a las 7:02 am (quizás tome más tiempo para que el agua salga fría, digamos a las 7:03 am —pero no nos inquietemos por esto *ahora*). Digamos que hacemos que sólo tres personas se den un baño. En este caso definitivamente tomará más tiempo para que el agua salga fría, digamos a las 7:05 am. Intentamos el caso en el que sólo dos comiencen a darse baños calientes a las 7:01 am, entonces, si es que no toman baños prolongados (de 15 o más minutos), tomarán baños relativamente calientes. Si únicamente una persona se baña a las 7:01 am, entonces tendrá agua caliente durante todo su baño, sólo si no se toma más de media hora. Aquí hemos visto que si interferimos con la causa entonces habrá algún cambio, no importa qué tan pequeño, en el efecto. En *A*, lo más probable es que la intervención no haya afectado al llamado “efecto”, esto es, que a pesar de que la llamada “causa” no hubiera estado presente, el llamado “efecto” hubiera continuado dándose, rompiéndose la conjunción constante. Luego, *A* no resiste la intervención, mientras que *B* sí, la conjunción constante persiste; en *A* no hay una conexión causal mientras que en *B* sí. No obstante, alguien muy terco podría argüir que de acuerdo con Hume si tenemos más casos confirmando la conjunción constante que casos falsificándola, tenderemos a creer (aunque de manera incierta) que la conexión causal se mantiene o existe. Por mor del argumento, digamos entonces que *A* sí la resiste para aplicarle las otras dos preguntas.

Considéremos (2). El caso *A* no puede integrarse en una explicación física más básica pues no encontramos ningunos componentes básicos, simples o “atómicos” en cada suceso que

los relacione. Por otro lado, uno puede explicar que para el caso *B* dada la capacidad de cierto tipo de máquinas para producir agua caliente, si dejamos tanta agua (i.e. una cierta cantidad) fluir durante un cierto periodo de tiempo, cuando llegemos al tiempo *t'* se habrá terminado toda el agua caliente. Esto, a su vez, puede especificarse mediante una descripción física más detallada y básica, refiriéndose quizás al líquido, volumen, etc. Al responder (2), ya hemos de alguna manera contestado (3), pues para alcanzar un nivel básico y "atómico" tenemos que deshacernos de las circunstancias superfluas para sacar lo que es "esencial" e "importante"<sup>2</sup>, i.e. las propiedades estructurales de cada objeto. Más aún, al proveer sus propiedades estructurales y descender al nivel "atómico", obtenemos términos y conceptos más generales que pueden producir leyes o generalizaciones con un mayor ámbito de aplicación que el caso que originalmente estábamos probando. En este nivel básico podemos explicar mediante diferentes descripciones de las originales cómo el caso *B* tiene una conexión causal, mientras que esto no sucede con el caso *A*. Es sólo en este nivel "atómico", el nivel físico más básico, que Hume admitiría que cada conjunción constante que encontramos sea una relación causal (siempre después de haber resistido muchos experimentos para romperla). Esto es sugerido por la cita de arriba y por una aplicación de esta idea a la teoría de las ideas. Ideas simples, constantemente unidas a impresiones simples, son causadas por éstas; aunque las ideas complejas, cuando están unidas constantemente a impresiones complejas, no son necesariamente causadas por éstas. Para explicar estas últimas ideas debemos especificar sus propiedades estructurales o "atómicas", i.e. las ideas simples.

---

<sup>2</sup> Las propiedades esenciales o importantes de *B* eran la duración del fluido y el volumen del agua caliente.

Decir que es una objeción insuperable para Hume el que tipos de sucesos puedan estar constantemente unidos sin que un tipo cause al otro es equivocado; los que la sostienen reducen de manera notable su explicación de la causalidad. Lo que Hume ha logrado es explicar el hecho de que las conjunciones constantes que consideramos temporales no pasen por causales en su teoría. Ha propuesto además un método para verificar si las que creemos que son causales en realidad lo son o no. Veamos ahora si Hume logra identificar bajo sus criterios *todas* las relaciones causales. Para este fin consideraré en mayor detalle la manera en que, según Hume, llegamos a tener la idea de una conjunción constante causal.

## II *Conjunción constante, semejanza e intervención*

Según su análisis revisionista de nuestra idea de causalidad, Hume afirma que:

...we are never sensible to any connexion betwixt causes and effects, and... 'tis only by our experience of their constant conjunction, we can arrive at any knowledge of this relation. (SB-247)

Para saber en qué consiste la idea de conjunción constante, según Hume, tenemos que seguir su teoría de las ideas, donde el significado de una idea se explica dando cuenta de su origen. Así, y siguiendo su programa naturalista, debemos poder decir cómo es que llegamos a tener la idea de conjunción constante.

En la siguiente sección hablaré de lo que Hume dice acerca de cómo adquirimos esa idea, que no es mucho. Por esto el siguiente paso será un intento de dar esta explicación a la luz de la teoría humeana de las ideas. El resultado es algo que Hume nunca dice de manera explícita, pero que sí sugiere. La idea relevante de conjunción constante es la idea de conjunción constante de objetos en relaciones de contigüidad, prioridad temporal y semejanza. Hume pretende que estas ideas sean menos problemáticas y menos generales que la noción de causalidad. No obstante, surgen muchas dudas sobre la idea de semejanza; no resulta ser tan clara ni tan simple como Hume pensaba. La idea de semejanza no puede explicarse en términos de la teoría humeana de las relaciones, ni como filosóficas ni como naturales, ya que el análisis que hace de estas relaciones fracasa. Por esto buscaré una versión distinta de la noción de semejanza, siguiendo a Goodman y a Quine, para de ahí pasar a analizar las otras dos nociones que conforman a la idea de conjunción constante: las ideas de contigüidad y de prioridad temporal.

Además de la semejanza, la contigüidad y la prioridad, necesitamos la intervención, como ya se ha dicho, para afirmar que tenemos una experiencia de conjunción constante causal. Precisamente la intervención presupone una noción no-humeana de causalidad; presupone una idea de "causalidad razonable"<sup>3</sup>. Consideraré en este punto las posiciones de Platts y de Strawson. Platts argumenta que debemos cambiar la concepción humeana de razón para que no excluya la causalidad razonable y, por tanto, para que no excluya una explicación (en términos humeanos) de la acción intencional y la intervención deliberada en conjunciones constantes. A pesar de que cambiemos esta idea de razón, su idea

---

<sup>3</sup>Mark Platts habla de esta "causalidad razonable" en "Hume and Morality as a Matter of Fact".

de causalidad como mera conjunción constante no dará lugar a este tipo de causación porque podemos encontrar casos en los que hay causalidad razonable pero no hay causalidad humeana.

1

La idea de conjunción constante es compleja y se adquiere mediante la experiencia de muchos casos que guardan cierta semejanza. Sin embargo, la semejanza no es entre los casos, sino (1) entre objetos y (2) entre las relaciones que se dan entre estos objetos (podría decirse entre cierto tipo de objetos, y cierto tipo de relaciones —contigüidad y prioridad temporal). Nuestra facultad de memoria juega en este proceso un papel importante ya que recuerda aquellas impresiones en nuestra mente cuyos originales están ausentes, para permitir que ocurra la asociación de semejanza. La memoria juega dos papeles importantes en el proceso para llegar a tener la idea de conjunción constante:

(i) We remember to have had frequent instances of the existence of one species of objects; and (ii) also remember, that the individuals of another species of objects have always attended them, and have existed in a regular order of contiguity and succession with regard to them. Thus we remember to have seen that species of object we call *flame*, and to have felt that species of sensation we call *heat*. We likewise call to mind their constant conjunction in all past instances. (SB-87)

Hasta aquí sólo hemos bosquejado y dado indicios sobre lo que es la idea de conjunción constante, dado lo que Hume dice acerca

de ello. Pero, ¿cómo llegamos de hecho a tenerla de acuerdo, no sólo a lo que Hume escribe, sino también a su teoría de las ideas? Vayamos paso a paso.

(1) La mente recibe la impresión compleja de lo siguiente:

$C_1$ - A' es anterior y contiguo a B'.

(2) Recibe otra impresión compleja:

$C_2$ - A'' es anterior y contiguo a B''.

(3) La memoria<sup>4</sup> recuerda  $C_1$  y la imaginación mediante el principio de similitud asocia  $C_1$  con  $C_2$  dadas otras tres semejanzas más básicas:

---

<sup>4</sup>Hume distingue las ideas de la imaginación de las ideas de la memoria en términos de tres criterios: (1) las ideas de la última son más vívidas que las de la primera, (2) conservan el mismo orden, y (3) reproducen la organización y las complejidades no-temporales. Dados estos criterios, la memoria reproduce impresiones únicamente como se han percibido originalmente, de manera que diferentes impresiones complejas de instancias de una conjunción constante no pueden unirse en la memoria pues sólo obtendríamos instancias inconexas. J.O. Urmson en "Memory and Imagination" considera con mayor cuidado la distinción entre memoria e imaginación. De acuerdo con él, Hume estaba en lo correcto cuando afirmaba que (2) y (3) servían para distinguir recuerdos precisos de recuerdos imprecisos, i.e. que eran criterios de éxito para los recuerdos. Sin embargo, Urmson dice que Hume estaba equivocado al establecer la vivacidad como la naturaleza interna distintiva de estas operaciones o actividades. La naturaleza interna de la imaginación es (en contraste con la memoria) aquella a la cual es irrelevante "la manera en cómo ha ido el mundo" ("*the way the world has gone*"), i.e. su función no es asemejar los sucesos concretos (aunque no es el caso que tenga que evitarlos). En otras palabras, todo lo que necesitamos saber es cuáles son los criterios de éxito para un caso de la imaginación y para un caso de la memoria, los cuales dependen de nuestras intenciones cuando nos proponemos dar descripciones de un estado de cosas. El problema que subyace a la distinción de Hume es que no distingue la pregunta de los criterios de éxito ((2) y (3)) de la pregunta acerca de la naturaleza interna de la operación o actividad. Por otro lado, el problema con Urmson es que, de acuerdo con su versión, la actividad imaginativa siempre es intencional, lo cual no es necesariamente verdadero. Hay actividad imaginativa que no es intencional. Un ejemplo de esto podría ser la ensoñación. Para una exposición más detallada y menos apresurada de esto cf. Urmson, *Op. Cit.*

(i) entre A' y A'';

(ii) entre B' y B'';

(iii) entre las relaciones que se dan entre estos objetos: contigüidad y prioridad (que son de acuerdo con Hume ideas simples de las que tenemos impresiones simples, además de ser principios de asociación).

(4) La mente recibe más impresiones de casos semejantes a C<sub>1</sub> y C<sub>2</sub>. La memoria recuerda estos últimos cuando se enfrenta a un caso nuevo y la semejanza se da como en (3), produciendo una idea de conjunción constante:

(CC)- Todos los casos observados C, tienen objetos del tipo A en relaciones similares de contigüidad y prioridad con objetos del tipo B.

Existen muchos problemas en este proceso. En primer lugar, C<sub>1</sub> y C<sub>2</sub> son instancias totalmente distintas una de la otra<sup>5</sup>, cuya única unión está en la mente, la cual observa y recoge la idea de cada uno. ¿Cómo deben entenderse las relaciones de semejanza de (4), (3)(i), (ii) y (iii)?

## 2

Hume distingue dos tipos de relaciones: filosóficas y naturales. La situación en la que se comparan dos ideas y el

---

<sup>5</sup> Para Hume, las ideas son distintas cuando sus orígenes son distintos. (Cf. SB-24)

hecho de compararlas es lo que da lugar a la relación filosófica. Mientras que la relación natural o principio asociativo alude a la manera o mecanismo por el que llegamos a tener cierta idea o a establecer cierta relación. Así, en el caso de la semejanza captamos intuitivamente la relación entre dos objetos, puesto que la semejanza es en algún sentido un primitivo en Hume. Sin embargo, si la idea de semejanza es una relación, si la relación es un tipo de idea compleja (otras son los modos y las sustancias), y si según Hume podemos descomponer cualquier idea compleja en las ideas o incluso impresiones simples que las constituyen, debemos poder hacerlo en el caso de la semejanza.

...when we consider, that all our ideas are copy'd from impressions, and that there are not any two impressions which are perfectly inseparable... Where-ever the imagination perceives a difference among ideas, it can easily produce a separation.(SB-10)

Si las relaciones son ideas complejas, éstas se componen de los objetos o impresiones de objetos presentes como los *relata* en cuestión, y algo más que depende del tipo de relación: filosófica o natural.

Consideremos primero la relación filosófica. Parafraseando a Hume, la relación filosófica nombra la *circunstancia* particular en la que podemos pensar que es conveniente comparar dos ideas (incluso mediante la unión arbitraria de la fantasía). Hay siete relaciones filosóficas, de las cuales tres (causalidad, identidad y contigüidad en el espacio y el tiempo) dependen de las ideas que estamos comparando, y por tanto son variables. Dado que éstas tienen que ver con cuestiones de hecho, i.e. dependen de la experiencia y no meramente de la razón, no producen conocimiento o certeza, sino sólo probabilidad. Las otras cuatro

relaciones filosóficas dependen sólo de la razón; pueden concebirse sin cambio alguno en las ideas, y producen conocimiento y certeza. Estas relaciones invariables son: contrariedad, grados de cualidad, proporciones en cantidad o número y semejanza. Mientras que las proporciones en cantidad y número pertenecen al dominio de la demostración, la semejanza, la contrariedad y los grados de cualidad pertenecen más bien al dominio de la intuición:

...[the] Three...are discoverable at first sight, and fall more properly under the province of intuition than demonstration. (SB-70)

En consecuencia, la semejanza como una relación filosófica es una *circunstancia* particular que se reconoce de manera inmediata:

When any objects resemble each other, the resemblance will at first strike the eye or rather the mind; and seldom requires a second examination. (SB-70)

Este "*striking of the eye*" o "saltar a la vista" (o a la mente) y el ser descubrible a primera vista sugieren que podemos percibir la semejanza como un objeto más entre los dos objetos relacionados. Sin embargo, como relación filosófica, Hume dice que es una *circunstancia*; pero, ¿cómo hemos de percibir *circunstancias*? Más aún, dice que la semejanza relaciona cualidades. Si la tomamos como una *circunstancia*, entonces podemos decir que dos cualidades similares "saltan a la vista", pero no la semejanza misma. Cómo puede decirse que estas cualidades son similares es un problema al que regresaré después. No obstante, por el momento, podemos pensar en la semejanza como una relación filosófica de la siguiente manera: la *circunstancia particular* en la que la mente encuentra apropiado comparar dos objetos, por las cualidades semejantes que puedan tener. Hume no desarrolla la

cuestión de por qué la mente compara en una ocasión particular un par de objetos semejantes y no otro par de objetos semejantes. Aquí una línea de pensamiento que puede sugerirse es que nuestros intereses en una circunstancia particular son los que determinan las cualidades similares que han de "saltar a la vista". Sin embargo, Hume no dice nada sobre esto.

Vayamos ahora al otro tipo de relación, la relación natural. De acuerdo con Hume, la relación natural nombra la cualidad en la que dos ideas pueden unirse en la facultad de la imaginación. Existen tres relaciones naturales: semejanza, contigüidad en el tiempo y el espacio, y causalidad. Estos principios de asociación<sup>6</sup> son para Hume, sorprendentemente, cualidades. Esto sugiere que podemos encontrar la cualidad de semejanza ¡en un objeto! Consideremos ahora lo que Hume dice explícitamente de las relaciones naturales:

Were ideas entirely loose and unconnected, chance alone wou'd join them; and 'tis impossible the same simple ideas should fall regularly into complex ones (as they commonly do) without some bond of union among them, some *associating quality*, by which one idea naturally introduces another. (SB-10; mi énfasis)

En su crítica a otros tipos de filosofía, Hume expresa su opinión sobre las cualidades:

---

<sup>6</sup>El concepto de relación natural es el mismo que el de principio de asociación. Justo después de dar la definición del principio de asociación, Hume dice que la relación natural es:  
...some *bond of union among them, some associating quality, by which two ideas are connected together in the imagination, and the one naturally introduces the other...* (SB-10; mi énfasis)

Y esta es la misma función que realiza el principio de asociación. (Más aún, Hume dice "de la manera arriba explicada" ("*after the manner above-explained*") refiriéndose a la descripción que ha dado del principio de asociación que citamos abajo.)

Every quality being a distinct thing from another, may be conceiv'd to exist apart, and may exist apart, not only from every other quality, but from that unintelligible chimera of a substance. (SB-222)

Es natural que Hume piense que las cualidades existen separadamente, puesto que sus ideas son distintas y por ende tienen orígenes distintos.<sup>7</sup> Si seguimos a Hume, entonces la semejanza no sólo asociaría cualidades, sino que sería en sí misma una cualidad, pudiendo existir independientemente de otras cualidades o de cualquier substrato. Esto multiplica el problema. Para Hume la semejanza como una relación natural es una relación externa en el siguiente sentido. Considérense dos objetos  $A$  y  $B$ , cada uno con una cualidad  $x$  (la cualidad  $x$  de  $A$  será expresada como  $Ax$ ). Entonces, o bien la relación  $Ax \Re Bx$  será reducible a  $Ax$  y  $Bx$  sin residuo, y por ende la relación será una creación mental y no estará en el mundo (éste es el caso de las relaciones filosóficas, en particular de la semejanza en tanto relación filosófica); o no será reducible de esta manera. Si no es reducible, entonces  $\Re$  será externa a  $Ax$  y  $Bx$ , y existirá en el mundo, pero como una tercera cualidad. En el caso de la semejanza como la cualidad  $S$ . Esto trae consigo un nuevo problema: ¿cómo han de unirse  $Ax$  y  $Bx$ , si  $S$  es ella misma una cualidad, es decir, si entre  $Ax$  y  $Bx$  hay una cualidad más  $S$ ? Necesitaríamos primero mostrar cómo  $Ax$  y  $S$  se unen antes de considerar cómo lo hacen  $Ax$  y  $Bx$  (y así, considerar antes también  $S \Re Bx$ ). La situación se vuelve desesperada pues una nueva relación surgirá entre  $Ax$  y  $S$ , aquélla de  $\Re$ , y se requerirá una nueva relación entre  $Ax$  y  $\Re$  y entre  $\Re$  y  $S$ ,

---

<sup>7</sup> Si bien es cierto que Hume afirma que ningún objeto puede presentarse a los sentidos sin sus grados de cantidad y cualidad, y que sólo podemos hacer una distinción de razón o de imaginación, su posición respecto a las cualidades es diferente. Estas sí pueden existir independientemente unas de otras. Con ello Hume quiere evitar la noción oscura de sustancia.

y así *ad infinitum*. Para Hume, desgraciadamente, la semejanza en tanto relación natural es una relación externa. (Este último razonamiento se tomó del idealista británico, Bradley.<sup>8</sup>)

¿Cómo puede ayudarse Hume a salir de esto? ¿Dice algo más acerca de las relaciones naturales? Hume sí dice algo más sobre las relaciones naturales, pero en vez de ayudarlo, complica las cosas aún más. Dice de cualquier relación natural, de cualquier principio de asociación:

...we are only to regard it as a gentle force, which commonly prevails, and is the cause why, among other things, languages correspond to each other... (SB-10; mi énfasis)

Si además de ser una cualidad, la semejanza es una especie de fuerza, debemos explicar qué es una fuerza. Hume identifica la idea de causa con aquellas de poder, fuerza, necesidad y otras, y sostiene que sólo entenderemos las nociones de poder, fuerza y demás, cuando entendamos la noción de causa. No podemos explicar esta última en términos de las otras ya que todas son nociones igualmente problemáticas. Empero, si hemos de entender el concepto de fuerza en términos del de causalidad, y éste en términos de conjunción constante surge un círculo vicioso. La conjunción constante no puede explicarse sin la semejanza, ni la semejanza puede explicarse de manera alguna —no como fuerza ni como cualidad ni como circunstancia— al menos de manera clara por Hume.

Antes de abandonar este problema sin solución, preguntémosnos si Hume pudo haber dicho algo diferente, o algo mejor

---

<sup>8</sup>Bradley, *Appearance and Reality*. Hume quizás es un antecedente de los idealistas británicos en esta cuestión, aunque Bradley no lo menciona aquí.

de lo que dijo, de acuerdo con su teoría de las ideas. La teoría de Hume sobre las ideas también lo condena. Dado lo que dice acerca de la semejanza, como relación filosófica y natural, vemos que es una idea simple que debe tener una impresión simple. Hume cree que obtenemos esa impresión puesto que "salta a la vista", o puede encontrarse como una cualidad. Como una fuerza es obvio que no podemos recibir una impresión de ella porque no podemos tener una impresión de causalidad. Como una circunstancia, no puede decir que recibimos una impresión suya, pues ¿cómo hemos de percibir las circunstancias? Sólo dentro de un marco de intereses y creencias podemos decir que  $X$  y  $Y$  (muy probablemente sucesos, secuencias de sucesos u objetos), que sí percibimos y de los cuales podemos recibir impresiones, son circunstancias, pero no que  $X$  y  $Y$  son ellas mismas circunstancias. De cualquier manera, Hume nunca dice esto. Su idea no es la que aquí se propone, a saber, que las circunstancias alteran las semejanzas, sino que la semejanza es una *circunstancia particular*, algo muy difícil de aceptar.

### 3

La explicación de Hume de la semejanza, no es en lo más mínimo exitosa, por lo que es difícil determinar qué tipo de semejanza está presente en (3) (i), (ii), (iii), e incluso en (4). No obstante, podemos intentar determinar cómo es posible entender la semejanza en estos casos fuera de la propuesta humeana.

Si decimos que dos objetos (o sucesos) son semejantes, lo más seguro es que queramos decir que tienen una propiedad en común, lo cual ayudará en la agrupación de objetos (o sucesos), i.e. en

*As, Bs, Cs, etc.* Sin embargo, esto conlleva un problema.<sup>9</sup> La dificultad surge cuando decimos que todos los objetos de una clase comparten una propiedad. Cada vez que intento pensar en dos objetos que no compartan una propiedad, inmediatamente establezco una propiedad común entre ellas, la de ser pensadas por mí en ese momento. La similitud no puede equipararse a la compartición de una propiedad, y es absurdo suponer que la semejanza deba equipararse a la compartición de todas las propiedades pues ésta no es nuestra noción de semejanza; es más bien una consecuencia de nuestra idea de identidad. ¿Por qué no intentar más bien fijar un número determinado de propiedades que dos objetos deben tener para que sean semejantes? Porque sería difícil producir un argumento a favor de un número dado de propiedades que no se aplicase también a cualquier otro número. ¿Por qué no intentar buscar una fórmula comparativa más que categórica, i.e. que un par de objetos son más similares entre sí que cualquier otro par de objetos, si comparten más propiedades? Porque dos objetos no tienen ni más ni menos propiedades en común que cualquier otro par de objetos. Tomemos como ejemplo un universo que consista de tres cosas: *A, B* y *C*. Los tres pares de objetos (i.e. *AB, BC* y *AC*) tienen el mismo número de propiedades en común, i.e. dos. De estos objetos obtenemos cuatro clases (o conjuntos): *ABC, AB, AC* y *BC*. Luego, cada par de objetos tiene dos propiedades en común, ni una más ni una menos, puesto que tienen la propiedad de pertenecer a la clase *ABC* y la propiedad de pertenecer a la clase en que ambos objetos de ese par están presentes. Nelson Goodman expresa mejor esta idea en el siguiente párrafo:

If the universe is larger, the number of shared properties will be larger but will still be the same for every two e-

---

<sup>9</sup>Cf. Nelson Goodman, "Seven Strictures on Similarity". La restricción siete.

lements. Where the number of things in the universe is  $n$ , each two things have in common exactly  $2^{n-2}$  properties out of the total  $2^n - 1$  properties; each thing has  $2^{n-2}$  properties that the other does not, and there are  $2^{n-2} - 1$  properties that neither has. If the universe is infinite, all these figures become infinite and equal.<sup>10</sup>

De todo esto, Goodman concluye que decir que dos o más objetos tienen una propiedad en común no es decir que son semejantes, sino sólo que comparten esa propiedad.<sup>11</sup>

De acuerdo con Goodman, cada vez que intentamos explicar la idea de semejanza, ésta se desvanece o comete una petición de principio. En la Quinta Restricción, arguye que el principio de inducción, i.e. que el futuro será como el pasado, no puede basarse en la semejanza porque no sabemos en qué sentido o bajo qué respecto será el futuro como el pasado. Una vez que nos hayamos preguntado “¿en qué sentido será como el pasado?”, y hayamos especificado el respecto, la noción “es semejante a” desaparece y es reemplazada por la noción del respecto especificado. También encontramos que la semejanza se vuelve redundante en el siguiente

---

<sup>10</sup> Goodman, Nelson. *Op. Cit.*, p.26.

<sup>11</sup> Como Putnam señala, la noción de propiedad es compleja. Puede tomarse como equivalente a ‘predicado’, donde la noción de sinonimia es el criterio individuador, o como siendo física, donde el principio de individuación no será (al menos, únicamente) el criterio de la sinonimia. Física en dos sentidos: o bien como los predicados de la física (i.e. la ciencia) o como teniendo algo que ver con la causalidad, el espacio y el tiempo. Quine rechaza la existencia de propiedades en el mundo porque es difícil establecer un principio apropiado de individuación para ellas. Goodman sólo habla de propiedades extensionales de primer orden (i.e. la propiedad de pertenecer a una clase o conjunto) y no de intensionales, pero dice que si no es posible explicar la semejanza en términos de las extensionales, será menos plausible poder hacerlo con las intensionales (acerca de las cuales Quine y Putnam constantemente discuten; éste a favor y aquél en contra), siendo su identificación e individuación una “cuestión resbalosa” (“a slippery matter”). Para una exposición más detallada de esto cf. Putnam, “On Properties”; Quine, *Op. Cit.*; Goodman *Op. Cit.*

ejemplo (no de Goodman). Consideremos un rango entero de colores que va del amarillo al rojo, donde si paso del amarillo al siguiente color en la línea no soy capaz de *distinguirlos visualmente*, pero sé que debe haber una pequeña distinción puesto que es el camino que conduce al color rojo. Aquí podría decir que el amarillo y el segundo color son semejantes, pero esto es redundante e inútil pues ya he establecido que son *visualmente indistinguibles*, una noción más clara que la altamente general de semejanza.

Goodman concluye que no podemos dar ningún *definiens* como sustituto de cada ocurrencia de "es semejante a", ni un esquema definicional para dar un sustituto adecuado, y que sólo podemos establecer la semejanza dentro de un marco de referencia, donde las circunstancias alteran las semejanzas (como, por ejemplo, el caso en el que nuestros intereses y propósitos alteran nuestra clasificación de objetos). Otra opción, compatible con la de Goodman, es la afirmación de Quine que la semejanza se basa en el comportamiento ("*behaviourally grounded*").<sup>12</sup> De acuerdo con él, el estándar de semejanza es en algún sentido *innato*. Es un espaciamiento innato de cualidades, que es parte de nuestro derecho de nacimiento como animales pues también encontramos un sentido fuerte de semejanza en animales. Digamos que un animal se acerca a un fuego, siente el calor, toca un tronco caliente y se quema. La próxima vez que se acerque a cualquier fuego y sienta el calor, no intentará ya tocar ningún tronco caliente. Se "percata" (por así decirlo) de que estas circunstancias posteriores son *semejantes* a la primera. En nuestro aprendizaje del lenguaje, nosotros también hacemos uso de este sentido fuerte de semejanza. En el caso del aprendizaje del uso de palabras de colores como 'rojo' y 'naranja', aprendemos por *ostensión*. Una

---

<sup>12</sup>Quine, W.V.O. "Natural Kinds".

cosa roja nos es mostrada, y dado que entendemos que 'rojo' se refiere al color, no a la figura ni a la textura ni a cualquier otra cosa de ese objeto, muy probablemente podremos llamar a los objetos rojos 'rojos'. No obstante, podríamos decir de algo anaranjado que es rojo, pero entonces se nos corrige que ese color no es rojo sino naranja. Aprendemos entonces el lenguaje por prueba-y-error; todo lo que necesitamos al primer nivel es un sentido de semejanza relativa en tanto el color de una manzana es más semejante a las cosas que llamo 'rojas' que de las que normalmente digo que son naranja. Luego, siguiendo a Quine, nuestro sentido de semejanza se funda en el comportamiento, es "irracional"<sup>13</sup> e irrelevante a la lógica y a las matemáticas — ésta es la razón por la que resiste cualquier formalización. Sólo podemos definir la semejanza en términos del comportamiento en lo que cuenta para un individuo como semejante a qué o como más semejante a qué, y no existe una definición posible de semejanza que sea independiente del sujeto psicológico. Quine no quiere decir con esto que el estándar de semejanza dependa solamente de cada individuo y que a partir de esto podamos obtener una enorme variedad de, o extremadamente distintos, estándares de semejanza. Fundamenta la similitud en nuestro comportamiento pero también en nuestro espaciamiento innato de cualidades. Por esto, aunque los estándares de similaridad dependan de individuos, nunca serán demasiado diferentes. No obstante, podemos revisar nuestros estándares de semejanza (como en el caso de 'naranja' y 'rojo') mediante un proceso de prueba-y-error y al teorizar con base en inducciones de segundo orden (más complejas que las de la vida cotidiana). Hay una gradación desde nuestra noción innata de semejanza hasta una

---

<sup>13</sup>Es "irracional" porque carece de estatuto intelectual. Puede encontrarse también en animales, y es, para Quine, parte de nuestro derecho de nacimiento como *animales*. Cf. *Op. Cit.*, pp. 123-125.

científica. La primera es indispensable para nuestro aprendizaje del lenguaje, para la inducción y la expectación. Quine espera que finalmente hagamos compatibles diversos conceptos de semejanza usados en diferentes ramas de la ciencia. Finalmente, podemos tener en un individuo diferentes estándares de semejanza, cuál ha de usarse en una ocasión dada está determinado por el contexto, sus intereses, creencias e intenciones en ese momento. Hasta aquí tenemos que la semejanza depende de las circunstancias, que se prueba mediante el comportamiento y se define en cada ocasión, y que no hay una definición global de ella. Como la causalidad, la semejanza es un concepto altamente general, que abarca muchos otros conceptos.

El intento de Hume de dar una explicación revisionista en términos de conjunción constante era reducirla a nociones menos problemáticas y menos generales: contigüidad, prioridad y semejanza. Sin embargo, la semejanza resultó ser un concepto igualmente general y muy problemático. Hume no tuvo éxito. Las relaciones de semejanza en las páginas 32 y 33, i.e. (3)(i) entre A' y A'', (ii) entre B' y B'' y (iii) entre las relaciones que se dan entre éstos (de contigüidad y prioridad), así como las de (4) de casos semejantes a C<sub>1</sub> y C<sub>2</sub>, deben entenderse como algo que establecemos dado nuestros intereses, creencias, deseos e intenciones, y nuestro estándar de semejanza, nuestro espaciamiento de cualidades, que no necesariamente es innato. El que hayamos agrupado correctamente algunos objetos se verifica por un proceso de prueba-y-error, y en investigaciones más científicas, por inducciones de segundo orden. Surge ahora una pregunta: ¿se basa la semejanza en la inducción o la inducción en la semejanza, como cree Hume?

Sobre este asunto, Goodman dice lo siguiente:

Along which countless - of - lines - of - similarity - do - our predictions run? I suspect that rather than similarity providing any guidelines for inductive practice, inductive practice may provide the basis for some canons of similarity.<sup>14</sup>

Con lo que se ha dicho acerca de la semejanza, creo que se puede dar un ejemplo en el que la práctica inductiva provee cánones de similitud. Digamos que tenemos tres objetos *a*, *b* y *c*, y creemos que *a* y *b* son semejantes porque se comportan de la misma manera y *c* parece comportarse de una manera distinta. En repetidas ocasiones observo que *a* y *b* se comportan así; pero entonces en una ocasión descubro que la causa del comportamiento de *a* es más semejante a la causa del comportamiento de *c* que a la del comportamiento de *b*, y que *a* se comportaba diferente a *c* por un elemento que *a* tenía pero que *c* no. Ahora el resultado sería que si el proceso que conduce al comportamiento resultante de *a* es más similar al de *c* y no se parece al de *b*, y que el hecho de que el comportamiento resultante fuera semejante al de *b* había sido una cuestión de azar o mera coincidencia, entonces nuestro estándar de semejanza habrá sido revisado mediante la práctica inductiva: *a* tenderá a ser clasificada con *c* más que con *b*.

Este ejemplo no intenta establecer una tesis fuerte de la dependencia de los cánones de semejanza en la práctica inductiva. No se intenta decir que todos los cánones de semejanza son establecidos inductivamente. Lo que se intenta hacer es mostrar la posibilidad de esto, y su ocurrencia en ciertas instancias. Además, si consideramos que algunos estándares de semejanza son innatos, entonces en un sentido la semejanza puede proveer una base para

---

<sup>14</sup>Ya he dicho algo acerca de esto en la página 19. Es la Quinta Restricción de Goodman en *Op. Cit.*, p. 24, aunque no desarrolla esta cuestión.

la inducción, aunque cuando se especifique el respecto el concepto de semejanza desaparecerá o se volverá redundante. Por ende, la situación es más bien la siguiente: la inducción presupone algún estándar o respecto bajo el cual se dirá que dos objetos (o más) son semejantes, y algunos estándares de semejanza presuponen la práctica inductiva para poder ser revisados o establecidos.

#### 4

Consideraré ahora brevemente las otras dos relaciones que integran la idea de conjunción constante (contigüidad y prioridad) para ver cómo se distinguen de la de similitud. No las consideraré, empero, a la luz de la idea de Hume acerca de las relaciones como filosóficas y naturales, ya que hemos visto que hay razón para dudar de la utilidad de este método; las consideraré a la luz de las siguientes preguntas: ¿podemos percibir o tener experiencias de dos objetos como contiguos? ¿podemos percibir o tener la experiencia de un objeto como anterior a otro? ¿podemos percibir o tener experiencia de dos objetos como similares? Si podemos entonces, ¿cómo difiere esta última percepción de las otras dos?<sup>15</sup> Como en el caso de semejanza e incluso de causalidad, la contigüidad y prioridad no pueden percibirse como un tercer elemento entre los *relata*. No podemos percibir el “al lado de” o el “antes que”. Sin embargo, una manera de tener la experiencia de la relación de contigüidad y prioridad es cuando somos uno de los términos relacionados.

#### Un ejemplo de una experiencia de la relación de contigüidad

---

<sup>15</sup> Nótese que no estoy pidiendo una impresión de contigüidad, prioridad o semejanza, pues es claro que no la tenemos, sino más bien por una percepción de dos objetos estando en una relación de contigüidad, i.e. de un objeto al lado de otro.

de este tipo es la siguiente. Puedo sentir mi mano izquierda al lado de un libro, lo estoy tocando. Estoy por tanto en una relación de contigüidad con el libro. Un caso en el que soy parte de la relación de prioridad sería: para escribir 'causa' sé sin observación<sup>16</sup> que tengo que escribir 'c' antes de escribir 'a', y escribo la palabra 'causa', escribiendo 'c' antes de 'a'.

Ahora, si en los casos en los que no estamos involucrados en la relación podemos percibir o tener una experiencia de contigüidad o no es otra cuestión. Incluso si sí podemos tener la percepción, es difícil decir precisamente qué es lo que percibimos, tal vez el que estén tocándose, pero dos objetos pueden ser contiguos y sin embargo no tocarse. Algo muy similar sucede con el caso de la prioridad. No podemos percibir la prioridad misma sino sólo un objeto como anterior a otro. Acerca de las relaciones de contigüidad y prioridad no podemos decir mucho, sólo que se dan en el mundo, que la contigüidad refiere a una relación espacial entre objetos que ocurre además en el tiempo, y que la prioridad se refiere a una relación temporal entre objetos, no necesariamente espacial. Cualquiera otra cosa que intentemos decir acerca de estas relaciones, normalmente terminamos hablando de los objetos en cuestión, i.e. de los términos relacionados, o acerca de la manera en que los sujetos hablan o usan las expresiones de estas relaciones. Consideraré ahora cómo el sujeto establece la relación o se relaciona con la relación, sea ésta semejanza, contigüidad o prioridad.

Podemos percibir un objeto (o suceso) *A* como al lado de un objeto (o suceso) *B*. Podemos percibir que ese objeto (o suceso) *A* es anterior al objeto (o suceso) *B*. ¿Cuáles objetos diré que

---

<sup>16</sup>Esta noción de conocimiento sin observación es de Anscombe y se explicará con mayor detalle en 5.

son contiguos? Aquellos que me encuentro percibiendo como uno junto a otro. ¿Cuál objeto afirmaré que es anterior a otro? Aquél que me encuentro percibiendo como dándose en el tiempo  $t_1$ , antes de percibir el otro en el tiempo  $t_2$ . ¿Cuáles objetos diré que son semejantes? Dado mi espaciamento de cualidades, mis intereses, creencias, deseos e intenciones, selecciono cuáles objetos son similares. El que estas similitudes se den en el mundo tal y como las enuncio o describo no es una cuestión tan segura como la de los casos de relaciones meramente espacio-temporales. Si percibo semejanzas pero sólo dado mi estándar de semejanza y mis intereses. No obstante, las afirmaciones de contigüidad y de prioridad también son dependientes de contextos. Seleccionamos los objetos que vamos a considerar como contiguos o anteriores a partir de una gran variedad de objetos que son anteriores y contiguos a otros. Pero esto sucede prácticamente con cualquier enunciado que hagamos. Siempre de lo que hablemos dependerá de nuestros intereses y creencias. La diferencia más bien radica en que la relación de semejanza se establece por y depende de nuestros intereses y creencias; no así las relaciones de contigüidad y prioridad. Además, cuando afirmamos que dos objetos son semejantes, esta afirmación está sujeta más a menudo a discusión que las afirmaciones de su contigüidad y prioridad. 'A está al lado de B' y 'A es anterior a B', i.e. la verdad de las proposiciones de las relaciones de contigüidad y de prioridad, es más fácilmente verificable en la experiencia que la verdad de las proposiciones de semejanza. Cuando presentamos evidencia para 'A es similar a B' es preciso apelar a nuestros intereses y creencias.

El sujeto usa expresiones de contigüidad, de prioridad y de semejanza; ¿cómo difieren las expresiones mismas de contigüidad y prioridad de las de semejanza? ¿Es acaso que las primeras son extensionales y ésta intensional? La contigüidad y la prioridad en tanto relaciones espacio-temporales son nociones extensionales,

pero no es el caso que la semejanza sea una proyección mental nuestra, se da en el mundo (aunque cómo o entre qué objetos es algo que problemático que ya hemos discutido); ni es el caso que sea intensional y no extensional. Si digo (a) 'mi radio es similar a tu grabadora' y sustituyo 'mi radio' por 'mi stereo FM' (dado que éstas expresiones refieren al mismo objeto) entonces (b) 'mi stereo FM es similar a tu grabadora' aún tendrá el mismo valor de verdad que (a). De la misma manera, si digo (c) 'mi radio está al lado de tu grabadora' y sustituyo 'mi radio' por otra expresión extensionalmente equivalente para obtener (d) 'mi stereo FM está junto a tu grabadora', este último enunciado tendrá todavía el mismo valor de verdad que el anterior. Lo que depende de nuestros intereses y creencias es nuestra selección de los dos objetos que se juzgarán como similares y el respecto conforme al cual serán semejantes. Es precisamente al especificar este respecto que el concepto de similitud se vuelve redundante. Ya hemos considerado un caso de redundancia en las páginas 37 y 38. Si decimos que dos objetos son similares porque son negros entonces basta decir (e) 'mi stereo FM y tu grabadora son negros'. Añadir a esto que son similares es redundante, pues no especifica nada más acerca de la relación que se da entre mi stereo FM y tu grabadora. Más bien la expresión de semejanza en (a) se especifica por el respecto de semejanza en (e). Por otro lado, si tenemos la expresión de semejanza sin especificarse como en (a), entonces será inútil, no explicará nada acerca de la relación entre estos dos objetos; siempre estaremos presionados a contestar la pregunta de bajo qué respecto para seguir en nuestras investigaciones de los objetos tanto cuando estamos orientados científicamente como en nuestras conversaciones y comportamiento de la vida cotidiana. Justo aquí se encuentra la diferencia entre esta noción y las de las relaciones espacio-temporales de contigüidad y prioridad.

Es extraño que alguien pregunte "¿bajo qué respecto?"

cuando estamos considerando la relación de contigüidad. Pero aún especificando el contexto bajo el cual dos objetos están en esta relación, no se vuelve redundante añadir que son contiguos. Tómese la siguiente afirmación: 'El refrigerador es contiguo (o está junto) al comedor'. En este caso, especificamos el contexto diciendo que estamos hablando de una casa particular en tal-y-tal calle que tiene la cocina al lado del comedor y en la que el refrigerador está junto a la puerta que conduce al comedor. Luego, especificamos el contexto sin que sea redundante decir que son contiguos o que uno está junto al otro. Por el contrario, si no decimos que son contiguos entonces no podemos decir cuál es la relación que se da entre los objetos; no se ha llenado el hueco como en el caso de la semejanza. Como la contigüidad, la prioridad temporal no es ni redundante ni inútil.

En consecuencia, la semejanza es una relación que depende de nuestros intereses y nuestro espaciamento de cualidades, cuyos estándares se revisan y prueban mediante el comportamiento y la inducción. Finalmente, es o bien inútil o redundante.

## 5

Hasta ahora hemos visto la explicación fallida de Hume acerca de cómo llegamos a tener la idea de conjunción constante, y el problema de dar cuenta de la noción de semejanza. He dado una propuesta distinta de la similitud, siguiendo a Goodman y a Quine, y he probado en qué sentido presupone la práctica inductiva, aunque esta última presupone la semejanza. Sin embargo, hay otro aspecto que distingue las conjunciones constantes casuales de las que diremos o tenderemos a decir que son causales. Este aspecto es el de la intervención. No podemos

decir, según Hume, que dos objetos están unidos constantemente de manera causal hasta que hayamos intentado romper esa conjunción constante y hayamos fallado. Esta intervención o interferencia debe realizarse por seres humanos y es en sí misma una acción intencional. El problema surge cuando intentamos explicar esta acción intencional a la luz de la idea humeana de causalidad, i.e. como conjunción constante. Para mostrar cómo surge este problema consideraré lo que afirma Strawson sobre la operación de explicación en nuestra mente, y el punto de Platts sobre la "causalidad razonable".<sup>17</sup>

Strawson distingue la causación de la explicación<sup>18</sup>. La causalidad (al igual que las relaciones de prioridad temporal y contigüidad espacial) es una relación natural (obviamente no en el sentido de Hume de relación natural), la cual se da en el mundo natural entre sucesos o estados de cosas, mientras que la explicación es una relación no-natural, más bien intensional (o racional), que se da entre verdades o hechos que describen objetos o sucesos<sup>19</sup>. La explicación no sólo depende del lenguaje, sino también de los intereses. Nuestra decisión de explicar un hecho y no otro, y la luz bajo la cual lo explicamos, dependen de nuestros intereses, aunque nuestras explicaciones deben tener una base en la relación que se da en el mundo natural<sup>20</sup>, esto es, en una relación de causalidad entre dos objetos o sucesos. Dependiendo de las descripciones que hagamos de los objetos o

---

<sup>17</sup>En el artículo de Platts "Hume and Morality as a Matter of Fact".

<sup>18</sup>En el artículo de Strawson "Causation and Explanation".

<sup>19</sup>Sólo los sucesos pueden ser descritos, los hechos sólo pueden enunciarse. *Op. Cit.*, p. 118. Hay, no obstante, un sentido en que puede decirse que los hechos se describen, pero es uno en el que no estamos interesados: cuando decimos que tal-y-tal hecho es muy conocido.

<sup>20</sup>Una explicación completamente intensional, sin base en la realidad ni contraparte extensional alguna, aunque no en tanto suceso mental, sería: decir que alguien está embrujado intentando explicar con ello su comportamiento.

sucesos, podremos usar una descripción particular de un suceso (u objeto) para explicar otro suceso (u objeto) conforme a otra descripción particular, i.e. diremos que un hecho explica otro. A pesar de que la explicación es una relación natural entre hechos o verdades, en cuanto operación o acto mental es algo en la naturaleza.<sup>21</sup> La relación racional de explicación que se da entre el hecho de que *p* y el hecho de que *q* (i.e. '*p* explica por qué ocurrió *q*') está mediado por la conexión (un suceso natural) que les doy en mi mente. Así:

(1) sé que *p* (a la luz de otros conocimientos);

(2) entiendo *q*;

donde *p* y *q* son proposiciones que enuncian hechos, i.e. objetos intensionales a los cuales no se puede asignar ningún lugar o tiempo en la naturaleza, pero donde (1) y (2) son sucesos mentales conectados *naturalmente* (y a los cuales sí *podemos* asignar un lugar o tiempo en la naturaleza —aunque normalmente les asignamos tiempos más que lugares). Sin embargo, como Strawson dice:

...we cannot report *these* naturally related events without reference to the non-naturally related objects.<sup>22</sup>

Lo que esto dice es que explicamos el suceso mental de la explicación *sólo* si hacemos referencia a los objetos intensionales, i.e. dar cuenta de la explicación como una operación requiere que nos refiramos a los hechos o verdades. Esto sugiere además que

---

<sup>21</sup> Por esto Strawson prefiere decir que es una relación racional, más que decir que es intensional o no-natural.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 117.

o bien las descripciones de estos sucesos no son interesantes o no son posibles.

Daré un paso más allá de Strawson para decir que al nivel metafísico o natural la relación causal se da en la operación de explicación en virtud de la relación de razón, i.e. que la relación de razón causa la relación causal. Vayamos paso a paso. Tenemos los estados (1) y (2), donde el hecho de que  $p$  explica el hecho de que  $q$  basándose en una relación causal entre los sucesos correspondientes. Ahora bien, supongamos que no se da la causalidad razonable entre (1) y (2), est es, que la relación de razón entre  $p$  y  $q$  no causa la relación causal entre sus estados correspondientes. Si no se diera la causalidad razonable en la operación mental de la explicación entre (1) y (2), podría suceder que cualquier estado proposicional, por ejemplo, (3) sé que  $r$ , cuya proposición no sostuviera una relación de razón con la proposición  $q$ , podría sostener una relación causal con el estado que contiene a  $q$ . Sustituyamos ahora  $p$ ,  $q$  y  $r$ , por 'está lloviendo', 'el piso está mojado' y 'la casa está lejos de la tienda', respectivamente. Luego, tenemos las siguientes actitudes proposicionales:

- (1') sé, a la luz de otros conocimientos, que está lloviendo;
- (2') entiendo por qué el piso está mojado; y
- (3') sé que la casa está lejos de la tienda.

Dada la relación de razón que se da entre las proposiciones, 'está lloviendo' y 'el piso está mojado' puede explicarse el estado húmedo del piso, y esta relación de razón se basa en la relación causal entre los sucesos o estados a los que estas proposiciones refieren. Sin embargo, si la operación mental de la explicación sólo dependiera de la relación causal entre diferentes estados mentales

o actitudes proposicionales, podría ser el caso que (3') causara (2'). Pero aun cuando esto ocurriera, no habría razón para decir que se dio una operación mental de explicación entre (3') y (2'). El saber que la casa está lejos de la tienda no explica ni ayuda a entender por qué el piso está mojado.

En el caso de la acción intencional la situación es similar. Lo que tenemos no es sólo una relación causal entre un suceso o estado mental y otro suceso (la acción resultante —se le considere o no como interna o externa a la mente), sino que también necesitamos una relación de razón que se dé entre los contenidos proposicionales de esos estados mentales o proposicionales (los que incluyen además una actitud proposicional como 'creer que' o 'desear que'). Como en el caso de la explicación donde encontramos proposiciones (i.e. objetos intensionales) así también encontramos estos objetos en la acción intencional. Una explicación meramente física de estos estados no requiere otra "conexión", además de la causal, entre ellos, mientras que en la explicación de la acción sí necesitamos otra "conexión" entre los contenidos proposicionales, la de la relación de razón. No obstante, no sólo porque *expliquemos* esto es necesario incluir la intensionalidad presente, más bien su relación extensional (i.e. la mera causalidad natural) no puede tener lugar sin la relación intensional. La relación relevante que se da entre los dos estados proposicionales es la siguiente: un estado causa otro *en virtud de* una relación de razón entre contenidos proposicionales. Este "en virtud de" es causal (pues, ¿qué otra cosa podría ser?). Además de operaciones mentales tales como la de la explicación, las acciones intencionales, en tanto que están compuestas de una intención ('mi intención de hacer *p*') y una acción ('hacer *p*' o 'actuar de manera que ocurra *p*'), presuponen la idea de causalidad razonable, la relación que acabamos de describir.

Una intención es causada razonablemente por la interacción (i.e. una relación de razón) entre una creencia particular y un deseo particular; y, a su vez, causa razonablemente una acción. Un tipo de acción intencional es la intervención deliberada en el intento de romper o la ruptura real de una conjunción constante, un elemento necesario en el proceso de llegar a tener la idea de una conjunción constante causal. Hume entonces debe poder producir no sólo la posibilidad de la causalidad razonable entre cualesquiera estados y/o sucesos mentales, sino también su ocurrencia real entre la conjunción de deseos y creencias por un lado, e intenciones por el otro. No obstante, Hume no dice nada acerca del caso particular en el que las intenciones son causadas razonablemente por creencias y deseos. Consideremos entonces si puede producir la posibilidad de la causalidad razonable.

Platts distingue en "Hume and Morality as a Matter of Fact" lo que Hume de hecho dice de lo que debería decir. De acuerdo con él, Hume debió haber dicho que la causalidad razonable es incoherente y por tanto imposible en cualquier ocasión o instancia, pero lo que de hecho dice es que la naturaleza distinta de los deseos y las creencias es lo que imposibilita que las creencias solas causen deseos. Primero consideraré esto último, y después explicaré lo que debió haber dicho. Platts arguye que es su concepción del mundo de las ideas, de la razón, lo que excluye la causalidad razonable; y yo intentaré argumentar que su concepción de causalidad no se ajusta a los hechos de la causalidad razonable o, en términos humeanos, que no da lugar a la causalidad razonable. Tomemos en cuenta primero el argumento de Platts, y pongamos la cuestión en términos de Hume.

Para tener una razón para actuar necesitamos tener tanto un estado cognitivo como uno conativo, pues Hume rechaza la

posibilidad de que cualquier estado cognitivo solo produzca una acción. Un estado cognitivo pertenece a la facultad de razón (la facultad intelectual) que es inactiva, mientras que un estado conativo pertenece a la pasión, la facultad activa, y la razón está subordinada a la pasión. Lo que Hume de hecho dice es que en el mundo de las realidades tenemos que un estado cognitivo puede causar un estado conativo; pero en el reino de las ideas lo que tenemos es que no es posible que el contenido proposicional del estado conativo tenga una relación de razón con el contenido proposicional de un estado cognitivo. De acuerdo con Hume, el problema subyacente es que estas proposiciones son de tipos totalmente distintos. Los contenidos proposicionales de los deseos no son representativos de cómo es el mundo, ni en ningún momento se proponen la verdad, mientras que los contenidos proposicionales de los estados cognitivos sí. Si el contenido proposicional de un estado cognitivo no "se ajusta" ("fit")<sup>23</sup> al mundo, entonces el cambio recae en la parte de la creencia, mientras que si el contenido de un estado conativo no "se ajusta" el estado del deseo no necesita ser cambiado. En otras palabras, lo que intenta hacer el contenido proposicional de un estado de creencia es, por así decirlo, "ajustarse" al mundo; mientras que el contenido proposicional de un estado de deseo a lo más da una razón al que desea para cambiar algo del mundo de manera que "se ajuste" al contenido de su deseo. Dada esta distinción, concluimos que ningún estado cognitivo o de creencia puede causar *razonablemente* un estado conativo, porque la relación de razón necesaria entre los contenidos proposicionales para la causalidad razonable no puede darse. Luego, no es posible tener causalidad razonable en este caso porque la relación de razón entre el contenido de un estado de deseo y el de un estado de creencia no es posible. Pero es natural que Hume piense

---

<sup>23</sup> Esta metáfora de "fit" es tomada por Platts (*Op. Cit.*, pp. 17-18) de Anscombe.

que es inconcebible<sup>24</sup>, y que por tanto esta relación no se da, por su concepción y tratamiento de las relaciones de ideas y del razonamiento que ocurre entre ideas solamente. Esta es una falla general de la filosofía de Hume que Stroud explicita en el siguiente párrafo:

Hume's treatment of the whole subject of 'reasoning from ideas alone' is rudimentary and perfunctory. He accepts almost uncritically talk of 'the same' and 'distinct' ideas, and of 'the relations of ideas', as if they inhabited a determinate objective domain immediately open to our minds for inspection. The theory of ideas encourages this picture of a set of autonomous, interconnected 'things' among which certain relations can be discovered to hold merely in virtue of our 'possessing' the ideas in question. Hume's confident assertions about which ideas are 'the same', and which 'distinct', with their consequences about what is, and what is not, 'absolutely' impossible, are an expression of this picture.<sup>25</sup>

Consideremos ahora lo que Hume *debió* haber dicho. Debió sostener que la idea de causalidad razonable era incoherente. Tenemos en la causalidad razonable tres niveles: (1) la relación causal entre los estados proposicionales (como creer y desear), (2) la relación de razón entre contenidos proposicionales y (3) el nexo causal entre el mundo de las ideas (las relaciones de razón, incluyendo a (2)) y el mundo de las realidades (las relaciones causales, incluyendo a (1)), donde el primero *causa* el segundo. (3) no es posible en Hume porque concibe a la razón como una mera fuente de conocimiento *a priori* de entidades abstractas,

---

<sup>24</sup> Cf. SB-469-470.

<sup>25</sup> Stroud, B. *Hume*, p. 240.

existiendo completamente fuera de los objetos naturales. Dado que la causalidad razonable se da entre dos estados proposicionales en el mundo de las realidades (i.e. uno causa al otro) en virtud de alguna relación de razón en el mundo de las ideas entre sus contenidos, Hume no puede decir que el "en virtud de" es causal porque las relaciones de razón son "entidades abstractas" no realidades, y sólo en el reino de las realidades puede darse la causalidad. Esas relaciones de razón son irrelevantes para la causalidad. Empero el "en virtud de" no puede ser otra cosa que causal. Hume dice:

The understanding exerts itself after two different ways, as it judges from demonstration or probability; as it regards the abstract relations of our ideas, or those relations of objects, of which experience only gives us information. I believe it scarce will be asserted, that the first species of reasoning alone is ever the cause of any action. As it's proper province is the world of ideas, and as the will always places us in that of realities, demonstration and volition seem, upon that account, to be totally remov'd from each other. (SB-413)

Platts arguye que la concepción de Hume de la razón es la que excluye la causalidad razonable:

Hume's conception of 'the world of ideas' renders the project of reconciling reason and causality an impossible one.<sup>26</sup>

La única salida que Platts puede ver para admitir la causalidad razonable en Hume es modificar su concepción de razón como

---

<sup>26</sup>Platts, M. *Op. Cit.*, p. 20.

una fuente de conocimiento *a priori*: Si la modificamos de esta manera entonces podremos explicar el hecho de la eficacia causal del razonamiento en el mundo natural. Las relaciones de razón son, como aquellas de causalidad, descubribles *a posteriori*:

The relations of reason holding between propositional contents are, very roughly speaking, those which can be indirectly discovered to be naturally held to be reasonable through investigation of which relations holding between propositional states are naturally held to be reasonable.<sup>27</sup>

Hasta aquí Platts.

La manera en que mostraré que la idea de Hume de causalidad como conjunción constante no se ajusta a los hechos de la causalidad razonable será dando un ejemplo en el que la causalidad razonable ocurre pero en el que no podemos encontrar ninguna causalidad en términos de conjunción constante. Hay algo que es causal pero que no es una conjunción constante. Así que a pesar de que la causalidad razonable puede en algunos casos incluir la conjunción constante, la conjunción constante no agota las posibilidades de causalidad, deja fuera un tipo importante de causalidad, el que se requiere para la intervención deliberada. En otras palabras, si la causalidad es la concepción humeana de ella, entonces la causalidad razonable no puede darse.

Por mor del argumento, digamos que alteramos la concepción humeana de la razón, y la volvemos una facultad con poder causal. Tenemos que los deseos junto con las creencias pueden causar razonablemente las intenciones, porque la relación de razón entre

---

<sup>27</sup> *Ibidem.*

los contenidos proposicionales puede ahora causar una relación causal entre sus estados.<sup>28</sup> Luego si (i) tengo la creencia, dados otros conocimientos del mundo y de la situación particular, que no es imposible que ocurra  $x$  y que si hago  $\varphi$  conseguiré  $x$ , y (ii) deseo que ocurra  $x$ , entonces todo esto causará razonablemente que yo tenga la intención de hacer  $\varphi$  para conseguir  $x$ . Vayamos ahora de las intenciones a las acciones: si tengo la intención de hacer  $\varphi$  para conseguir  $x$ , entonces, suponiendo que todo permanece igual, haré la acción  $\varphi$ .

Tomemos un ejemplo. Todos los martes Mark viene al Instituto para dar una clase. Llega a la 1 pm, y cada martes a la 1:01 pm las secretarias en el Instituto toman un receso de media hora. Alguien, siguiendo a Hume con muy poco cuidado diría inmediatamente que hay una relación causal. Si yo intentara mostrar que no hay ninguna relación causal, necesitaría intervenir en esta conjunción constante. Para lograrlo tendría que hacer que Mark llegara más temprano, digamos a las 12 am, y tendría que ser el caso que las secretarias no tomaran su receso de media hora a las 12:01 am. Para lograr esto, digamos que tengo la intención de pedirle que llegue más temprano para una asesoría de una hora. Tengo la creencia de que le puedo llamar, que por lo general no tiene nada que hacer más temprano los martes, y que el que se le pida cambiará su hora de llegada al Instituto, y tengo el deseo de llamarle y preguntarle, lo cual causa razonablemente mi intención de llamarle y pedirle que llegue más temprano. Mi intención tendrá que producir la acción de llamarlo y preguntarle. Sé (al menos en este caso particular de intervención deliberada) que mi intención producirá, o digamos que a mi intención le seguirá, la

---

<sup>28</sup>No consideraré aquí el caso en el que una creencia causa razonablemente un deseo; sólo estaré interesada en el caso en el que la conjunción de un deseo y una creencia causan razonablemente una intención, que es lo que se requiere para la intervención.

acción correspondiente. De acuerdo con Hume no podría saber esto sin haber tenido antes la experiencia de ello, sino sólo después de que hubiera ocurrido y yo lo hubiera experimentado. Sin embargo, para que mi intervención tenga lugar debo saber esto antes de haberlo experimentado, de otra manera no sería capaz de planear o hablar de esta intervención. Más aún, debo saber que mi creencia de la plausibilidad de la acción para adquirir el estado de cosas y mi deseo de realizar la acción producirán mi intención de llamarlo y preguntarle. En otras palabras, sé que el deseo adecuado y la creencia adecuada causarán en este caso particular la intención apropiada, y que la intención adecuada causará la acción adecuada en esta instancia particular.<sup>29</sup> Pero, ¿qué tipo de conocimiento es éste? Hume contestaría que es inductivo, que he experimentado antes que mis intenciones están seguidas por mis acciones, o que una acción siempre sigue a la intención correspondiente. No obstante, Hume tendría que decir más que la afirmación de que las acciones por lo general siguen a las intenciones porque esto no siempre es así —están los casos de incontinencia—<sup>30</sup>, porque no todas las acciones son intencionales<sup>31</sup> y porque lo que está en juego es un tipo particular de intención y un tipo particular de acción. Hume puede entonces decir que no hay ningún problema, que he experimentado antes que este tipo de intención (no importa cuál sea) siempre ha estado seguido por algún tipo de acción (no importa cuál sea).

---

<sup>29</sup> Añadir aquí 'en este caso particular' es para no dejar fuera las acciones incontinentes en otros casos. La presencia de incontinencia y de *akrasia* en este caso particular de intervención deliberada queda fuera porque quiero que la intervención ocurra. Sin embargo, dejarla fuera de esta instancia particular no es dejarla fuera de todas las acciones intencionales.

<sup>30</sup> Hume diría que es un caso de probabilidad, como lo son todos los casos de causalidad. Sin embargo, esto es todavía muy general, necesitamos especificarlo más.

<sup>31</sup> Hay otros tipos de acciones de los que habla Anscombe en *Intention*, que Mark Platts ha caracterizado como aquellas acciones que el agente puede controlar, pero que hace inconscientemente. Anscombe los llama acciones voluntarias que no son intencionales.

Introduzcamos ahora una nueva condición: que nunca he hecho una acción intencional *semejante* a ésta, que jamás he intentado la intervención deliberada. Pero un problema que se presenta aquí es la noción altamente problemática de semejanza, por lo cual, para evitarlo, alguien puede tratar argumentar que ésta es una condición demasiado fuerte y muy poco plausible. Cambiemos entonces de condición por otra que nadie me podría negar, a saber: que soy una persona que por lo general es incontinente, y por eso rara vez mis intenciones causan razonablemente o son seguidas por las acciones correspondientes, es más, que rara vez les siguen cualquier tipo de acciones. Luego, siguiendo a Hume, tenderíamos a decir que en Maite Ezcurdia las intenciones no causan acciones, pero aún así yo sabría, sin recurrir a ningún tipo de observación y sin basarme en ningún tipo de conjunción constante, que esta intención *causaría razonablemente* mi acción. No solamente esto, también sabría sin observación que la causa después de haber realizado la acción. Sé sin observación antes, durante y después de haberla causado, que esa acción fue causada por esa intención. Este conocimiento como ya se ha dicho no está basado en ninguna conjunción constante. David Pears en "Predicting and Deciding" dice que tendría que asumir que existe una generalización causal comprensiva, pero como ya hemos visto no es nada claro qué generalización sería ésta ni siquiera una burda o ya hecha (*made-and-ready*). Por su parte, Anscombe afirma en *Intention* que este tipo de conocimiento es *conocimiento sin observación*, el cual incluso no requiere una generalización ya hecha.

A pesar de que para nuestros propósitos basta decir que es un conocimiento de causalidad que no está basado en conjunciones constantes y por ende en otro tipo de causalidad, la causalidad razonable, hagamos una digresión para explicar más a fondo qué

significa 'conocimiento sin observación'. - Antes que nada demos un ejemplo de algo que no es una acción intencional y del cual nadie negaría que tenemos conocimiento sin ninguna necesidad de recurrir a la observación: la posición de mis miembros. Sé que mis piernas están cruzadas, derechas o dobladas, sin necesidad de mirarlas. Y lo sé porque existe la posibilidad de estar equivocada. Por contraste,

where we can speak of separately describable sensations, having which is in some sense our criterion for saying something, then we can speak of observing that thing...<sup>32</sup>

Las acciones voluntarias y las acciones intencionales son conocidas por el agente pero no mediante la observación, porque no puede identificarse una sensación mediante la cual las conoce. La causalidad mental en general se caracteriza por ser conocida sin observación. Digamos que creo que la luna está hecha de queso gruyère, que simplemente adoro comer queso gruyère, y por eso quiero ir a la luna. Sin embargo, un día descubro que la luna no está hecha de queso gruyère. El cambio en mi creencia *hará* que deje de querer ir a la luna, y sé sin observación que es precisamente mi conocimiento recién adquirido el que ha *causado* que deje de tener ese deseo particular.

Tomemos en cuenta un caso de una acción intencional que no se ha realizado plenamente. Tengo la intención de escribir algo a máquina, y, suponiendo que soy una excelente mecanógrafa, no necesito mirar al papel para saber o creer sin observación que estoy escribiendo a máquina. Entonces tengo la creencia de que en ese momento estoy escribiendo a máquina. No obstante, la máquina de escribir no tiene tinta y nada queda escrito en el

---

<sup>32</sup>Anscombe, G.E.M. *Op. Cit.*, p. 13.

papel. En este caso no es mi creencia la que se ha desviado, sino que es el mundo. Mi creencia es falsa, pero la responsabilidad o la culpa para que sea falsa recae en el "mundo", y no en la creencia. En este caso tengo dos tipos de conocimiento: uno por mi intención y otro por observación. Mediante el conocimiento de mi intención conozco la acción, pero cómo afecta de hecho al mundo puede ser verificado por los sentidos, por observación. Luego, existen en estos casos dos maneras de conocer el mismo objeto o suceso. Para saber que estoy escribiendo a máquina basta saber sin observación que lo estoy haciendo. Esto implica el que yo sepa cómo hacerlo, i.e. un conocimiento práctico. Otra instancia de conocimiento práctico es el saber cómo caminar. No podemos hacer una descripción o explicación completa de cómo caminamos o corremos, y la adquisición de ese conocimiento sólo puede aprenderse en la práctica. Incluso si una descripción completa de ello fuera posible, no enseñaría a nadie a caminar. Cuando camino no necesito observar mis piernas para saber que estoy caminando, aunque alguna otra persona llegue a saber que estoy caminando al observarme caminar.

Con esto todo lo que he hecho es mostrar que la intervención deliberada, y por tanto la causalidad entendida como conjunción constante, depende de otra noción de causalidad. Si la entendemos simplemente como una conjunción constante entonces no podemos ver cómo es que yo puedo tener este tipo de conocimiento, que de hecho tengo. Más aún, si la entendemos de esta manera, e incluso si modificamos la concepción humeana de la razón, no podemos explicar la intervención deliberada, ni para el caso, la causalidad razonable. No hay interferencia deliberada sin otra concepción de causalidad, distinta de la de conjunción constante. Pero, la concepción humeana de causalidad no puede producir la causalidad razonable. Esto no significa que de hecho la excluya (como lo hacía su concepción de razón), pues podemos

encontrar casos en los que hay causalidad razonable y conjunciones constantes, sino solamente que deja fuera algo del concepto de causalidad. La propuesta de Hume no es suficiente.

6

De cualquier modo que intentemos considerar a la idea de conjunción constante, está condenada. No puede explicarse fácilmente en términos de contigüidad, prioridad y semejanza. La conjunción constante, siendo la base de la práctica inductiva, presupone la noción de semejanza, pero la semejanza es una noción tan general y problemática como la de causalidad. Para poder decir que una conjunción constante causal tuvo lugar, y distinguirla de las meramente "accidentales" o "casuales", necesitamos intentar romperla *deliberadamente*, pero la acción intencional presupone una idea diferente de causalidad que la de conjunción constante. Aunque podríamos estar dispuestos a aceptar las relaciones causales como conjunciones constantes en seres inanimados, no es siquiera probable que lo aceptemos para el caso de la causalidad en las acciones humanas.

### III *La negación de la necesidad causal*

La fase positiva del razonamiento de Hume que consistía en dar cuenta de la causalidad en términos de conjunción constante no es tan exitosa como Hume creía. Pasemos ahora a su fase negativa para considerar cuál era su propósito inicial y si esta parte de su propuesta puede rescatarse: que ninguna relación de

la que decimos que es causal conlleva la relación de necesidad natural. En esta parte pretendo examinar lo que Hume niega cuando niega la idea de necesidad causal. Mi explicación mostrará que niega no sólo que la necesidad causal se da en el mundo, sino también que la presencia de la idea de conexión necesaria en nuestras mentes no sirve propósito alguno. Nos conduce a hacer inferencias de lo observado a lo inobservado, pero esto, según Hume, bien podría suceder aún si no tuviéramos esta idea. Muy al pesar de suyo, Hume no ha podido justificar de ninguna manera estas inferencias.

1

Cuando Hume niega que las conexiones causales son necesarias niega que podamos observar o tener una impresión de necesidad a partir de objetos de los cuales decimos que están relacionados causalmente, y *por tanto* niega que una conexión necesaria se dé objetivamente entre estos objetos. Para justificar este "*por tanto*" debo decir algo acerca de la teoría de las ideas de Hume.

Con su teoría de las ideas quiere explicar cómo y por qué los seres humanos piensan y sienten como lo hacen. Sus explicaciones son por lo general genéticas, así que el "por qué" se responderá mediante el "cómo llegamos a hacerlo". Tener una idea es contemplar u observar un objeto presente a la mente. Tener una idea de  $x$  es entender ' $x$ '.<sup>33</sup> Consideremos el siguiente pasaje:

---

<sup>33</sup>En este punto es pertinente hacer un comentario sobre las citas. Cuando decimos 'Monterrey es grande' estamos usando el nombre 'Monterrey' y mencionando la ciudad,

Nothing is more evident, than that the human mind cannot form such an *idea* of two objects, as to conceive any connexion betwixt them, or comprehend distinctly that power or efficacy by which they are united. (SB-161-2; mi énfasis)

Aquí podemos apreciar que para Hume las nociones de idea, concepto y entendimiento están íntimamente relacionadas: tener una idea de  $x$  es tener el concepto de  $x$ , y tener el concepto de  $x$  es tener el significado de ' $x$ '<sup>34</sup>, y saber el significado de ' $x$ ' es entender ' $x$ ', i.e. es entender el concepto de  $x$ . Dada la tendencia de Hume a dar explicaciones genéticas, explicaremos, y daremos,

---

pero cuando decimos 'Monterrey' es trislabo' estamos mencionando el nombre y usando la cita (i.e. lo entrecorillado). Análogamente, en el caso de nombres no especificados de números usamos las letras  $x$ ,  $y$ , etc., que están en lugar de números específicos como 5, 15, 20, etc. Para nombrar los números usamos ' $x$ ' y ' $y$ ' como lo haríamos con '15' y '20'. Estas expresiones ('15' y '20') como 'México' y 'Monterrey' pueden darse por las expresiones no especificadas  $\mu$  y  $\nu$  (y cualesquiera letras griegas que no sean ' $\epsilon$ ', ' $\iota$ ' y ' $\lambda$ '). ' $x$ ' y ' $y$ ' son numerales ambiguos o nombres ambiguos de números, mientras que ' $\mu$ ' y ' $\nu$ ' son citas ambiguas o nombres ambiguos de expresiones. Si queremos referir ciertos contextos de las expresiones no especificadas  $\mu$ ,  $\nu$ ,  $\psi$ , etc., usamos una notación de esquinas de la siguiente manera: ' $(\mu)$ ' o ' $\phi \equiv \psi$ '. Quine llama a esta notación de esquinas "quasi-quotation", que finalmente se resume en la cita de los contextos constantes, '( )' y ' $\equiv$ ', e imaginar las expresiones no especificadas  $\mu$ ,  $\phi$  y  $\psi$  escritas en blanco. (Para una discusión más detallada cf. su *Mathematical Logic*, pp. 23-37.) En esta ocasión he utilizado la letra  $z$  como una variable o nombre no especificado (como los numerales) en lugar de nombres de objetos (entendidos éstos en términos de Hume) como necesidad, contigüidad, hombre, etc. Cuando pongo esta letra entre comillas simples, i.e. ' $z$ ', no estoy nombrando la veinticuatroava letra del alfabeto, sino que propongo que sea substituida por los siguientes: 'necesidad', 'hombre', 'contigüidad', etc. De manera que, como en el caso en el que queremos mencionar Monterrey usamos 'Monterrey' o un *sinónimo*, cuando queremos mencionar  $z$  (un nombre no especificado) usamos ' $z$ '.

<sup>34</sup> Esto no está en la cita anterior. Hume no dice tampoco nada explícito sobre este paso. Sin embargo, dado que para Hume una idea, además de ser un objeto que está presente a la mente, es un concepto, y tener un concepto y saber usarlo no es sino entenderlo, agregar la noción de significado no confunde sino que aclara el punto de Hume. Un concepto no es ni puede ser otra cosa que el significado de la misma idea, porque es para Hume el contenido de la idea. Y el contenido de la idea lo da la impresión correspondiente. Esto se aprecia más claramente en lo que Hume dice acerca de los que quedan o son imposibilitados de nacimiento para hacer uso de alguno de sus órganos sensoriales, y en el ejemplo que menciona sobre el sabor de la piña. (Cf. SB-5.) Tomemos un caso de un hombre ciego. Esta persona no podrá decir ni verdadera ni justificadamente que tiene una idea de morado, pues jamás ha visto ese color. Siguiendo a Hume, podemos decir que el ciego no sólo no

el significado de 'x' cuando hayamos dado cuenta de su origen.

De acuerdo con Hume todas las ideas son causadas por impresiones, y se distinguen en que las ideas son percepciones menos vívidas y menos fuertes. Sean  $x_1$  y  $x_2$  percepciones del objeto  $x$ , donde los índices señalan la diferencia temporal de su percepción. Si  $x_2$  es un dato sensible "débil" del más vivaz  $x_1$ ,  $x_1$  dará el significado de  $x$ . Mientras que esto se aplica a ideas e impresiones simples, no se aplica tan directamente a percepciones complejas. Hume establece el siguiente principio:

... all our simple ideas in their first appearance are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent. (SB-4)

Por contraste, una idea compleja puede producirse o bien inmediatamente por una impresión compleja, o por muchas impresiones simples unidas mediante uno o varios principios de asociación de la imaginación. El significado de una idea compleja se dará al descomponerla en ideas simples y después buscar las impresiones correspondientes de cada una de éstas. Por ejemplo, la causalidad para Hume, en tanto relación natural, consiste de tres ideas: contigüidad, prioridad temporal y conexión necesaria. De las primeras dos Hume cree, como ya vimos, que tenemos impresiones sensibles correspondientes pero no de la idea de conexión necesaria. Considerémos esta idea ahora.

---

tiene la idea de morado sino que tampoco tiene la idea de ningún sinónimo suyo, i.e. no tiene la idea de ningún y cuyo significado sea el mismo que el de 'morado'. Si lo tuviera sería fácil pasar a la posesión del concepto de morado, y Hume no puede permitir esto pues para él toda idea surge en última instancia de al menos una impresión de sensación. Ahora bien, supongamos que Juan no ha probado jamás una piña. Cf. SB-5-7.

¿Es la idea de conexión necesaria una idea compleja? No, porque no podemos dividirla en ideas simples. Hume afirma que lo más que obtendremos serán sinónimos cercanos como: fuerza, poder, eficacia,<sup>35</sup> etc. ¿Es una idea simple? No, pues no hay una impresión sensible simple que la corresponda y represente. Luego, la idea de conexión necesaria es inexplicable y carece de significado (es vacía). Si carece de significado, entonces será imposible que refiera a algo y que se dé objetivamente entre objetos de los cuales decimos que están relacionados causalmente.<sup>36</sup> Podemos extraer de todo esto una conclusión todavía más general: la evidencia para lo que es el caso se basa en última instancia en las propias percepciones sensoriales.

2

Dado el programa naturalista de Hume que consiste en dar una explicación de por qué y cómo llegan los seres humanos a pensar y sentir en la manera en que lo hacemos, debe proporcionar una idea de lo que es que pensemos y sintamos de esta manera y no de otra. Hume debería entonces poder decir cuál es la diferencia entre el que poseamos ese objeto, esa idea de conexión necesaria (aunque no refiera a nada), y el que no la tengamos, qué añade

---

<sup>35</sup>No veo claramente cómo el significado de la conexión necesaria es "virtualmente sinónimo" a cualquiera de estos términos; aunque éstos son "virtualmente sinónimos" a la idea de causalidad. De cualquier modo, estoy de acuerdo con Hume cuando afirma que estos términos no explican el significado de una conexión necesaria:

... when we speak of a necessary connexion betwixt objects, and suppose, that this connexion depends upon an efficacy or energy, with which any of these objects are endow'd; in all these expressions, so apply'd, we have really no distinct meaning, and make use only of common words, without any clear and determinate ideas. (SB-162)

<sup>36</sup>Hume incluso dice: "*we can never have reason to believe that any object exists, of which we cannot form an idea*" (SB-172).

o qué función realiza en nuestro modo de pensar en una relación causal que aquellos que no la tienen no podrían tenerla, cuál es su contenido informativo. Stroud<sup>37</sup> concluye que Hume no puede extraer ninguna distinción. Sin embargo, creo que Hume no sólo niega a esa idea cualquier contenido informativo posible, sino que ésta es precisamente su intención, a pesar de todos los problemas a los que ello conduzca. Para Hume, no hay diferencia alguna entre nosotros y cualquier otro ser que sea exactamente igual a nosotros con la salvedad de que no tenga la idea de conexión necesaria, de que no tenga ese objeto de más en la mente. Nuestro problema ha sido pensar de otra manera. Nuestro derecho de hablar de necesidad causal no tiene base alguna.

Hume distingue dos conceptos de necesidad, uno lógico y otro causal.<sup>38</sup> Hasta ahora sólo hemos estado preocupados por este último, y sólo esto tomaremos en cuenta aquí. Mackie<sup>39</sup>, por su parte, distingue varios sentidos de la idea de necesidad en las conexiones causales que están presentes en Hume:

(i) necesidad<sub>1</sub> como la característica distintiva de las secuencias causales frente a las no causales;

(ii) necesidad<sub>2</sub> como algo que apoya una inferencia causal

---

<sup>37</sup>En *Hume*, pp. 226-232. Consideraré esto con mayor detalle más adelante.

<sup>38</sup>La relación entre ellos puede ponerse burdamente en los siguientes términos: una relación de necesidad causal entre dos eventos, y los dos eventos mismos, pueden describirse de manera que las descripciones impliquen una necesidad lógica. Luego, si *a* es causalmente necesaria para que *b* ocurra, entonces ésta es buena evidencia para afirmar bajo cierta descripción de esto que *a* es lógicamente necesario para *b*. Hume está en lo correcto cuando afirma que la necesidad lógica se da entre ideas abstractas, no entre cuestiones de hecho. De otra manera, como en el caso de necesidad<sub>2</sub>, deberíamos poder decir *a priori* cuáles eventos causan cuáles otros eventos, y qué secuencias son causales. Su problema fue quizás identificar la necesidad causal (la necesidad<sub>1</sub> de Mackie —y quizás la necesidad<sub>3</sub> también) con la necesidad lógica (la necesidad<sub>2</sub> de Mackie).

<sup>39</sup>En *The Cement of the Universe*, pp. 11-13, 19-28.

*a priori*<sup>40</sup>; y

(iii) necesidad<sub>3</sub> como algo que apoya una inferencia de causa a efecto y de efecto a causa basada en la experiencia de conjunciones constantes pasadas.

Mackie arguye que Hume identifica (i) con (ii) y que asume que el argumento que da en contra de (ii) también se aplica en contra de (i). Además argumenta que Hume no quiere negar que tenemos la idea de conexión necesaria, y que cuando se presenta la opción de negarla prefiere decir que es una "determinación del pensamiento" ("*a determination of the thought*" (SB-166)).<sup>41</sup> La razón de Hume para ello, de acuerdo con Mackie, descansa en su interés por apelar a la necesidad como en (i), algo que distinga a la secuencia causal de la de mera sucesión temporal. Mackie cree que Hume estaba en lo correcto cuando asumía que tenemos una idea de necesidad<sub>1</sub>:

...we do recognise some distinction between causal and non-causal sequences, and what is more we are inclined to think that whatever this difference is, it is an intrinsic feature of each individual causal sequence.<sup>42</sup>

Sin embargo, si las razones de Mackie para asumir que Hume acepta la necesidad<sub>1</sub> son éstas, pueden dar evidencia en contra de ellas. Dado el programa naturalista de Hume, es obvio que no puede negar la existencia de la idea de una conexión necesaria causal en nuestras mentes puesto que es un hecho que la tenemos.

---

<sup>40</sup> Mackie hace una distinción más entre necesidad<sub>2.1</sub> y necesidad<sub>2.2</sub>. La primera es algo que apoya inferencias causales deductivamente válidas *a priori*, mientras que la última es algo que apoya inferencias causales probabilísticas *a priori*. Esta diferencia no importará para la presente discusión.

<sup>41</sup> Cf. Mackie, *Op. Cit.*, p. 20.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

Por ello pasa a la otra alternativa (que es igual de obscura como lo sería negarla), pues debe explicar el origen de esta idea: es una determinación de la mente producida por el hábito, una impresión presente y la experiencia de conjunciones constantes pasadas. No hay razón alguna para suponer que Hume no quería negar la necesidad<sub>1</sub>. En I *La objeción "insuperable" de Warnock* de este capítulo, expliqué cómo Hume puede hacer la distinción entre las conjunciones constantes causales y las conjunciones constantes "casuales" o "accidentales". Luego, puede dar cuenta del papel que realiza la necesidad<sub>1</sub>. La manera de saber si tenemos una buena razón para creer en una conexión causal será: (a) mediante el intento de romper conjunciones constantes, (b) al describirlas en términos de una explicación física más general (c) a la que podemos llegar cuando extraemos todos los elementos "importantes" o "relevantes".

Es cierto que Hume confunde la necesidad<sub>1</sub> con la necesidad<sub>2</sub>. Cuando argumenta en contra de la necesidad<sub>2</sub> (aquello que permite inferencias *a priori* de cuestiones que sólo pueden resolverse *a posteriori*) toma esto como un argumento en contra de necesidad<sub>1</sub>.<sup>43</sup> Pero a pesar de que no es un argumento en contra de ésta, ya hemos visto que no es necesario para Hume asumir la existencia de necesidad<sub>1</sub>.

La necesidad<sub>3</sub> implica la necesidad causal y la lógica, en tanto quiere apoyar inferencias a lo inobservado basándose en lo observado, que consiste en tener una generalización y una impresión presente, de lo cual podemos inferir que la causa y/o el efecto se dieron o se van a dar. Ésta es la manera en que Hume explica cómo llegamos a formular predicciones y retrodicciones,

---

<sup>43</sup>En este punto Hume confunde la necesidad causal con la lógica, y por tanto tiene una buena razón para sostener que la causalidad sólo puede identificarse *a posteriori*.

pero su propósito es también justificar la inferencia, no solamente describir la manera en que llegamos a tenerla. Si las tomamos estrictamente, como señala Mackie, las regularidades nunca podrían justificarlas. La necesidad<sub>3</sub> nunca podría realmente llegar a conocerse. Hume sólo ha explicado cómo llegamos a tener esas creencias de una manera psicológica, pero no las ha fundado.

La necesidad<sub>3</sub> está relacionada muy cercanamente a la necesidad<sub>1</sub>, o al menos más que a la necesidad<sub>2</sub>. Cualquiera que sea la característica distintiva de la necesidad<sub>1</sub> constituye la razón o justificación de las inferencias a partir de conjunciones constantes experimentadas a instancias inobservadas. A pesar de que asume que el paso está justificado, Hume nunca logra dar esta justificación. Nuestras predicciones y retrodicciones se justifican, según Hume, pero sólo de manera probabilística. Con esto podemos apreciar que Hume asume que está justificado aunque no por la necesidad<sub>1</sub> o la necesidad<sub>2</sub>.<sup>44</sup> Desarrollaré más este punto considerando los comentarios y argumentos de Stroud y Peacocke.<sup>45</sup>

### 3

Stroud propone que analicemos qué función realiza la idea de conexión necesaria (en adelante la 1 y 3 de Mackie) que ninguna otra realiza, al imaginarnos algunos seres que son exactamente como nosotros pero que no tienen la idea de conexión necesaria. Stroud considera esta línea de pensamiento y concluye que Hume no puede hacer esta distinción. Su teoría de las ideas aplicada a las

---

<sup>44</sup> Considero de manera más extensiva este asunto en el siguiente capítulo.

<sup>45</sup> Stroud, *Hume*, Capítulo X; y Peacocke, "Causal Modalities and Realism".

nociones de causación y conexión necesaria, precluyen el éxito de Hume. La única diferencia disponible para Hume es que tenemos un objeto en nuestras mentes que ellos no tienen, pero que no lleva a cabo ninguna función ni tiene propósito alguno, que es ociosa.

Dentro de la teoría de Hume de causalidad no podemos decir que la diferencia descansa en que estemos más seguros que ellos cuando reconocemos instancias causales. Si esos seres son *ex hypothesi* exactamente como nosotros, excepto que difieren de nosotros en que tenemos esa idea y ellos no, entonces sus mentes funcionan como las nuestras, por lo cual no podemos tener mayor fuerza y vivacidad en nuestras creencias que ellos. Los dos funcionamos sobre la base de los dos siguientes principios:

(i) regularidades observadas dan lugar a la unión en la imaginación entre las ideas de dos tipos de cosas encontradas juntas; y

(ii) una impresión presente transmite parte de su fuerza y vivacidad a una idea con la que es asociada en la imaginación, dando lugar de esta manera a una creencia.

Ahora bien, si los dos tenemos la misma experiencia pasada y la misma impresión presente, los dos sostenemos la misma creencia de una conexión causal con el mismo grado de certeza.

Otra posibilidad es argumentar que la diferencia descansa en nuestro uso de las palabras 'necesario' o 'debe'; empero, esto no serviría para la distinción porque como ya hemos dicho la noción de necesidad no refiere a nada. Incluso al hacer inferencias al futuro en predicciones, o al pasado en retrodicciones, nuestro uso de 'necesario' y de ideas relacionadas resultaría extraño, confuso o inútil. Por tanto, podemos decir que la diferencia

radicaría únicamente en que tenemos esa determinación de la mente (aunque no sepamos lo que esto signifique), que ellos no, pero que no nos da información alguna acerca del mundo. Tenemos un objeto extra en nuestras mentes que ellos no tienen —Hume no puede decir más.

Independientemente de Hume, Stroud muestra que podemos establecer una diferencia genuina entre ellos y nosotros: ellos están limitados al mundo actual de una manera en que nosotros no lo estamos. Sus generalizaciones serán meramente extensionales y no tendrán un uso genuino para palabras como 'porque' o 'ley' que son intensionales. Luego sus predicciones y retrodicciones estarán basadas de una manera distinta a la nuestra —la nuestra siendo quizás más legítima. Tenemos acceso a contrafácticos y subjuntivos, y nuestro uso ordinario de las palabras como 'empujar', 'jalar', 'romper', que son términos causales que afirman más que una mera conjunción constante no rota entre los términos relacionados. Por ende, aquellos que carecen la idea de una conexión necesaria carecerían de estos verbos y de sus sentidos. Son los que Peacocke llama "actualistas", con una visión muy reducida de lo que es *de hecho* es el caso<sup>46</sup>.

Peacocke tiene un argumento más fuerte en contra de Hume y los humeanos en lo que toca a la idea de necesidad. Los llama "actualistas sobre operadores", los cuales proponen que todas las modalidades causales pueden reducirse a lo que de hecho es el caso. De manera más específica, que todas las oraciones que contienen ocurrencias del operador modal dado tienen oraciones equivalentes que tratan sólo con lo que de hecho es el caso (i.e. no contienen

---

<sup>46</sup> Traduciré la frase de '*what is actually the case*' de Peacocke por 'lo que de hecho es el caso'.

ningún operador modal). Las razones para rechazar la existencia de necesidad causal en el mundo son:

(i) hay una base firme de verdades categóricas no modales, cuyo conocimiento no es problemático, a partir de las cuales hacemos generalizaciones e inferimos instancias no actuales; y

(ii) la necesidad causal trasciende nuestra habilidad para reconocerla en generalizaciones.

Peacocke, no obstante, señala una distinción de hecho que los actualistas no pueden explicar. La distinción entre generalizaciones fácticas y generalizaciones legales.<sup>47</sup>

Ayer intenta dar cuenta de la diferencia y su versión está muy ligada al programa naturalista de Hume: las generalizaciones de ley o las generalizaciones basadas en hipótesis contrafácticas se distinguen de las generalizaciones de hecho en que muestran cómo nosotros razonamos acerca de situaciones contrafácticas. Las leyes son aquellas que uno retendría si se le presentara información de que esas condiciones contrafácticas se dieran; mientras que los otros no apoyan ningún razonamiento contrafáctico. Expliquemos esto un poco más. Ayer sostiene que decir que una persona toma al enunciado 'Todas las frutas que son manzanas son rojas' como una ley de la naturaleza, es lo mismo que decir que no hay ninguna propiedad  $x$  que, si tuviésemos la información de que una fruta era  $x$  y una manzana, debilitaría la creencia de Juan de que esta fruta es roja, y el tener la propiedad  $x$  no implica no ser rojo ni es evidencia para no ser rojo.

---

<sup>47</sup> Todo el siguiente razonamiento se tomará del artículo de Peacocke.

Un contraejemplo proporcionado por Peacocke es el siguiente. Juan cree que 'Las plantas del tipo  $K$  sólo crecen donde la temperatura nunca desciende por abajo de  $0^{\circ}\text{C}$ ' es una ley de la naturaleza. Puede creer esto a pesar del hecho de que su creencia acerca de que la temperatura alrededor de la planta  $K$  jamás ha bajado a menos de  $0^{\circ}\text{C}$  se debilita por la información de que originalmente creció en Islandia durante algunos años y que fue trasplantada de ahí. Sin embargo, su creencia no se debilita meramente por su creencia de que creció en Islandia, más bien se debilita por esta creencia y otras creencias de hechos, como la creencia de que en Islandia la temperatura cae bajo  $0^{\circ}\text{C}$  y que esta planta sobrevivió haber estado bajo  $0^{\circ}\text{C}$ . Peacocke ahora propone un refinamiento de la versión de Ayer diciendo que Juan tomará una generalización como ley si y sólo si no hay una propiedad  $x$  tal que si nos dan información de que una fruta particular tuviera  $x$  y fuera una manzana debilitaría la creencia de Juan de que la fruta era roja. Aquí la diferencia descansaría en que la información de que esa fruta en particular tuviera  $x$  no le parece a Juan como implicando formalmente, en conjunción con el resto de sus creencias, que esa fruta particular no fuera una manzana. Pero este refinamiento no puede ayudar a Ayer a salir del aprieto: incluye generalizaciones de las que Juan puede creer que no son legales:

There is no impossibility in a man's believing a universal generalisation, on the basis of its instances, but not believing it to be a law of nature, yet also being such that he will give up the belief in the universal generalisation only if he gains information that is, in the context of the rest of his beliefs, incompatible with the generalisation.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup>Peacocke, *Op. Cit.*, p. 44.

Ayer quiso explicar la diferencia entre generalizaciones de hecho y las de ley en términos de las diferentes respuestas de los sujetos a cierto tipo de información. Luego, quería explicar la diferencia de la siguiente manera: generalizaciones de ley son aquellas que uno retendría si algunas condiciones contrafácticas se presentaran como dándose de hecho, mientras que generalizaciones de hecho son aquellos que uno abandonaría si estuviera presentado con esas condiciones contrafácticas. Pero aquí está confundiendo la manera en que alguien reaccionaría si se le presentase cierta información con la manera en que *alguien de hecho razona acerca de situaciones contrafácticas*. Peacocke propone que la diferencia entre estos tipos de generalizaciones se entienda en términos de generalizaciones que retenemos por una hipótesis contrafáctica (las legales) y las que no retendríamos (las meramente factuales).

Otra versión que se intentó de la diferencia descansa en una apelación a disposiciones. Aquellos que creen en leyes lo hacen por ciertas *disposiciones* en sus mentes.<sup>49</sup> Ayer debe entonces dar cuenta de las disposiciones de manera que no involucren ninguna generalización causalmente necesaria, y por tanto ningún contrafáctico. Sin embargo, los enunciados disposicionales implican formalmente contrafácticos. El actualista debe entonces proporcionar una explicación de las disposiciones que no implique ninguna necesidad causal. Una salida propuesta es reducir las disposiciones a estados cerebrales subyacentes, pero esto no ayuda dado que tendríamos que explicar *causalmente* las manifestaciones de las disposiciones, y las explicaciones causales conducen a leyes causales.<sup>50</sup> Luego, creando un círculo vicioso.

---

<sup>49</sup>Nótese cómo esto se asemeja a "la determinación en la mente" de Hume.

<sup>50</sup>En el siguiente capítulo arguyo que no siempre necesitamos leyes causales comprensivas para explicar instancias particulares de causalidad. Pero mi argumento tampoco ayuda al

Otra salida es la propuesta por Mackie y Ayer: negar la diferencia, i.e. que los contrafácticos no implican formalmente la distinción entre leyes causales y universales factuales. Dado que las leyes causales se confirman directamente o se apoyan inductivamente, las generalizaciones accidentalmente verdaderas apoyan de la misma manera contrafácticos y por tanto no puede haber una distinción real entre generalizaciones fácticas y las legales. Para Mackie, la existencia de circunstancias empíricamente posibles que, si se dieran, la generalización quedaría falseada, basta para los contrafácticos. No deja abierta la posibilidad de que el contrafáctico no se sostenga y sin embargo la evidencia se dé. Alguien podría argumentar que, por ejemplo, 'si una fruta no fuera una manzana, entonces no sería roja' claramente no se sostiene porque una ciruela también es una fruta y es roja, y no se sostiene en virtud de la evidencia empírica, y no hay modo de afirmar que el contrafáctico falle sin la evidencia empírica. Más aún, alguien podría afirmar que no hay manera inteligible en la que podríamos decir que un contrafáctico está apoyado por la evidencia pero que es falso. No obstante, dado que los contrafácticos no hablan de lo que es de hecho el caso entonces no puede ser simplemente verdadero o falso, sólo están apoyados por la evidencia y a partir de esto desarrollamos una consecuencia de cierta manera. En contra de esto Peacocke señala tres cosas<sup>51</sup>, yo sólo apuntaré a uno de sus comentarios. Es posible tomar una generalización accidental como una ley que dice que todos los  $F$  son  $G$ . De esto extraemos contrafácticos como 'si  $x$  fuera una  $F$ , entonces sería una  $G$ '. No obstante, podemos entonces recibir evidencia en la que un  $F$  no es un  $G$ , de manera que rechazaremos

---

actualista, porque supongo una noción de causalidad distinta a la suya. La diferencia de las posiciones de Peacocke y Mackie respecto a la mía descansa en que yo no creo que los contrafácticos siempre impliquen generalizaciones.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 47-48.

esa generalización como legal, aunque teníamos buenas razones para creer antes que era una ley.

En consecuencia, los que han intentado explicar en qué consiste la creencia en enunciados modales causales sin usar modalidades causales han terminado o bien cometiendo una petición de principio o simplemente han fracasado. Ahora preguntémonos acerca de (ii): ¿acaso el conocimiento de lo-que-hecho-es-el-caso no es problemático? ¿Qué tiene que ser el caso para tener este tipo de conocimiento?

La respuesta de Hume (y de Ayer) a esto descansa en la percepción. Todo lo que de hecho es el caso es aquello que percibimos. Sin embargo, el problema es que la verdad de enunciados perceptuales implica la verdad de enunciados causalmente modalizados:

A token experience  $e$  is a perception of an object  $x$  only if there are properties  $F$  and  $G$  such that  $x$ 's being  $F$  causally explains  $e$ 's being  $G$ , i.e., only if there is a law connecting an object's being  $F$  (in certain circumstances) with the occurrence of an experience of the kind  $G$ .<sup>52</sup>

Alguien podría intentar modificar la noción tradicional de percepción por una que se expresara solamente en términos extensionales, percepción\*. Pero esto no funciona ya que podemos percibir\* un objeto aunque las propiedades de esa experiencia se expliquen (si es que se explican) no por los estados de ese objeto,

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 49. En el siguiente capítulo doy un argumento en contra de que los contrafácticos impliquen formalmente conexiones nómicas. En este caso, Peacocke tendría que decir más. No obstante, no creo que esto afecte el argumento de Peacocke en contra del actualismo. Los enunciados perceptuales aún no pueden ser ciertos sin que esté involucrado un enunciado causalmente modalizado.

sino por los estados de alguna otra cosa.

It is alien to our concept of knowledge to suppose that experiences can be a source of *knowledge* about an object if their relevant properties are not explained by the object being as it is...in these circumstances the experiences would not be *of* the object at all.<sup>53</sup>

De todo esto Peacocke concluye que los análisis de los actualistas sobre la legalidad no funcionan. Se basan en un error sistemático, un supuesto acceso no problemático a verdades categóricas; porque si la necesidad causal es eliminable entonces no hay manera de decir qué hace que nuestras creencias en esas verdades sea conocimiento. Más aún, no pueden explicar cómo alguien puede creer en conjunciones constantes y sin embargo no creer que esa evidencia sea suficientemente buena para hacer una ley de ella. Luego, negar la necesidad causal conduce a cometer una petición de principio, a ininteligibilidad o a suponer la necesidad causal cuando intentamos establecer algunos hechos actualistas.

4

Hume niega que la necesidad causal se dé en el mundo y que la “determinación en la mente” que nos lleva a creer en la necesidad causal como dándose en el mundo tenga algún papel significativo en nuestras mentes. Niega entonces que haya una distinción entre nosotros y aquellos que no tienen la idea de conexión necesaria —nosotros sólo tenemos un objeto de más en nuestras mentes.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup>Peacocke. *Op. Cit.*, p. 49.

Esto hace que su programa naturalista, de explicar cómo llegamos a pensar y sentir de la manera que lo hacemos, falle. Su problema principal es la visión atomista presente en su teoría de las ideas. Una idea, como señaló Stroud<sup>55</sup>, se establece como un objeto en nuestras mentes de manera independiente de su contenido proposicional.<sup>56</sup> No se percata de que su posesión consiste en nuestra habilidad para hacer juicios de un cierto tipo. Más aún, su creencia en el término o palabra como una unidad básica de significado que debe verificarse en la experiencia, también lo condena. Una vez más, no se percata de que el significado de ese concepto se determinará en nuestra realización de juicios o proposiciones —en cómo lo usamos. Hume está demasiado preocupado por dar lugar a su teoría de las ideas.

#### IV Conclusión

Ahora bien, incluso cuando Hume piensa que ha dado suficiente información para identificar todas las secuencias causales todavía no lo ha logrado, porque una vez eliminada la necesidad no logra ni puede lograr distinguir entre leyes y generalizaciones en términos puramente actualistas. Más aún, no logra con su análisis identificar todas las relaciones causales *bona fide*, deja fuera un tipo de causalidad, la causalidad razonable.

---

<sup>54</sup> Quizás Hume estaría dispuesto a decir que aquellos que no tienen esa idea en sus mentes tienden a cometer menos errores que nosotros. No creen que la necesidad se dé en el mundo, ni hacen juicios de necesidad acerca del mundo. Son en este sentido a lo mejor más perfectos que nosotros.

<sup>55</sup> *Op. Cit.*, Capítulo X.

<sup>56</sup> Una de las razones para esto podría ser su concepción de causalidad como mera conjunción constante, y su negación de la causalidad razonable.

Peor aún su explicación de la idea de causalidad en términos de regularidades presupone una noción distinta de causalidad.

Aunque Hume iba por buen camino al pensar que cuando hay una conjunción constante invariable (i.e. que ha resistido intervención) lo más seguro es que hay una conexión causal presente, su explicación de la idea de necesidad causal estaba equivocada, principalmente por su visión estrecha de "lo que de hecho es el caso". Más aún, no todas las conexiones causales son conjunciones constantes. Incluso la idea de Hume acerca de que las conexiones causales aparentemente singulares en realidad implican generalizaciones encubiertas, implican conjunciones constantes, es una idea que no se puede sostener en todos los casos como se mostró con el ejemplo de causalidad razonable. La tesis de que la relación causal es esencialmente general persiste en la filosofía contemporánea, por ello es importante argumentar en contra suya no sólo en los términos que la formula Hume sino en los términos de filósofos contemporáneos. Nos avocaremos a este problema en el siguiente capítulo.

## Leyes causales comprensivas y la experiencia de la causalidad

En el Capítulo 1 expusimos lo que Hume proponía con respecto a la noción de causalidad y las mejoras de Mill. Gran parte de sus tesis fueron heredadas con todo y sus problemas a filósofos contemporáneos tales como Mackie, Hempel y Davidson. Pero vayamos despacio para saber si las respuestas que hoy en día se dan a las dificultades son las mismas que las de Hume, dónde varían y hasta qué punto son o no más exitosas.

Sobre la naturaleza ontológica de una causa se ha argumentado en las discusiones contemporáneas que son condiciones, estados de cosas, estados, sucesos o la falla en el cumplimiento de ciertas condiciones. Se sigue en mucho el espíritu de Mill acerca de que las condiciones son no sólo positivas sino también *negativas*. Pero como vimos en Mill las causas así consideradas se multiplicaban para un solo tipo de efecto. Tal y como Mill las concibe hay un sinnúmero de causas para un solo suceso. En la filosofía contemporánea se ha intentado eliminar toda suerte de condiciones negativas, ya que éstas incluyen cuestiones que no son muy relevantes, por ejemplo, la ausencia de la caída de un meteorito cuando una bola de billar choca y produce el movimiento de otra bola. Mackie ha intentado eliminar las condiciones negativas, tales como la ausencia de la explosión de una bomba nuclear en el momento de la ocurrencia de la causa, hablando de campos causales. Dice que sólo podemos hablar de algo (sea un objeto, suceso,

condición, etc.) como una causa si delimitamos el campo causal, el cual se restringe según las creencias e intereses involucrados en una ocasión particular y el cual rara vez es precisado. Así, dejamos fuera la posibilidad de pensar, al formular un contrafáctico para apoyar la existencia de una relación causal, que la causa pudo no haberse dado o haber fallado en su producción del efecto por la destrucción del mundo en ese momento.

A diferencia de Hume los contemporáneos que lo siguen en lo que respecta a la causalidad, tienden a pensar que el elemento de necesidad no es ya un elemento psicológico, sino más bien lógico. Siguen la línea de Hume sobre la identificación de la causación en los casos o conjunciones singulares. Hume arguye que, dado su concepto de causalidad y de lo que es percibir algo, nosotros no podemos inferir de una instancia particular que la relación presente es causal, y que cuando lo hacemos es porque ya hemos tenido experiencia de conjunciones semejantes. En la literatura filosófica de hoy en día, la formulación varía un poco, se duda que haya una relación causal singular que no sea una instanciación de una ley. Para ellos un enunciado causal singular se sostiene únicamente en virtud de una ley o generalización causal correspondiente. Al nivel ontológico la propuesta revisionista de Hume sigue en pie, lo único que hay son conjunciones constantes, de cuyos *relata* decimos que están relacionados causalmente. El elemento modal de necesidad, de suficiencia, de necesidad y suficiencia, o de la condición INUS, se encontrará en la descripción que hagamos de los sucesos en cuestión. Se propone, siguiendo a Hume, que la necesidad lógica (o el elemento condicional) se encuentra en la ley bajo la cual caen los enunciados causales singulares.

Ésta es una idea que persiste en muchos filósofos contemporáneos como Hempel, von Wright, Mackie y Davidson. Otros, en cambio, frente a la causación de los agentes, han decidido re-

tomar la idea de fuerza para explicar o dar una teoría de la causalidad en contra de los humeanos contemporáneos. Ejemplos de esto son Strawson y Miss Anscombe. Esta autora es muy clara sobre este asunto:

... causality consists in the *derivativeness* of an effect from its cause. This is the core, the common feature, of causality in its various kinds. Effects *derive from, arise out of, come of*, their causes... analysis in terms of necessity or universality does not tell us of this derivedness of the effect; rather it forgets about that. For the necessity will be that of laws of nature; through it we shall be able to derive knowledge of the effect from knowledge of the cause or vice versa, but that does not shew us the cause as source of the effect. Causation, then, is not to be identified with necessitation. (Mi énfasis.)<sup>1</sup>

Anscombe piensa que a pesar de que la noción de causalidad involucra siempre la noción de producción, la idea de fuerza también está presente en ciertos conceptos causales como 'empujar', 'tirar', 'aplastar', etc.<sup>2</sup> Por su parte Strawson se sorprende frente a Hume porque dada la sinonimia que establece entre 'causalidad', 'conexión necesaria' y 'fuerza', no reconoce que al ejercer fuerza sobre un objeto tenemos la experiencia de la causalidad. Strawson piensa que hay diferentes modelos causales que involucran la idea de fuerza, tales como la transacción mecánica, la atracción y repulsión, entre otros. Sin estos modelos la noción de causación no es inteligible.

... we should regard *mechanical transactions* as fundamen-

---

<sup>1</sup> Anscombe, "Causality and Determination", p. 67.

<sup>2</sup> Anscombe, *Op. Cit.*, p. 68.

tal in our examination of causality in general. They are fundamental to our interventions in the world, to our *bringing about* purposed changes. . . . Entering into them ourselves, we find in them the source of the ideas of *power and force, compulsion and constraint*. (Mi énfasis)<sup>3</sup>

Más adelante afirma lo siguiente:

. . . the search for causal theories is a search for modes of *action and reaction*, which are not observable at the ordinary level (or not observable at all, but postulated or hypothesized) and which we find intelligible because we model them on, or think of them on analogy with, those various modes of *action and reaction* which experience presents to gross observation or which we are conscious of engaging in, or suffering ourselves. . . . refined observation will notice *powers and propensities*. . . (Mi énfasis.)<sup>4</sup>

Strawson cree, por otro lado, que la noción de causación que se explica en términos de las ideas de fuerza, producción y poderes, en las teorías científicas desarrolladas es absorbida por la matemática hasta desaparecer. En las formulaciones matemáticas ya no está presente ningún concepto causal según Strawson.

No obstante las posiciones de Anscombe y Strawson, la idea de que la noción de causalidad se sostiene por regularidades que se experimentan y/o se dan en el mundo es la que más ha perdurado y sobre la cual la disputa ha renacido en las últimas décadas. Por ello es importante discutir los argumentos que ahora se dan a su

---

<sup>3</sup>Strawson, "Causation and Explanation", p. 124.

<sup>4</sup>Strawson, *Op. Cit.*, p. 125.

favor, y evaluar cuál es su verdadero alcance.

Ya hemos dicho que en las formulaciones contemporáneas las conjunciones constantes se traducen en leyes o generalizaciones, a partir de las cuales se infieren casos particulares de causación. Estas leyes o generalizaciones son lo que Hempel llamó 'leyes causales comprensivas' ('*covering causal laws*'). A lo largo de este capítulo me propongo argumentar en contra de la necesidad de suponer la existencia de una ley causal comprensiva para establecer cada enunciado causal singular. Muestro que un enunciado causal singular sí puede sostenerse sin asumir una ley causal comprensiva correspondiente.

## I

Las leyes son generalizaciones que incluyen al menos un operador modal de necesidad y/o de suficiencia, apoyando contrafácticos, y se distinguen de las meras generalizaciones en que éstas sólo incluyen un cuantificador universal, un mero 'siempre'. Un tipo de leyes son las leyes causales comprensivas, y su característica distintiva es que sirven un propósito epistemológico muy particular: identificar la (o un tipo de) relación causal. Esto presupone que no podemos identificar la relación causal en una instancia particular porque no podemos percibirla (o porque no podemos tener ningún tipo de experiencia suya), de manera que estamos obligados a asumir que hay leyes causales comprensivas que apoyan nuestros enunciados causales singulares, i.e. que los *explican*. De otra manera, parecería que no tendríamos ninguna razón para aceptar la relación causal y distinguirla de la mera sucesión temporal. Luego, las instancias particulares de la causalidad se

establecen como tales sólo en virtud de que instancian una ley causal comprensiva.

Si probamos que podemos percibir o experimentar las relaciones causales en las instancias particulares entonces no hay necesidad de recurrir a leyes causales comprensivas. Sin embargo, esto no significa que todas las leyes o generalizaciones causales sean inútiles, sino sólo que este tipo de ley lo es. Otro tipo de ley o generalización es la que se establece por la experiencia de instancias particulares de causalidad, la cual no discutiremos aquí en detalle.

No obstante, lo que debemos hacer primero es distinguir dos afirmaciones:

(a) *La afirmación fuerte*: no hay ninguna experiencia posible de la causalidad, por tanto siempre necesitaremos asumir la existencia de leyes causales comprensivas (aunque no sepamos cuáles sean) para establecer que se dio una relación causal. Hume, Davidson y Mackie sostienen esto.

(b) *La afirmación débil*: no hay experiencia posible de la causalidad en ciertos casos así que necesitamos asumir una ley causal comprensiva para establecer la relación causal, para explicar por qué el llamado "efecto" ocurrió.

Consideremos en primer lugar la afirmación fuerte y distingamos las tres posiciones de Hume, Davidson y Mackie.

Hume sostiene que las conjunciones constantes que han resistido la intervención son la mejor evidencia que tenemos para asumir una ley causal comprensiva (al nivel lingüístico —al nivel ontológico todo lo que tenemos son conjunciones constantes),

por tanto una relación causal, para poder afirmar relaciones causales particulares correspondientes.

Davidson está en una posición semejante. Arguye que las conjunciones constantes son la mejor evidencia para una ley causal comprensiva, aunque los enunciados causales singulares no necesitan apoyo de regularidades observadas, sino sólo el supuesto de la existencia de una ley causal comprensiva.

Mackie afirma que los enunciados causales singulares enuncian una prioridad causal y *por lo menos* una condición INUS en un campo causal. Por la presencia de las condiciones de necesidad y suficiencia en enunciados causales singulares, éstos implican argumentos contrafácticos o incompletos teniendo como premisas enunciados causales generales o leyes causales burdas (*gappy*). Aunque las secuencias causales singulares pueden identificarse como tales sin conocer la ley correspondiente en su totalidad, los enunciados causales singulares deben presuponer la existencia de algún tipo de leyes causales comprensivas.

Luego, negar la afirmación fuerte de que basta producir tanto:

- (i) un caso en el que podamos experimentar una relación causal (en contra de Hume); y
- (ii) un caso en el que no hay una ley causal comprensiva posible o una generalización burda, y no obstante hay una relación causal que podemos identificar (en contra de Davidson y Mackie).

Sin embargo, para negar la afirmación más débil necesitamos considerar los diferentes tipos de causas para ver si podemos tener alguna experiencia de causalidad.

## II

Es pertinente detenernos aquí para hacer una digresión y decir algo sobre la experiencia. El tipo de experiencia de las relaciones causales no será como Hume propone, i.e. de una impresión de causalidad, pues es cierto que no la hay. No experimentamos la relación causal como un tercer objeto o suceso entre la causa-estado (o suceso) ni el efecto-estado (o suceso). Esto multiplicaría las entidades *ad infinitum*.<sup>5</sup> Strawson<sup>6</sup> señala que 'causalidad' tiene el mismo nivel de generalidad que 'sustancia individual' y no puede observarse directamente (i.e. no observamos la sustancia ni la causalidad), más bien se pueden experimentar instancias de tipos de sustancias y de relaciones causales. La clase de experiencia de instancias de tipos de sustancias no es el mismo que la clase de experiencia de instancias de tipos de relaciones causales. No observamos el rompimiento de una taza del mismo modo en que observamos la taza. Observamos que la relación o el cambio tienen lugar, no simplemente el objeto. De la causalidad también tenemos dos clases de experiencia: inmediata o directa, y mediante la observación. En el primer caso estamos involucrados en ella como agentes o pacientes, mientras que en el último caso observamos la producción de un cambio. Habiendo hecho estas distinciones, procedamos a dar un argumento en contra de las leyes causales comprensivas.

El siguiente argumento lo dan Donald Davidson<sup>7</sup> y McDowell<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Expongo este argumento más detalladamente en la página 37.

<sup>6</sup> En "Causation and Explanation".

<sup>7</sup> En "On the very idea of a conceptual scheme" y parte también en "Mental Events".

<sup>8</sup> McDowell presenta más claramente el argumento que Davidson en "Functionalism and

Tiene que ver con el tercer y cuarto dogmas del empirismo. Para comenzar cauciemos los dogmas del empirismo.

*Primer Dogma* — La diferencia entre las proposiciones analíticas y sintéticas, donde una proposición analítica es verdadera en virtud *solamente* de su significado, mientras que una sintética es verdadera en virtud de su significado y de su contenido empírico.

*Segundo Dogma* — Reduccionismo: podemos identificar el contenido empírico oración por oración.

*Tercer Dogma* — Hay un dualismo de esquema y contenido, donde hay algo que está (por así decirlo) esperando ser organizado y hay un sistema que organiza. (El primer y segundo dogmas se derivan de éste.)

*Cuarto Dogma* — El principio del carácter nomológico de la causalidad.

Este último dogma es el que descamos refutar, el cual se basa en el tercero. Si rechazamos el tercer dogma entonces no tenemos razón alguna para creer el cuarto. Consideremos ahora la línea de pensamiento de Davidson.

Un lenguaje está asociado a un esquema conceptual si se encuentra en una relación, organizando, reflejando o ajustándose (*fitting*) a la experiencia (la naturaleza, la realidad, los datos sensoriales). Existen dos preguntas que necesitan considerarse:

(i) ¿Cuál es esa relación?

(ii) ¿Cuáles son las entidades relacionadas?

Con respecto a (i) podemos decir que los esquemas conceptuales o los lenguajes o bien organizan (sistematizan, dividen) o se ajustan a (predicen, dan cuenta de, reflejan) algo. Las entidades en esa relación son o bien la realidad como un objeto (el universo, el mundo, la naturaleza) o la experiencia como muchos objetos (los datos sensoriales, lo dado).

Una posibilidad será entonces en la que un esquema conceptual organiza un objeto singular. Esto no es posible a menos de que ese objeto contenga muchos otros, lo cual conduce a la segunda posibilidad: la relación de organizar el todo de la experiencia. La experiencia, sea ésta sucesos, estados u objetos, o cualquier otra cosa para el caso, debe individuarse de acuerdo con ciertos principios. Un lenguaje que los organice deberá ser muy semejante al nuestro, o al menos deberá ser traducible al nuestro. El problema es que el lenguaje no sólo organiza las experiencias que nosotros tenemos, sino también objetos como países o cuchillos y tenedores.

¿Puede el lenguaje ajustarse a la experiencia? La experiencia y los datos sensoriales no son el único objeto del lenguaje, más bien éstos producen toda la evidencia que necesitamos para aceptar ciertos enunciados como verdaderos. Por 'evidencia' entiendo la totalidad de la experiencia posible en el pasado, presente o futuro. Si una teoría o un enunciado se ajustan a toda la evidencia, entonces son verdaderos. La experiencia sensorial puede muy bien ser el origen de la evidencia, pero esta evidencia está constituida por hechos, que son dependientes del lenguaje y que hacen que las oraciones sean verdaderas, i.e. 'tengo calor' es verdadero si y sólo si tengo calor.

Luego no hay ninguna realidad neutral frente a la teoría ni

un conjunto fijo de significados de proposiciones (éstos también dependen de la teoría) que sea la base de contrastación de diferentes esquemas conceptuales. No hay por ende ninguna división posible entre esquema y contenido.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con los enunciados causales singulares y el cuarto dogma? McDowell pone la cuestión muy claramente. El cuarto dogma concierne precisamente lo que hemos estado discutiendo aquí acerca de las leyes causales comprensivas, esto es, que la relación causal no puede identificarse en la instancia particular y que necesitamos una ley causal comprensiva para establecerla. La causación por tanto sólo es un tipo de generalidad que aplicamos a casos particulares. Sin embargo, si rechazamos el dualismo de esquema-contenido, entonces no tenemos razón alguna para decir que una relación causal no puede experimentarse en la ocasión singular, ya que la ley o generalización causal era el esquema en el cual la instancia (o contenido) particular iba a introducirse. 'El corto circuito *causó* el incendio' podía establecerse solamente si la relación causal estaba dada por una ley y los huecos de los dos lugares del predicado estaban dados por percepciones particulares. Luego '*a causa b*' no nos compromete con ninguna generalización o regularidad en el mundo.

### III

Ahora que se ha establecido la posibilidad de experimentar la relación causal en el caso particular, debemos dar ejemplos de ello. Los casos que consideraré mostrarán no sólo que experimentamos

la relación causal, sino que podemos mediante esa experiencia explicar por qué ocurrió el efecto.

Es la experiencia (inmediata o cualquier otra) de la relación causal la que provee suficiente fundamento no sólo para un enunciado causal singular, sino también para una explicación del nuevo estado de cosas. Por ejemplo, *A* vierte pintura amarilla en un bote de pintura azul, observamos que lo mezcla y observamos que la pintura gradualmente se vuelve de color verde. Nuestra explicación del estado final, i.e. de la aparición de la pintura verde en el bote, se explica por nuestra observación del vertir y del mezclar la pintura amarilla con la azul. Y aunque podemos dar una explicación física más básica de por qué ocurrió el resultado, utilizando leyes y/o generalizaciones como proponía Hume, la explicación basada en nuestra observación basta.

Con este ejemplo hemos cumplido con la primera condición para negar la afirmación fuerte: un caso en el que podemos experimentar una relación causal. Demos ahora un ejemplo en el que no hay ninguna ley causal comprensiva y no obstante hay una relación causal que podemos identificar.

En *The Cement of the Universe* Mackie da un ejemplo de tres máquinas de monedas que contienen barras de chocolate. Una es completamente determinista, *K*, y *L* y *M* son máquinas indeterministas. Consideremos en estos momentos solamente a *L*. En circunstancias normales esta máquina no producirá una barra de chocolate a menos que se inserte una moneda en la ranura, pero incluso en ese caso, como cuestión de azar, puede no producirla. Luego, insertar una moneda en la ranura es una condición necesaria pero no suficiente para que salga la barra de chocolate. Digamos que ahora yo inserto una moneda y que una barra de

chocolate sale. Puedo decir entonces que esta inserción de la moneda causó que esta barra de chocolate saliera, pero no puede de ninguna manera extraerse una ley causal comprensiva que establezca que cada inserción de una moneda en la ranura de  $L$  hará que la máquina produzca una barra de chocolate. Puede darse un ejemplo en el que esto no es cierto. Más aún, para este caso particular en el que la barra sí sale, podemos extraer un contrafáctico sin ninguna generalización de por medio. Tomamos la historia de la máquina antes de la aparición de la causa y producimos una situación imaginaria en la que la causa está ausente, entonces la barra de chocolate no habría aparecido. Pero este contrafáctico no apoya ni se apoya en una ley causal ya que puede producirse otro contrafáctico en el que la causa está presente pero no el efecto. Luego para  $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$  podemos producir una instancia  $(Fa \wedge \neg Gx)$ .

Otro ejemplo (quizá mejor), donde ninguna ley causal comprensiva o incluso una generalización comprensiva burda es posible y la experiencia basta para afirmar un enunciado causal singular es la sugerida por la *akrasia*. Digamos que tengo el deseo de comer el tipo de chocolate que sale de la máquina  $K$  (sus barras son de chocolate blanco, mientras que las de  $M$  y  $L$  son de chocolate amargo con nueces), y creo que si inserto una moneda en  $K$  saldrá una barra de chocolate. Incluso tengo la intención de insertar la moneda en la ranura de  $K$ . Sin embargo, sin ninguna otra razón, introduzco una moneda en  $L$ . Aquí la conjunción de mi deseo y mi creencia causó mi intención, y ésta mi acción, aunque el contenido de mi intención no sostuvo ninguna relación de razón con mi acción. No hay ninguna ley causal comprensiva para la relación causal entre esta intención y esta acción: es falso que cada intención mía de introducir una moneda en la ranura de  $K$  produzca una acción de introducir una moneda en la ranura de  $L$ .

Ahora bien, alguien podría intentar argumentar que en un nivel de descripción, o de redescipción de estos sucesos mentales, debe haber una ley causal comprensiva bajo la cual caigan esta intención y esta acción. Supongamos por mor del argumento que estos sucesos sí son redescipibles en términos fisicoquímicos o neurofisiológicos. Aún en este caso no podríamos extraer ninguna ley que dijera que los estados cerebrales  $\varphi$  (la intención) causan los estados cerebrales  $\psi$  (la acción), pues no será el caso. Veamos ahora por qué no.

Aunque fuera el caso en que todos los estados son redescipibles en términos de estados cerebrales, no todos los estados cerebrales son redescipibles en términos mentales. No obstante, en esta ocasión sí podemos traducir los estados cerebrales  $\varphi$  y  $\psi$  en términos mentales. Dado esto no podemos formular ninguna generalización tal que afirme que todos los estados cerebrales  $\varphi$  sean condición necesaria o suficiente de los estados cerebrales  $\psi$ . Si decimos a un nivel muy general que  $\varphi$  corresponden en el mundo mental a la clase de las intenciones y  $\psi$  a la clase de las acciones que no satisfacen las intenciones, entonces es claro que la generalización es falsa, ya que hay intenciones que sí son seguidas o sí causan las acciones correspondientes. Son casos en los que la relación de razón sí se da y causa la relación causal entre los estados proposicionales. No obstante, la ley puede ser aún menos general y afirmar que cada vez que Maite Ezcurdia tiene la intención de insertar la moneda en  $K$  inserta la moneda en  $L$ . En términos cerebrales sería algo como lo siguiente: todos los estados cerebrales en Maite Ezcurdia que tengan las propiedades,  $a$ ,  $b$  y  $c$ , causan todos los estados  $\psi$  que tienen las propiedades  $d$ ,  $e$  y  $f$ . Aquí la causación puede interpretarse como si la causa fuera condición necesaria, suficiente, necesaria y suficiente o INUS. Lo que me propongo hacer ahora es mostrar que la causa como un tipo de estado cerebral no fue ni necesaria, ni suficiente, ni una

condición INUS del tipo de estado cerebral resultante.

Primero,  $\varphi$  no es suficiente para  $\psi$  puesto que puede haber casos en que  $\varphi$  se da pero no  $\psi$ ; en la traducción mentalista: puede haber casos en los que Maite Ezcúrdia haya tenido la intención de insertar la moneda en  $K$  e insertarla en esa máquina y no en  $L$ . En segundo lugar,  $\varphi$  tampoco es necesaria para  $\psi$  pues es posible que se dé  $\psi$  sin  $\varphi$ ; puede ser que Maite Ezcúrdia inserte la moneda en la ranura de  $L$  y no tener la intención de insertarla en la ranura de  $K$ , sino tener precisamente la intención de insertarla en  $L$ . Faltaría ahora solamente argumentar en contra de que fuese una condición INUS, pero para hacerlo debería especificarse el contexto bajo el cual se dio  $\varphi$ , o las condiciones que junto con  $\psi$  fueron suficientes para  $\varphi$ , pero no es claro que haya otras condiciones en este caso que no sean mi deseo de comer chocolate blanco, ni es claro que si se introdujera este deseo haría de la intención una condición INUS, más bien es el caso de que este deseo y una creencia adecuada causaron esa intención. Más aún, creo que sería difícil precisar algún contexto en este caso sin decir demasiado de  $\varphi$  y de  $\psi$  que no las volvieran instancias particulares. Queda fuera entonces la posibilidad de elaborar una ley causal comprensiva para este ejemplo, ni siquiera a un nivel de redescrición de los sucesos o estados.

No obstante esto, sí creo que esta intención fue necesaria para la acción de insertar una moneda en  $L$ , puesto que si no hubiera tenido la intención en esta ocasión, no hubiera intentado insertar una moneda en ninguna ranura. Esto es distinto, empero, de la afirmación de una ley o generalización la cual se sostiene por contrafácticos entre tipos de sucesos.

La falsedad de la afirmación fuerte ha quedado bien establecida, pero queda por ver si la afirmación más débil tiene algo de verdadero. Esta afirmación sostiene que en algunos casos no es posible experimentar la causalidad por lo que necesitamos asumir una ley causal comprensiva. Sin embargo, creo que la carga de la prueba recae en aquellos que hablan en favor de las leyes causales comprensivas. Deben dar ejemplos en los que no hay experiencia posible de la causalidad pero tenemos razones para pensar que hay una relación causal entre los sucesos o tipos de sucesos. Si se encuentran instancias de esto, entonces la persona que argumente en contra de las leyes causales comprensivas deberá poder explicarlas. Por su parte, los que aceptan estas leyes deberán contestar por qué se aplican en unas ocasiones y en otras no: ¿cuál es el criterio para seleccionar algunos casos como suponiendo la existencia de una ley causal comprensiva?

Un criterio para aceptar una ley causal comprensiva en los casos en que la relación causal no puede experimentarse es precisamente el de Hume que ya hemos explicado antes: intentamos romper la conjunción constante, y la integramos en una explicación física más general haciendo abstracción de lo superfluo. No obstante, al argumentar en favor de este tipo de leyes en casos específicos dando este criterio de aplicación, a pesar de que ayuda, no basta. Necesitamos producir ejemplos en los que no hay experiencia posible de la relación causal.

Como ya hemos señalado, una causa puede ser suficiente, necesaria, ambas, o una condición INUS para el efecto. Luego tenemos que:

(a) si  $p$  es suficiente para  $q$ , entonces cada vez que  $p$  ocurra, ocurrirá  $q$ . ( $p \rightarrow q$ )

(b) si  $p$  es necesaria para  $q$ , entonces siempre que  $p$  no se dé tampoco se dará  $q$ . ( $\neg p \rightarrow \neg q$ )

(c) si  $p$  es necesaria y suficiente para  $q$ , entonces cada vez que ocurra  $p$ , ocurrirá  $q$ , y cada vez que  $p$  no ocurra  $q$  tampoco ocurrirá. ( $p \rightarrow q$ )  $\wedge$  ( $\neg p \rightarrow \neg q$ )

(d) si  $p$  es una condición INUS de  $q$ , entonces cada vez que  $p$  no ocurra en un conjunto particular  $Y$  de condiciones, entonces  $q$  tampoco ocurrirá, y cada vez que todo el conjunto de condiciones (incluyendo a  $p$ ) ocurra, ocurrirá  $q$ . ( $(\neg p \wedge Y) \rightarrow \neg q$ )  $\wedge$  ( $(p \wedge Y) \rightarrow q$ )

Cabe destacar el hecho de que con estas condiciones podemos hablar de predicción y retrodicción y no sólo de explicaciones, dependiendo siempre del tipo de condición que esté involucrada. Dado que estamos usando operadores modales en contrafácticos y leyes, también podemos hablar no sólo de lo que ocurrió u ocurrirá sino de lo que es necesario o posible que ocurra.

(a') si  $p$  ocurre,  $q$  deberá ocurrir. ( $p \rightarrow Lq$ )

(b') si  $p$  no ocurre,  $q$  deberá no ocurrir. ( $\neg p \rightarrow L\neg q$ )

(c') si  $p$  ocurre,  $q$  deberá ocurrir, y si  $p$  no se da, entonces  $q$  deberá no darse. ( $p \rightarrow Lq$ )  $\wedge$  ( $\neg p \rightarrow L\neg q$ )

(d') si  $p$  no ocurre en  $Y$  entonces  $q$  deberá no ocurrir, y si ( $Y \wedge p$ ) ocurre entonces  $q$  deberá ocurrir. ( $(\neg p \wedge Y) \rightarrow L\neg q$ )  $\wedge$  ( $(p \wedge Y) \rightarrow Lq$ )

En estos casos 'p' y 'q' pueden verse como estando en lugar de tipos de objetos o sucesos o bien de objetos o sucesos particulares. Sin embargo, al considerarlos como casos particulares sabremos si la causa fue suficiente, necesaria, ambas, o una condición INUS, al suponer la historia del mundo exactamente como era hasta que surgiera la causa, para después extraer con base en ella un contrafáctico sobre lo que hubiera sucedido si la causa no hubiera estado presente en ese momento, y/o sobre lo que hubiera pasado si hubiésemos eliminado ciertas propiedades de la causa. Cuando consideremos los diferentes tipos de experiencia de las diversas clases de causalidad tendremos que tomar en cuenta si la causa es en sí misma (y no nuestro conocimiento de ella) suficiente, necesaria, ambas, o una condición INUS, del efecto. Esto es importante puesto que si las leyes causales comprensivas no cuentan para la explicación de enunciados causales singulares, sí importan para ciertos niveles de predicción y retrodicción de enunciados causales singulares.

## V

Los tipos de experiencia de causalidad en lo que respecta a nuestra experiencia inmediata son dos. Por una parte, nuestra participación como agentes en acciones que son intencionales, en acciones que son voluntarias<sup>9</sup>, y en acciones no-intencionales; y por otra, como pacientes.

El caso de las acciones intencionales es un caso peculiar. No tenemos una experiencia de la causación entre la intención y la

---

<sup>9</sup>Esta división está en el libro de Anscombe *Intention*. Platts llama a lo que Anscombe considera acciones "voluntarias" acciones "sub-intencionales".

acción correspondiente porque no podemos identificar una sensación suya. Lo que sucede en estos casos es que tenemos un conocimiento sin observación, el cual no requiere de ninguna generalización. Nosotros tenemos cierta intención de hacer  $\varphi$  y hacemos  $\varphi$ , y sabemos que la intención causó la acción. Sabemos cuándo la acción responde a una intención correspondiente y cuándo no. Yo puedo tener la intención de tirar un poco del café de mi taza sobre la alfombra nueva y simular que era accidental. Pero en el momento en que me dispongo a hacerlo, un poco de café de mi taza cae sobre la alfombra. Aquí, aunque la intención antecedió a la causa correspondiente, yo sé que no fue la causa de la acción, y que el suceso fue en verdad accidental. Es difícil pensar en alguna generalización para este caso; lo importante, empero, es que sé inmediatamente y sin observación cuándo una acción es intencional y qué es lo que la causa. Lo sé sin recurrir a ninguna generalización ni a una experiencia específica.<sup>10</sup>

Sin embargo, sí tenemos cierta experiencia de causación en nuestras acciones intencionales, que no es la de la intención causando la acción, sino la de la acción causando algo en el mundo externo: la fuerza de mi brazo al empujar un libro al otro extremo de la mesa. ¿Cómo es que llegó el libro al otro extremo de la mesa? Llegó ahí porque yo lo empujé en esa dirección. *Sentí* la fuerza que mi mano ejercía sobre el libro. Referirme a esta experiencia en la explicación del resultado basta. Otros pueden saber cuál fue la causa del cambio de lugar del libro mediante la observación, o si no lo observa, mediante el reporte de la causa que yo o cualquier otra persona que haya observado mi acción le puede dar.

Pasemos ahora al caso en que las acciones son voluntarias,

---

<sup>10</sup>Discutí esto más ampliamente en el capítulo pasado, cf. pp. 60-63.

aunque no intencionales, i.e.---aquellas que pueden controlarse cuando nos percatamos de ellas. Estas pueden ser de dos tipos. Pueden ser causadas por estados mentales proposicionales o estados mentales no-proposicionales. Veamos primero un caso de este último.

Supongamos que estoy viendo una película de suspenso, y adquiero una expresión de angustia, de repente me doy cuenta de mi gesto y lo cambio. A diferencia de las acciones intencionales, en las acciones voluntarias podemos tener una experiencia "consciente" del efecto aunque no de su causa. En un principio puedo no darme cuenta de mi gesto, pero sé que mi gesto fue producido por el estado de angustia provocado por la película, y lo sé sin ninguna ley causal comprensiva. Lo sé porque si no hubiera estado angustiada al ver la película no se hubiera dado el gesto correspondiente. En este caso puede operar la retrodicción por el tipo especial de causalidad involucrada sin recurrir a ninguna ley. No obstante, el estado de angustia no es suficiente para producir el gesto, pues bien podría yo haber estado angustiada sin tener el gesto correspondiente.

Es extraño que alguien pudiera predecir una acción voluntaria o sub-intencional, pero incluso si alguien intentara hacerlo, lo podría hacer sin recurrir a leyes causales comprensivas, construyendo contrafácticos a partir de la historia del mundo antes de la aparición de la causa. Cuando las acciones voluntarias son causadas por estados proposicionales, la explicación y la retrodicción pueden apoyarse en contrafácticos y en la relación de razón en virtud de la cual se da la relación causal entre un suceso y otro, entre el estado proposicional y la acción. Un ejemplo de esto sería el siguiente: tengo el deseo de beber agua y mis labios están secos, esto produce un movimiento continuo de mi lengua para humedecer los labios. Aquí la relación de causalidad razonable entre el

estado del deseo de  $x$  y la acción  $\varphi$ ; es la que nos permite explicar la acción como siendo causada en ese momento por el deseo de beber agua y el tener los labios secos. Tenemos entonces dos maneras de apoyar la explicación en los casos de acciones voluntarias: por contrafácticos o por las relaciones de razón, todo dependiendo del caso.

En lo que respecta a las acciones involuntarias y no-intencionales, como el sobresalto que a veces le ocurre a uno cuando está durmiéndose (éste ejemplo es de Anscombe), es extraño hallar incluso una explicación suya. Un ejemplo todavía más claro de esto es cuando soñamos. El por qué yo soñé  $x$  o incluso por qué me gusta ahora el color azul más que el amarillo (aunque ésta no es una acción sino un estado) son cuestiones que sólo pueden responderse si asumimos alguna posición peculiar respecto a la psicología humana. Tendríamos que asumir una posición determinista en el sentido de que toda acción involuntaria tiene una causa. Alguien podría incluso decir que el tipo de causalidad que se da es la causalidad razonable y que por ello podemos nosotros identificar la causa de un sueño sin apelar a leyes. Otra posición sería la de decir que no hay ninguna relación de razón, o simplemente que si la hay no la conozco, y que lo único que tenemos para explicar este sueño son leyes causales comprensivas a un nivel fisicoquímico. De cualquier manera buscar una explicación para todos los sueños sería asumir que todos los sueños tienen una causa. Si bien creo que algunos sueños pueden ser causados, sea esta causalidad en términos puramente físicos o sea una causalidad razonable, creo que no todos los sueños tienen una causa.

Por otro lado, si se postula una ley causal comprensiva para la explicación de este sueño, el supuesto nexo causal debe satisfacer la condición de la intervención, la integración en una

teoría más general, y la eliminación de los elementos superfluos. Volvamos al ejemplo para ver si lo satisface. Yo sueño que estudio leyes. Mis padres cada vez que me ven insisten en que yo estudie leyes en todo momento. Más aún, incluso podemos introducir la generalización de que soy una persona que hace y le interesan todas las cosas que sus padres insisten en que le interesen y haga. Sin embargo, puede ser el caso que ésta es la única vez que en espacio de un año he soñado o incluso pensado en estudiar leyes. En ese caso, sería muy difícil que se sostuviera la idea de que el sueño fue causado por la insistencia de mis padres. Bien puede ser que no hubiera una causa para el que yo soñara que estudiaba leyes. También es posible que las acciones *voluntarias* no tengan una causa, pero es más fácil saber con ellas si cuándo fueron causadas y cuándo no al indagar las emociones o actitudes proposicionales previas a la acción, y considerar si éstas pudieron haberlas causado. Hacer esto con los sueños o las acciones o actos *involuntarios* resulta menos factible. Es cierto que en ocasiones puedo saber, echando un vistazo a mi estado o actitudes antes de dormirme o al dormirme, qué fue lo que causó mi sueño, pero esto es mucho menos frecuente que en el caso de las acciones sub-intencionales. No obstante esto, aún en el caso en que sé que mi sueño fue causado no necesito apelar a una ley comprensiva, basta con explorar la relación de razón.

Incluso no podríamos, o al menos no estaríamos justificados en extraer una ley causal comprensiva correspondiente, porque no se habrían satisfecho las condiciones de intervención ni de integración a una teoría física más básica.

Ya hemos estudiado los casos en los que experimentamos directamente un tipo de relación causal como agentes; falta aún otra clase de experiencia directa, esto es, la experiencia que tenemos

de la causalidad como pacientes. Un ejemplo de esto sería el siguiente. Entro al metro a la hora pico y la gente me empuja hacia el interior de un vagón. Siento la presión y sé que no fui yo quien causó mi movimiento. Quizás ni siquiera sé la causa completa, esto es, quién o quiénes me empujaron, pero sí sé que alguien lo hizo, y lo sé independientemente de una ley causal comprensiva. Puedo incluso decir que la acción de empujarme fue suficiente en esta ocasión para que entrara al vagón, aunque no necesaria.

Consideremos ahora un caso en el que no experimento la causa pero sí el efecto. Digamos que estoy sentada tranquila en el parque y alguien me avienta un cubetazo de agua a mis espaldas. Yo lo único que sé es que de repente sentí el golpe del agua. Ahora bien, sé que fue el agua lo que ocasionó que me moajara, pero no sé la causa de ese golpe de agua. Miro detrás y veo a dos personas: una tiene una manguera en la mano y está regando el pasto, y la otra carga una cubeta. No sabré, al menos de que alguien me cuente lo que sucedió y que yo no observé, que me diga cuál de las dos personas fue el que me aventó el agua. El que alguien me narre los hechos bastará para que yo tenga una explicación del resultado, aunque saber que alguien me aventó agua (no importa quién fuera) también basta para explicarlo. La diferencia radica en que aquélla es una explicación más completa que ésta.

## VI

Además de la experiencia directa de la causalidad, podemos tener experiencia indirecta de instancias de tipos de causalidad. Y ésta puede ser de dos clases:

(a) de objetos y/o sucesos directamente observables; y

(b) de objetos y/o sucesos no observables directamente.<sup>11</sup>

Algunas personas podrían intentar argumentar que es debido a una suerte de analogía con el modelo de nuestra participación causal como agentes o pacientes que afirmamos ciertos tipos de relación causal entre objetos y/o sucesos físicos. Dudo que esta generalización pueda sostenerse, pues hay muchas instancias de tipos de relaciones causales que ocurren en el mundo físico, que podemos observar, y no obstante no experimentarlas directamente. Tal sería el caso del fluir del agua de un río, o la mezcla de ciertos líquidos. Otros tipos de causalidad observables y de los que no estamos exentos son la transacción mecánica, la atracción y la repulsión, la presión y resistencia.

Un caso de (a) es cuando una roca aplasta una cabaña pequeña. Puedo saber esto al observar la destrucción de la cabaña, lo cual es explicación suficiente para el estado final. Supongamos ahora que no he observado la causa pero sí el efecto resultante —la casa está destruida y la roca está encima de lo que queda de ella. Esto es suficiente evidencia para asumir lo que de hecho ocurrió —la roca aplastó la casa. Nuevamente, no es menester apelar una ley causal comprensiva para decir qué fue lo que causó su destrucción, aunque al intentar explicar el hecho más claramente sí se necesite asumir una generalización o ley.

Ahora, digamos que observo la causa pero no el efecto, ¿podría predecir el efecto? Podría hacerlo sólo si la causa fuera suficiente para el efecto. Sin embargo, para saber esto requeriría mayor información que la mera observación de la causa; necesitaría saber la masa de la roca, la resistencia de la casa, y la velocidad

---

<sup>11</sup>Estos incluirán las llamadas entidades teóricas no sólo de la física sino también de otras disciplinas como la biología: átomos, electrones, genes, etc.

y presión que la roca ejerció sobre la casa. Sabría entonces si la causa había sido suficiente o no. Pero sólo sabría esto si recurriera a una ley causal —ésta, junto con la evidencia empírica, nos permitiría decidir si la causa era suficiente. Lo que no haría sería (i) proporcionar el concepto de relación causal ni (ii) me diría que se había dado una relación causal, ya sé de antemano que en esta ocasión se dio un tipo de relación causal. Sólo diría que si fuera suficiente la relación causal se daría.

La predicción requiere saber si la causa es suficiente y en caso de que lo fuera sí necesitaríamos, para la experiencia indirecta de la causalidad entre objetos directamente observables, asumir una ley causal que abarcara, no sólo los casos pasados, sino también casos futuros. Esta ley, empero, no nos proporciona el concepto de 'aplantar' ni el de 'destruir'. Yo ya tengo estos conceptos. Lo que requiere llenarse son los huecos de los dos lugares del predicado de causalidad en un enunciado dado. Strawson explica esto más claramente:

... though we do indeed learn much about the operation of causality in the world through the observation of regularities of succession, we do so only because the general notion of causal efficacy and causal response, of effects being brought about in a variety of specific ways, is already lodged with us, is already implicit in a wide range of concepts of thing, quality, action and reaction which belong to our basic stock of concepts of the observable.<sup>12</sup>

En estos casos de observación directa la explicación, la predicción y retrodicción, se dan en parte por lo que es observado y en parte

---

<sup>12</sup>Strawson, "Causation and Explanation", p. 128.

por la observación de regularidades de asociación de diferentes existencias.

Volvamos ahora al ejemplo de Mackie de las máquinas. Dado que *K* es una máquina determinista, parecería ser que podemos asumir una ley causal comprensiva para explicar (así como predecir y retrodecir) la salida de cada barra de chocolate. Si la máquina dejara de proporcionar una barra de chocolate entonces, en principio, hay una falla o interferencia descubrible en el mecanismo; y puede producir una barra de chocolate sin que se le introduzca una moneda si y sólo si se inserta un objeto suficientemente similar a una moneda o si se interfiere en el mecanismo con un alambre. Aquí la ley causal seguramente nos diría más acerca de la naturaleza de la causa, i.e. que es necesaria y suficiente en circunstancias normales para el efecto, y se distinguirá de la ley causal que podamos extraer de *L*, una máquina indeterminista en la que la inserción de una moneda es necesaria mas no suficiente para el efecto. Aunque la adquisición de las nociones de "producción", de "dar lugar a" y demás, no se obtiene mediante la ley causal, ésta será necesaria para la predicción (y tal vez en algunos casos de retrodicción, donde ningún reporte de lo observable es posible), para establecer o desconfirmar una relación causal futura.

Un caso de retrodicción en el que sí tenemos que asumir una ley causal comprensiva es el de un árbol quemado y partido a la mitad. Si alguien intentara explicar este caso necesitaría recurrir a diferentes tipos de evidencia: el hecho de que dos días antes había habido una tormenta de truenos y relámpagos en la zona en la que se hallaba el árbol y que ninguna otra tormenta se había registrado en esa zona en los últimos tres meses, que el árbol tiene evidencia de haberse quemada en el transcurso de la última

semana de cuando fue encontrado, etc. Pero no sólo esto, sino que también será necesario recurrir a una ley causal que afirme que un rayo puede ser una causa necesaria o una condición INUS de que árboles se partan y se quemen. A partir de todo esto, se podría explicar el resultado diciendo que le cayó un relámpago.

Hasta ahora hemos considerado los casos de experiencia directa y sólo un tipo de experiencia indirecta de alguna clase de causación. Falta por averiguar qué es lo que sucede con los casos de experiencia indirecta de objetos inobservables. En las explicaciones, predicciones y retrodicciones de este tipo de sucesos, precisamente porque no son observables directamente, entonces sí tenemos que presuponer una ley causal comprensiva. La observación de entidades y relaciones físicas observables son la evidencia para suponer la existencia de entidades y relaciones físicas no directamente observables. Asumimos que las entidades y sucesos observables son los efectos de lo inobservable.

Sin embargo, aún a este nivel básico y muy general que da lugar a una noción también altamente general de causalidad, esta noción es todavía más o menos la misma que tenemos para objetos físicos más "burdos" y/o para nosotros mismos como pacientes y como agentes. Las leyes causales comprensivas no nos proporcionarán el concepto de causalidad ni ningún concepto de ningún tipo de causalidad, ni siquiera en el caso de objetos inobservables. Más bien la función que realizarán será la de afirmar que una relación causal se da entre ciertos tipos de sucesos, y constatar qué tipo de causa está en juego, en cuanto necesaria, suficiente, ambas o una condición INUS para el efecto.

Para concluir resumiré los argumentos presentados y las conclusiones parciales a las que llegamos. En primer lugar, la afirmación fuerte acerca de que siempre necesitamos asumir una generalización para establecer la existencia de una relación causal en una instancia particular es falsa. La discusión sobre la afirmación débil de que sólo en ciertos casos deberemos asumir una ley causal comprensiva porque no podemos tener una experiencia de causalidad nos condujo a distinguir dos tipos de leyes causales comprensivas:

(i) por las que se establece que se dio una instancia particular de un tipo de causalidad; y

(ii) por las que se establece el significado de algún tipo de causalidad.

Sólo en los casos en los que no hay observación posible de los objetos físicos es necesario asumir leyes causales comprensivas pero únicamente del tipo (i). En cualquier otra ocasión de predicción y retrodicción de lo no experimentable de manera inmediata basta reportar lo observable para explicar el estado de cosas resultante. En lo que respecta a las explicaciones, las predicciones y retrodicciones, cuando nosotros estamos involucrados como agentes y pacientes, no hay necesidad de recurrir a leyes causales generales.

## Conclusión

En el Capítulo 1 hablamos de dos modelos causales principales: el de conjunción constante del tipo especificado por Hume (o incluso del tipo de leyes causales), y el de la causalidad razonable, i.e. la causación que se da entre ciertas actitudes proposicionales. Después dijimos que aunque la causalidad razonable no se reduce a conjunciones constantes, tampoco es el caso que todo lo que sea causalidad razonable no conlleve una conjunción constante. Es posible encontrar casos en los que hay causalidad razonable y una conjunción constante.

Ahora bien, la identificación de una conjunción constante *causal* requiere de la intervención, además de la integración a una teoría física más general mediante la erradicación de los elementos "superfluos", y la intervención es una acción intencional producida por ciertas actitudes proposicionales, que implica la noción de causalidad razonable. De esta manera el éxito del modelo causal de conjunción constante depende del modelo de causalidad razonable.

El modelo de la conjunción constante tal y como Hume lo propone (i.e. en términos puramente actualistas), no va muy lejos y crea ininteligibilidades o peticiones de principio. Por ello el modelo queda mejor planteado si las conjunciones constantes se toman como regularidades que involucran la noción de necesidad. Aún así, empero, este modelo no agota los conceptos causales que no pertenecen al grupo de la causalidad razonable. Veamos esto con más detenimiento.

La idea de causalidad es un concepto altamente general,

pero no en el sentido humeano de conjunción constante o de una ley causal comprensiva. La generalidad del concepto radica en que abarca diversos conceptos (o sub-modelos) también generales, por ejemplo, la noción de transacción mecánica, de atracción y repulsión, de fluido, etc. Las ideas de fuerza o de producción están presentes en estos sub-modelos causales. ¿Bajo cuál de los dos modelos originales caerían éstos, i.e. en el de la causalidad razonable o el de las regularidades? No es el caso que la transacción mecánica esté dentro del grupo de la causalidad razonable, pero sí puede estar presente en cierto tipo de causación razonable el sub-modelo de acción y reacción. Sin embargo, el modelo de las regularidades tampoco agota el resto de los sub-modelos causales. En el Capítulo 3 dimos ejemplos de casos en los que experimentamos la fuerza o producción de ciertos sucesos, lo cual basta para afirmar la presencia de alguna relación causal sin apelar a ninguna ley o generalización causal comprensiva.

Tenemos entonces que podemos identificar una relación causal de tres maneras:

- (1) por conocimiento sin observación de la causalidad razonable;
- (2) por la experiencia u observación de ciertas fuerzas o de ciertas producciones; y
- (3) por el conocimiento de leyes o generalizaciones causales comprensivas.

A diferencia de lo que pensaba Hume, (3) no es ni el único ni el principal modelo de la causalidad. Más bien la construcción de generalizaciones depende de la experiencia de tipos de conceptos causales. Alguien puede intentar explicar por qué un auto se

volteó al chocar contra un autobús en términos de una teoría física, apelando a la velocidad a la que iba, a la fuerza del impacto, etc. Pero aún aquí estaría presente el sub-modelo de transacción mecánica. También podría intentarse explicar por qué una acción intencional ocurrió con base en ciertas regularidades (aunque, como ya he argumentado, dudo que fuese exitoso), pero en cada conjunción en la que se fundamenta esta generalización ya estaría presente la noción de causalidad razonable. Las conjunciones constantes no nos dan la noción causal.

Lo que sucede es que los dos lugares del predicado causal pueden llenarse con la ayuda de leyes causales comprensivas, pero la noción de causalidad ya está presente. Ninguna ley nos dará este concepto. Lo adquirimos mediante nuestra intervención y experiencia. Luego, la importancia de (3) radica en que colabora en explicaciones más completas de relaciones causales, principalmente entre sucesos físicos, en que puede ayudarnos a confirmar o rechazar a un nivel físico muy básico de entidades inobservables el que un tipo de suceso cause otro tipo de suceso, e incluso a decidir en ocasiones si la clase de concepto causal era el que creíamos o no. Puede confundirse una relación de transacción mecánica por una de atracción, por ejemplo. Asumir una ley causal comprensiva integrada en una teoría física más básica y con la evidencia de regularidades pasadas, podría ayudar a determinar qué tipo de relación causal era la que estaba presente. Así, a pesar de que el modelo de conjunción constante no agota las nociones causales ni es el principal modelo de la causalidad, sí ayuda en investigaciones y explicaciones más complejas que las de la vida cotidiana.

# Bibliografía

ALEXANDER, Peter y DOWNING, Peter. "Are Causal Laws Purely General?" en *Aristotelian Society*, Vol. XLIV, 1970, London.

ANSCOMBE, G.E.M. *Intention*. Cornell University Press, Ithaca (New York), 1957.

"Causality and Determination" en *Causation and Conditionals*. Ernest Sosa (ed). Oxford University Press, 1975.

BENNETT, Jonathan. *Kant's Analytic*. Cambridge University Press, 1966.

*Locke, Berkeley, Hume*. Clarendon Press, Oxford, 1971.

BRADLEY, F.H. *Appearance and Reality*. Clarendon Press, Oxford, 1978.

DAVIDSON, Donald. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme" (1973-4) y "Belief and the Basis of Meaning" (1974) en *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984.

"Actions, Reasons and Causes" (1963), "Causal Relations" (1967), "The Logical Form of Action Sentences" (1967), "Agency" (1968), "The Individuation of Events" (1969), "Mental Events" (1970) y "Events as Particulars" (1970), en *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1982.

EDGINGTON, Dorothy. "Do Conditionals Have Truth-Conditions?" en *Crítica*, Vol. XVIII, No. 52, UNAM, México, abril 1986.

GOODMAN, Nelson. "Seven Strictures on Similarity" en *Experience and Theory*. Foster & Swanson (eds). Duckworth, London, 1970.

HART, H.L.A. y HONORÉ, A. *Causation in the Law*. Clarendon Press, Oxford, 1985.

HUME, David. *An Inquiry Concerning Human Understanding*. Bobbs-Merril Educational Publishing, Indianapolis, 1955.

*A Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge (ed). Clarendon Press, Oxford, 1987.

*An Abstract of a Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge (ed). Clarendon Press, Oxford, 1987.

MACKIE, J.L. "Responsibility and Language" en *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. XXXIII, 1955.

"Counterfactuals and Causal Laws" en *Analytical Philosophy*, Butler (ed). Blackwell, Oxford, 1962.

"Causes and Conditions" en *American Philosophical Quarterly*, Vol. II, 1965.

"Possibilities of Analysis" en *Truth, Probability and Paradox*. Clarendon Press, Oxford, 1973.

*The Cement of the Universe.* Clarendon Press, Oxford, 1974.

MILL, J.S. *A System of Logic.* London, 1944.

McDOWELL, John. "Functionalism and Anomalous Monism" en *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Ernest Lepore y Brian McLaughlin (eds). Blackwell, Oxford, 1985.

PEACOCKE, Christopher. "Causal Modalities and Realism" en *Reference, Truth and Reality*, Platts (ed). Routledge & Kegan Paul, London, 1980.

PEARS, David. "Predicting and Deciding" en *Studies in the Philosophy of Thought and Action*, Strawson (ed). Oxford University Press, 1968.

PLATTS, Mark. *Ways of Meaning.* Routledge & Kegan Paul, London, 1979.

"Explanatory Kinds" en *British Journal of Philosophy of Science.* No. 34, 1983.

"Hume and Morality as a Matter of Fact" (mss).

"Hume: la moralidad y la acción" (mss).

PUTNAM, Hilary. *Meaning and the Moral Sciences.* Lecture 3. Routledge & Kegan Paul, London, 1975.

"On Properties" en *Mathematics, Matter and Method.* Cambridge University Press, 1975.

QUINE, W.V.O. *Mathematical Logic*. Harvard University Press, Cambridge (EUA), 1951.

"Natural Kinds" en *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press, New York, 1969.

ROOT, Michael. "Davidson and the Social Science" en *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Ernest Lepore (ed). Blackwell, Oxford, 1986.

STRAWSON, P. "Causation and Explanation" en *Essays on Davidson: Actions and Events*, Vermazen & Hintikka (eds). Clarendon Press, Oxford, 1985.

STROUD, Barry. *Hume*. Routledge & Kegan Paul, London, 1977.

TAYLOR, Barry. *Modes of Occurrence*. Blackwell, London, 1985.

URMSON, J.O. "Memory and Imagination" en *Mind*, Vol. LXXVI, No. 301, enero de 1967.

WARNOCK, G.J. "Hume on Causation" en *Hume: A Symposium*, Pears (ed). Oxford, 1977.

WRIGHT von, G.H. *Explanation and Understanding*, Routledge & Kegan Paul, London, 1976.