

El conocimiento de la causalidad

La investigación en psicología experimental acerca del conocimiento de la causalidad se decanta por mantener que el conocimiento de la causalidad es una característica exclusiva del ser humano (Penn y Povinelli 2007): es decir, el conocimiento de las causas es propio de quien goza de entendimiento. Sin embargo, el concepto de causalidad plantea dificultades a la investigación filosófica:

algunos autores piensan que la causalidad es un rasgo relativamente no-fundamental del mundo, un rasgo que puede entenderse en función de otros rasgos más fundamentales, como las regularidades. Otros piensan que en algún sentido la causalidad no es un rasgo de la realidad en absoluto, de tal modo que el concepto de causa es algo que proyectamos o imponemos sobre lo que pasa en el mundo a nuestro alrededor. Incluso otros piensan que la causalidad se refiere a algo tan fundamental como parece, de tal modo que la noción de un estrato fundamental de la realidad que podría en principio describirse sin emplear términos causales es incoherente, o al menos obviamente erróneo. (Beebe, Hitchcock y Menzies 2009, 1-2)

En este texto no se recogen todas las posturas al respecto, pero sí que se ilumina con claridad cuál es el núcleo de la confusión: la causalidad, ¿es un rasgo de la realidad o es una imposición del entendimiento? Las consecuencias que se derivan de las respuestas posibles darán lugar a una comprensión de la realidad y del conocimiento que tenemos acerca de ella radicalmente diferente. El problema de fondo que se puede detectar es la falta de seguridad acerca del conocimiento de la causalidad: ninguna de las posturas mencionadas en la cita niega que el ser humano se refiera a la realidad en términos causales y, en cierto sentido, construya sus mejores explicaciones de la realidad que le rodea sirviéndose de la noción de causa. Sin embargo, se duda -o se pretende afirmar taxativamente- que haya una correspondencia entre el conocimiento de la causalidad y la existencia de un principio causal en la realidad.

Esta duda acerca de la causalidad y su existencia es consecuencia natural del conflicto entre dos visiones alternativas de la causalidad. La primera intentaré exponerla a través

de la postura de Leibniz, la segunda, mediante Hume. Entre las posturas que han intentado mediar entre ambos, Kant ofrece una interesante perspectiva.

1. Leibniz y la causalidad: forma y fin

El planteamiento de Leibniz se puede deducir a partir de dos nociones fundamentales: sustancia y armonía. El estudio de la sustancia se puede comenzar con la referencia a su naturaleza: “una noción tan acabada que sea suficiente para comprenderla y para hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al que esta noción es atribuida” (Leibniz, *Discurso de Metafísica* 2010, 168).

La sustancia, según el planteamiento de Leibniz, se conoce si se conocen sus atributos fundamentales y las reglas que permiten deducir los rasgos que conforman dicha sustancia a partir estos atributos. En este sentido, la realidad tiene un carácter marcadamente formal. Si dispusiésemos del lenguaje adecuado -tarea a la que Leibniz dedicó parte de sus esfuerzos y que finalmente abandonó- podríamos expresar en una única fórmula todo el contenido de una sustancia partiendo de sus elementos fundamentales. El universo leibniziano, por tanto, se compone de sustancias que incluyen en sí todos los rasgos fundamentales -mónadas. El conocimiento de estos rasgos es deductivo, es decir, a partir de unas notas básicas se alcanza el conocimiento profundo de la realidad. Esta sustancia se entiende de un modo totalmente formal, hasta el punto de identificarse con la predicación correcta acerca de la realidad.

Desde el punto de vista de la causalidad implicada en la noción de sustancia es importante no engañarse por una interpretación incorrecta de una de las sentencias más conocidas de Leibniz: “las mónadas no tienen en absoluto ventanas” (Leibniz, *Monadología* 2010, 328). Esta sentencia se suele interpretar como la negación de la influencia entre las diferentes sustancias. Sin embargo, cabe señalar que la acusación de aislacionismo no es del todo correcta. Tal y como señala Leibniz, las sustancias están estrechamente relacionadas:

toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera, de modo análogo a como una misma ciudad

es diversamente representada según las diferentes situaciones de quien la contempla.

(Leibniz, *Discurso de Metafísica* 2010, 170)

Obviamente no es una relación de eficiencia, sino que se encuentra inscrita en el predicado de la sustancia: cada una de las sustancias está estrechamente relacionada con Dios y con todo el universo, pues en cierto sentido lo contiene dentro de sí, a la vez que se diferencia de él. Toda relación, por tanto, está ya incluida en la noción completa, y, del mismo modo, toda actividad que procede de la sustancia se encuentra incluida en la noción completa. La fórmula que sintetiza cada una de las sustancias resume también su lugar en el universo, y los vínculos que atan cada sustancia con todas las demás.

Este modo de concebir la sustancia entronca con la segunda noción: “armonía”. Con esta noción se da el salto al plano divino, pero también se obtiene una profunda comprensión de la realidad.

¿Cuál es, entonces, la última razón de la voluntad divina? El intelecto divino. Dios, en efecto, quiere lo que comprende que es tanto lo mejor como lo más armónico y lo quiere escoger de entre el número infinito de todos los posibles. Entonces, ¿cuál es la última razón del intelecto divino? La armonía de las cosas. ¿Y de la armonía de las cosas? Nada. Por ejemplo, que haya la misma proporción entre 2 y 4 que entre 4 y 8, de eso no se puede dar ninguna razón, ni siquiera por la voluntad divina. Esto depende de la misma esencia o idea de las cosas. (Leibniz, *Wedderkopf* 2010, 20)

La armonía de las cosas es el delicado equilibrio que mantienen entre sí para dar lugar al mundo que conocemos. Ninguna sustancia, ninguna mónada, campa arbitrariamente por el universo, sino que tiene su lugar exacto y sus vínculos concretos, ambos establecidos mediante la “noción completa”. No es de extrañar que en la cosmovisión leibniziana prime el orden sobre toda otra consideración: en cierto sentido, cabría comparar el planteamiento de Leibniz a una gran fórmula matemática en la que se integran las diferentes sustancias como desarrollo de ésta. Tampoco extraña el peligro del necesitarismo que acompaña a toda la filosofía de Leibniz y que siempre trató de evitar.

En resumen, si por causalidad nos referimos al modo de ser y relacionarse los componentes de la realidad, habrá que entender la causalidad en Leibniz como una

relación puramente formal que implica el orden último de la realidad. Cada sustancia saca de sí misma las relaciones que le atan a las otras sustancias, alcanzando mediante estas relaciones un orden armónico, del que al mismo tiempo dependen para existir. La causa, en definitiva, es razón, entendida como definición y como orden explicativo suficiente para englobar toda la realidad.

2. Hume y la causalidad: materia y eficiencia

El pensamiento de Hume se contrapone a la defensa leibniziana del conocimiento de los vínculos que unen a las sustancias. Como es bien sabido, Hume niega que se pueda conocer la causalidad; sin embargo, esta negación no implica necesariamente el rechazo de la causalidad. Es más: sólo se puede hacer si hay una teoría acerca del modo de ser y relacionarse de los componentes de la realidad.

La teoría de Hume acerca del modo de ser de la realidad depende, en primer lugar, de la limitación que pone al escepticismo al aceptar que hay cuerpos externos a la mente del sujeto:

podemos perfectamente preguntar *¿qué causas nos inducen a creer en la existencia del cuerpo?*, pero en vano se pregunta *¿hay cuerpo o no?* Este es un punto que debemos tomar como garantizado en todos nuestros razonamientos. (Hume, *Treatise* 2007, 125)

El acto de fe en la realidad es patente: se aceptan los objetos externos, frenando así el escepticismo radical. Esta certeza ha de distinguirse de la duda acerca de cómo son y cómo actúan los cuerpos existentes:

lo más lejos que podemos avanzar en la concepción de los objetos externos, cuando se supone que son *específicamente* diferentes de nuestras percepciones, es formar una idea relativa de ellos, sin pretender comprender los objetos relacionados. Hablando de modo general, no suponemos que sean específicamente diferentes; sino que sólo les atribuimos diferentes relaciones, conexiones y duraciones. (Hume, *Treatise* 2007, 49).

Hay, por tanto, una realidad fuera del entendimiento, realidad que conocemos vagamente y cuyos rasgos fundamentales apenas alcanzamos a concebir. En este sentido, los cuerpos son únicamente eso: cuerpos, en el sentido más amplio y menos definido del término. Podríamos decir que para Hume la certeza primordial es que hay

algo que está fuera del entendimiento y que de algún modo provoca las ideas – “relaciones, conexiones y duraciones”- que se atribuyen a la realidad. En sentido estricto, incluso la admisión de una pluralidad de cuerpos está puesta en entredicho, ya que la distinción entre dos cuerpos depende de las ideas que atribuimos a la realidad. Sólo alcanzamos: “un cierto *algo* desconocido e inexplicable, como causa de nuestras percepciones” (Hume, *Enquiry* 2007, 136). Este *algo* que permanece más allá de la percepción aparece, en consecuencia, como una solidez externa al conocimiento humano, como una permanencia –que, además, no es necesariamente temporal- de la realidad.

Otra nota que se desprende del planteamiento de Hume es que, si bien no podemos formular una noción de causalidad consistente sí que podemos aceptar al menos una relación causal: la que ejerce el *algo* sobre el sujeto que conoce. Hay una “causa de nuestras percepciones”. El estudio de esta causa –que es el estudio de las sensaciones- “pertenece más al anatomista y filósofo de la naturaleza que a los de la moral” (Hume, *Treatise* 2007, 11); el filósofo moral únicamente puede decir

respecto a esas *impresiones*, que proceden de los *sentidos*, su última causa es, en mi opinión, perfectamente inexplicable por la razón humana, y será siempre imposible decidir con certeza si proceden inmediatamente del objeto, o son producidas por el poder creativo de la mente, o se derivan del autor de nuestro ser. (Hume, *Treatise* 2007, 59)

Hay, por tanto, una causa de las impresiones. Otra cuestión es que no podemos decidir con los recursos del razonamiento filosófico cuál sea. Como se recordará, Hume mantiene que la repetición de determinadas impresiones en condiciones muy particulares nos lleva a adquirir la noción de causalidad por la costumbre. Nuestro conocimiento de la causalidad, por tanto, es incierto y con pocas garantías de que pueda vincularse a la realidad existente. Lo único que parece estar claro es que tiene su origen –hay una causa de la noción de causa- en las impresiones, que a su vez tienen una causa igualmente ignota.

En resumen, la postura de Hume es la siguiente: hay un *algo* externo corpóreo y hay una cierta influencia de origen desconocido sobre los sentidos que muestra que esta

realidad se mueve. Esta influencia da lugar a un proceso que culmina con la noción de causalidad, sin que haya experiencia de ésta. En otros términos, para Hume el modo de ser de la realidad es material, y hay certeza de algunas relaciones de eficiencia. Se trata de una causalidad precaria e inestable, que apenas ofrece la mínima certeza admisible. Pero al mismo tiempo es una causa fundamentada, que ha sobrevivido al escepticismo.

3. Kant y la causalidad: vías paralelas

Immanuel Kant propone una solución entre la postura de Leibniz (causa como razón) y la de Hume (causa fundamentada en los sentidos). Como se ha señalado, la causa leibniziana tiene además el valor añadido de dotar de una fuerte necesidad a la realidad: en este sentido, es más afín al propósito científico. La causa que emplea Hume salvaguarda la existencia de lo externo: es una causa que se encuentra en la realidad sin duda alguna, pero al mismo tiempo es puramente contingente, sólo mediante la costumbre podemos referirnos a ella, y no ofrece suficiente garantía para hablar de una certeza plena. La solución de Kant puede verse como un intento de salvar ambos extremos, partiendo del papel que juega la causalidad en el conocimiento:

sólo porque sujetamos la secuencia de las apariencias y por tanto toda alteración a la ley de la causalidad es posible la experiencia misma, es decir, la cognición empírica de ellas; en consecuencia, ellas mismas, como objetos de experiencia, son posibles sólo de acuerdo con esta ley. (Kant 1998, 305)

El equilibrio que alcanza consiste, resumidamente, en dar la razón a ambos en terrenos diferentes. Leibniz tendría razón en el terreno del conocimiento, mientras que Hume tendría razón en el terreno de la realidad. Es decir, hay un sentido de causalidad que implica necesidad, es puramente formal y racional, que es el que impera en el entendimiento y, por tanto, en la ciencia; junto con este sentido, hay otro que se refiere únicamente al mundo externo, según el cual se da un mundo externo, del que no sabemos más que su presencia y un rasgo de su actividad: que despierta la acción del entendimiento por la transmisión de impresiones que concuerdan con las explicaciones que el entendimiento desarrolla. El entendimiento que acoge esta actividad la convierte en experiencia, dotando a la contingencia de necesidad.

Que algo sucede, por tanto, es una percepción que pertenece a una posible experiencia que llega a ser actual si considero la posición de la apariencia como determinada en el tiempo, esto es, si la considero como un objeto que siempre puede encontrarse en la conexión de percepciones de acuerdo con una regla. Esta regla para determinar algo con respecto a su secuencia temporal, sin embargo, es que en lo que precede, la condición bajo la que se encontrará a la cual la ocurrencia sigue siempre (es decir, necesariamente). Por tanto el principio de razón suficiente es el fundamento de la experiencia posible, a saber, la cognición objetiva de apariencias con respecto a su relaciones en las series sucesivas del tiempo. (Kant 1998, 311)

La ley de causalidad es un producto del entendimiento que permite la ordenación de la impresión que procede del mundo externo: la necesidad que impone sobre estas impresiones hace que pasen de ser algo desordenado a adquirir solidez y orden que permiten computarlo como una experiencia. En este sentido, la experiencia de la causalidad que Hume echaba en falta se encuentra en la estructura de la inteligencia humana, que permite calibrar dentro del esquema causal la realidad que rodea al ser humano. El fundamento de esta experiencia es una herramienta intelectual tan propia de Leibniz como el principio de razón suficiente.

4. Polo y la causalidad: realidad y conocimiento

Las posturas de Leibniz, Hume y Kant, pese a sus diferencias, tienen un error común: considerar que la causalidad ha de conocerse como un principio explicativo de la realidad, más que como un rasgo de la realidad. Dicho de otro modo: parece que para los tres filósofos la causalidad se encuentra en el entendimiento, de tal modo que se hace de la causa razón. En este sentido, Leibniz logra imponerse sobre Hume y Kant, quienes habrían tratado únicamente de encontrar el vínculo entre la razón y el mundo exterior, con mejor o peor fortuna.

No obstante la concordancia de estos autores sobre el estatuto de la causalidad -un principio del entendimiento, una razón formal- se puede criticar su postura, ofreciendo una visión alternativa que haría de la causalidad un principio real. El error es gradual: en primer lugar Leibniz separa la causalidad del movimiento en la realidad y la reduce a la noción completa de la sustancia. El siguiente paso lo da Hume al buscar una

causalidad que se corresponda con una percepción, del mismo modo que los cuerpos externos se corresponden con percepciones; de este modo, la causalidad se plantea como una “cosa”. Kant, por último, encuentra la causalidad en la cosa como objeto: la causa la pone el entendimiento para hacer cognoscible la realidad. El resultado final es una noción de causalidad que ni respeta ni investiga qué es la causa en la realidad.

La postura de Leonardo Polo, en este punto, es radicalmente diferente: el problema consiste en aclarar la “compatibilidad de principios reales heterogéneos”, a la que llama “concausalidad” (Polo 2004, 65). Se ha visto que Leibniz considera la causa como razón, que se entiende de dos maneras diferentes: como sustancia -noción completa- y como armonía -orden de las sustancias. Estos dos modos de entender la razón equivalen a otros tantos modos de entender la causalidad: como forma y como fin. Hume, por su parte, presenta otros dos modos de entender la causa: como algo externo que permite el cambio y como un influjo de unos cuerpos sobre otros. Estos modos, a su vez, pueden vincularse a la materia y la eficiencia. Así, tanto Leibniz como Hume consideran que sólo dos de las causas son reales: formal y final el primero, material y eficiente el segundo.

Ambos sistemas -así como la mediación kantiana- suponen una visión reducida de la causalidad y, por tanto, también las causas que toman por reales. Como señala Polo, las causas “son causas *ad invicem*, concausas” (Polo 2004, 321): la dependencia real que tienen unas con otras se traduce en que su correcto conocimiento sólo puede hacerse si se conocen como concausas: de este modo se descarta de entrada la tentación de buscar un principio de la causalidad, entendido como una ley unívoca que explique todos los sentidos que tiene la causa física.

Las causas “se van conociendo a medida que avanza la explicitación” (Murillo 2000, 333). El conocimiento de la causalidad, en consecuencia, es un conocimiento paulatino: contrasta, por eso mismo, con el deseo de Hume de encontrar una percepción que remita inmediatamente a la causa, así como con la cesión de Kant en este punto. Frente a esta urgencia, la parsimonia de Leibniz, para quien sólo es posible concebir correctamente la realidad si se tiene presente la armonía de las cosas - cualquier otra explicación sería precipitada-, es más acorde con la explicación poliana.

Los riesgos del planteamiento leibniziano son otros: reducir la causalidad a su carácter explicativo y olvidar que se trata de concausas reales.

El conocimiento de la causalidad es la forma concreta de conocer racionalmente la realidad. Se señalaba al principio que la investigación psicológica muestra que el conocimiento de la causalidad parece ser una característica exclusiva del conocimiento humano en comparación al conocimiento animal: en concreto, corresponde a las operaciones racionales de la inteligencia (Polo 2004, 453), que explicitan el objeto del conocimiento y lo devuelven a la realidad, según la expresión de Leonardo Polo (2004, 455) hasta alcanzar el conocimiento de los principios -las causas- que constituyen el modo de ser de la realidad. En este sentido, la negación del modo de conocer la causalidad implica la negación del modo de conocer del hombre: se reduce -en la teoría- a las esferas que comparte con el animal, quedándose apenas en la imaginación.

Según Polo hay una operación propia de la inteligencia para el conocimiento de la concausalidad.

La concausalidad completa se encuentra con la afirmación judicativa (la concausalidad garantiza la realidad de las causas predicamentales). La vigencia entre sí de los primeros principios se distingue de la concausalidad y se conoce exclusivamente con un hábito no seguido de operaciones. (Polo 2004, 458)

El juicio como operación racional, por tanto, es el conocimiento de las causas, en la medida en que recoge la estructura última de la realidad ordenada según los principios que la conforman. Al recoger esta estructura, el juicio permite acceder a los diferentes sentidos de la causalidad: al juzgar se penetra en la realidad -conocida mediante el abstracto- y se hacen explícitos los principios que permiten que lo conocido sea tal y como es. Esta operación se distingue netamente de la intentada por Kant, pues únicamente explicita lo contenido en el conocimiento. Kant, como se recordará, trata de imponer la forma de la causalidad al conocimiento, para convertirlo en experiencia.

Ahora bien, este conocimiento es completo cuando se advierte la simultánea complejidad y simplicidad de las causas, es decir, que son múltiples y ordenadas: esta advertencia supera el juicio, ya que supone ir más allá del conocimiento que tenemos

del orden causal. Corresponde al hábito judicativo o de ciencia, es decir, al “balance cognoscitivo de la explicitación de los sentidos causales” (Polo 2004, 634) con el que se cierra la cuestión del darse la causalidad. Con el hábito judicativo se advierte la cuádruple causalidad que se da en lo que existe. De este modo se conoce positivamente que hay una causalidad real.

5. Bibliografía

Beebe, Helen, Christopher Hitchcock, y Peter Menzies. «Introduction.» En *The Oxford Handbook of Causation*, de Helen Beebe, Christopher Hitchcock y Peter Menzies, 1-19. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Editado por David Fate Norton y Mary J. Norton. Vol. 1. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 2007.

—. *An Enquiry concerning Human Understanding And Other Writings*. Editado por Stephen Buckle. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Editado por Paul Guyer y Allen W. Wood. Traducido por Paul Guyer y Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discurso de Metafísica*. Vol. 2, de *Obras filosóficas y científicas*, de Sociedad Española Leibniz, editado por Ángel Luis González, traducido por Ángel Luis González, 161-204. Granada: Comares, 2010.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Leibniz a Magnus Wedderkopf*. Vol. 2. Metafísica, de *Obras filosóficas y científicas*, de Sociedad española Leibniz, editado por Angel Luis González, traducido por Rubén Pereda, 19-21. Granada: Comares, 2010.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadología*. Vol. 2. Metafísica, de *Obras filosóficas y científicas*, de Sociedad Española Leibniz, editado por Angel Luis González, traducido por María Jesús Soto, 325-342. Granada: Comares, 2010.

Murillo, José Ignacio. «Una aproximación al Curso de teoría del conocimiento de Leonardo Polo.» *Acta Philosophica* 9, n° 2 (2000): 319-338.

Penn, Derek C., y Daniel J. Povinelli. «Causal Cognition in Human and Nonhuman Animals: A Comparative, Critical Review.» *Annual Review of Psychology* 58 (2007): 97-118.

Polo, Leonardo. *Curso de teoría del conocimiento*. Segunda. Vol. IV. IV vols. Pamplona: Eunsa, 2004.