

Hacia una concepción pluralista de la causalidad

Towards a Pluralistic Theory of Causation

Leonardo Ordóñez Díaz

Universidad de Montreal (Canadá)
E-mail: leonardo.ordonez.diaz@umontreal.ca

Resumen: Luego de la crítica de Hume a las nociones de «conexión necesaria» y «poder causal», el concepto de causalidad alcanzó su fase moderna. Sin embargo, el empirismo humeano dio paso a la noción según la cual conocer las causas de un evento equivale a estar en capacidad de hacer explícitas las leyes que concurren para su efectuar. En este artículo veremos las razones por las cuales esta noción es indebidamente rígida y reduccionista, lo que en las últimas décadas ha motivado la construcción de nuevas concepciones de la causalidad. El principal corolario de este giro consiste en que la distinción entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias Sociales se desdibuja y pierde la relevancia que se le atribuyó durante más de un siglo.

Palabras clave: poderes causales, pluralismo causal, empirismo, explicación, Hume.

Abstract: Following Hume's critique on the concepts of «necessary connection» and «causal power», the theory of causation reaches its modern phase. However, humean empiricism gave origin to the belief that to know the causes of an event is equal to be in the capacity of formulating the laws that converge in its realization. In this article we will see the reasons by which this conception is excessively rigid. This has made the construction of new concepts of causation necessary. The main consequence of this shift is that the frontier between natural and moral sciences is now less clear, and it loses the relevance that it once had during the last century.

Keywords: causal powers, causal pluralism, empiricism, explanation, Hume.

1. Introducción

En la filosofía tradicional, de la Antigüedad al medioevo, los pensadores usualmente suscribieron la creencia según la cual los objetos del mundo están dotados de poderes causales, de modo que la conexión entre una causa y su efecto es necesaria y está dada como parte del funcionamiento de la naturaleza. La formulación clásica de esta teoría se debe a Aristóteles. Para este autor, la cadena de las causas y los efectos tiene un eslabón inicial cuya eficiencia causal es la piedra angular de todo evento y todo conocimiento. Una vez puesta en marcha la cadena, la articulación de los cambios sucesivos se explica por apelación a sus nexos causales; esa es la razón por la cual, según Aristóteles, “pensamos que sabemos cuando tenemos conocimiento de las

causas” (*Metafísica* 994b-29). En esta óptica, la cadena de causas y efectos constituye un eslabonamiento en el que cada causa está asociada a un efecto específico que le es concomitante, y dicha conexión no puede romperse sin quebrantar el orden natural. Esta ha sido la teoría de la causalidad dominante en la tradición occidental, articulada alrededor de la noción de ser como eje fundamentador de todo saber posible.

En los orígenes de la modernidad, como una respuesta a la crisis medieval de la metafísica del ser, el racionalismo cartesiano instaura un nuevo eje fundamentador: el sujeto. La causalidad deja de estar anclada en la naturaleza de las cosas y halla su nuevo cimiento en el ámbito de la subjetividad. El edificio del saber se construye ahora, no a partir de la presencia de las cosas en sí mismas, sino a partir de la constatación de que toda presencia posible tiene lugar en el seno de la conciencia. Esta nueva perspectiva, empero,

tiene en común con su antecesora la creencia en la existencia de un orden natural necesario. Descartes, como Aristóteles, considera que el engranaje de causas y efectos que forma la naturaleza puede ser desentrañado y explicado, solo que ahora la búsqueda del saber tiene lugar a través del uso de un método consciente de sí mismo en tanto que método. Al cabo, el giro cartesiano no rebate la idea de que existe una conexión causal necesaria en las cosas, sino que fundamenta esta idea sobre una nueva base: las condiciones de certeza que solo la aplicación cuidadosa de un método garantiza. La sustancia de las cosas no radica en su ser intrínseco sino en su representación en la conciencia humana.

El empirismo de Hume implica una ruptura con estas perspectivas previas. En la segunda parte de este artículo veremos cómo la crítica humeana a la idea de conexión necesaria de causas y efectos entraña dos facetas complementarias, a saber, la crítica a la idea de ser y la crítica a la idea de sujeto. La estrategia de Hume no consistirá en negar la existencia de la causalidad, sino en alterar el marco para su comprensión. Al igual que Aristóteles y Descartes, Hume considera que la existencia de cadenas o de series causales es evidente; lo que no le resulta obvio es que, al interior de esas series, el encadenamiento que conecta las causas con los efectos esté garantizado por la naturaleza de las cosas o por la acción del sujeto. Desde la perspectiva inaugurada por Hume, la observación empírica de la naturaleza no aporta pruebas visibles de la existencia de una conexión necesaria entre eventos causalmente ligados. En la naturaleza hay eventos, y la noticia que tenemos de ellos consiste en percepciones, pero nada en los eventos implica que ellos estén conectados entre sí de manera necesaria, y nada en las percepciones implica la preexistencia de un sujeto en el que ellas llegarían a alojarse y el cual cimentaría sus interconexiones.

Sin embargo, pese a su radicalidad, la crítica de Hume dio origen a una concepción según la cual conocer las causas de un evento equivale a estar en capacidad de formular las leyes que concurren para su efectuación. En la tercera parte del artículo veremos cómo esta concepción introdujo algunos supuestos acerca de la naturaleza del conocimiento cuyo efecto es que, desde Hume y hasta mediados del siglo XX, la mayoría de filósofos de la ciencia pensaron que solo el descubrimiento de leyes generales podía darnos un conocimiento legítimo y científicamente validado. En las últimas décadas, esta perspectiva ha revelado su carácter rígido y reduccionista, lo que ha motivado la búsqueda de nuevas concepciones de la causalidad. La consecuencia más notable de este giro es que la distinción entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias Sociales, o entre la ciencia y la hermenéutica, se difumina y pierde la relevancia que se le atribuyó

durante más de un siglo. Ello implica no solo la necesidad de revisar las relaciones entre explicación y comprensión, sino también la urgencia de reconsiderar las interdependencias y acoplamientos que existen entre las distintas áreas del conocimiento humano.

2. Hume y la crítica de la necesidad causal

Existe sin duda algo grandioso e imponente en la concepción antigua de la causalidad. La visión de la realidad como un sistema coherente gobernado por un encadenamiento de conexiones causales naturales que pueden ser descubiertas y descritas por la razón humana constituye la idea matriz mediante la cual la filosofía se distanció en sus orígenes de las formas míticas de pensar, abriendo así el camino para el desarrollo del pensamiento crítico. Por eso no es extraño que la creencia en la racionalidad y estabilidad ontológica del sistema de las causas y los efectos se halle en el corazón de la Gran Cadena del Ser, cuyo papel en la Historia de la Filosofía ha sido descrito en detalle por Lovejoy (1964). En una dirección similar, Kogan explica que, en el marco de la concepción tradicional de la causalidad, el mundo en el que todos vivimos

No es un mero desfile de fenómenos discontinuos desplegado en conjunciones regulares por mandato o por casualidad, situado más allá de nuestra capacidad de comprender. En cambio, es un sistema múltiple de entidades dinámicas. Sean ellas simples o complejas, sensibles o insensibles, lo cierto es que se desarrollan y actúan recíprocamente de conformidad con sus naturalezas inherentes y de modos que nosotros podemos entender poco a poco. La causalidad, según esta forma de ver las cosas, no es un cemento accesorio de un universo por otra parte a punto de caer. Al contrario, impregna la propia estructura tan íntimamente que sin ella ningún universo podría existir en absoluto. (Kogan 1985: 265)

A tono con esta visión, solemos aceptar como una verdad intuitivamente obvia que «todo evento tiene una causa», incluso aunque a menudo no sepamos a ciencia cierta qué causa sea. De ahí que la tesis de Hume según la cual el principio causal no es autoevidente ni intuitivamente cierto, sino que es solo el fruto de una generalización empírica, resulte tan chocante y parezca conducir a un escepticismo extremo en el cual, como señala Mounce (1999: 34), “la naturaleza última de la causalidad es desconocida”. La idea de que los eventos no están conectados

con sus causas de forma necesaria, sino solo como resultado de nuestros hábitos de percepción o del funcionamiento de nuestra mente, puede incluso llegar a parecer absurda. Sobre este particular Russell anota que, sea por prejuicio o por otra razón

es más fácil creer en la existencia de una ley natural por la cual las causas son seguidas *siempre* de sus efectos que en otra por la cual esto solo ocurre *habitualmente*. Sentimos que podemos imaginar, o incluso percibir, a veces, una relación 'de causa a efecto' que, cuando es válida, asegura una secuencia *invariable*. (Russell 1948: 472)

El caso es que, a partir de Hume, *es posible* pensar la relación entre causas y efectos como algo contingente. La observación de la naturaleza no aporta pruebas, dirá Hume, de que la conexión entre causas y efectos en una secuencia sea necesaria; esto significa que una causa no necesariamente produce siempre el mismo efecto. Con esto Hume no pretende restarle valor al papel jugado por la experiencia en la construcción del conocimiento. Hume (1977: 23) sabe que "de causas que parecen *semejantes* esperamos efectos semejantes"; empero, advierte también que esta espera puede verse cruelmente defraudada en el momento menos pensado, ya que del hecho de que en muchas ocasiones pasadas una causa «x» haya producido un efecto «y» no se sigue que la siguiente vez tiene que ocurrir de la misma manera; bien podrían presentarse circunstancias que impidieran o desviarán la secuencia causal habitual. La experiencia pasada es útil en la medida en que nos sirve como una brújula que indica el curso más probable de los hechos en el futuro. Pero la experiencia solo puede servirnos como brújula al cabo de un número significativo de casos de una misma secuencia. Este es un punto que Hume enfatiza: nuestra confianza en que una cierta causa producirá determinado efecto solo alcanza un grado significativo al cabo de una prolongada cadena de secuencias que hayan confirmado la regularidad de esta conexión. No podemos, con base en un único caso, tener confianza en que una cadena causal se repetirá. Pero, por otra parte, cuando a partir de un número significativo de casos en que la causa «x» produce el efecto «y» inferimos que en ocasiones futuras esta secuencia se repetirá, no lo hacemos con base en un razonamiento sino con base en un principio distinto, a saber, la costumbre o los hábitos. Para Hume (1977: 28), "todas las inferencias derivadas de la experiencia son efectos de la costumbre, no del razonamiento".

A diferencia del reino de las matemáticas y la lógica, en el que por vía del razonamiento es posible inferir con certeza determinadas verdades, en el reino de las cuestiones de hecho los seres humanos construimos nuestras creencias, no a partir de inferencias demostrativas, sino a partir de experiencias que repetidamente han mostrado a nuestros sentidos la conjunción habitual entre dos objetos o eventos. Según Hume, está en la naturaleza humana el verse irresistiblemente compelida a creer en la invariabilidad de lo acostumbrado, lo usual, lo repetitivo.

Cuando arrojo al fuego un pedazo de madera seca, mi mente es llevada de inmediato a concebir que la llama aumentará, no que disminuirá. Esta transición del pensamiento de la causa al efecto no procede de la razón. Su origen se deriva solamente de la costumbre y de la experiencia. (Hume 1977: 35)

Hume plantea que inferencias como estas, no filtradas por la racionalidad sino guiadas por la fuerza de la costumbre o la inercia de los hábitos, juegan un papel clave en la supervivencia de la especie humana. De hecho, los procesos de razonamiento suelen ser lentos y complicados, mientras que las exigencias de la subsistencia cotidiana requieren un sistema de automatismos capaz de enfrentar instantáneamente los cambios o las modificaciones repentinas del entorno en el que vivimos. A fuerza de racionalidad la especie humana habría desaparecido, vencida por sus rivales más rápidos y eficaces. El uso de la razón corresponde a un desarrollo tardío, realizado sobre la base de comportamientos automáticos previos, en parte fijados biológicamente, en parte fijados a través de los hábitos. Por eso de la costumbre puede decirse que es como una segunda naturaleza, mientras que tal afirmación no cabe en el caso de la razón.

En este punto queremos subrayar un hecho clave que a menudo ha sido pasado por alto: la crítica de Hume no solo desmantela la concepción sustancialista de la causalidad, heredada de los griegos, sino también la versión subjetivista implícita en los planteamientos de Descartes. La teoría humeana de la causalidad entraña dos facetas complementarias: por una parte, se trata de mostrar el carácter contingente de las secuencias causales naturales; por la otra, de poner en evidencia el rol jugado por la costumbre en el modo como los seres humanos percibimos e interpretamos los datos empíricos. Estas dos facetas se reflejan en el hecho de que Hume ofrece no una sino dos definiciones distintas de causalidad, una filosófica y otra natural, de las cuales la primera analiza la causalidad tal como ocurre en los objetos o en los

eventos del mundo exterior, mientras que la segunda analiza la causalidad como un principio con base en el cual la mente humana opera. Mi hipótesis en esta sección es que, por lo primero, la postura de Hume implica una crítica a la idea de ser y, por lo segundo, una crítica a la idea de sujeto.

Existe una abundante bibliografía en torno a las dos definiciones de «causa» de Hume. Garret, por ejemplo, muestra que, frente a la pregunta: “¿Cuál de sus dos definiciones de «causa» Hume consideró finalmente correcta?”, existen al menos “ocho diferentes tipos de prueba” para escoger entre “cuatro respuestas posibles a esta cuestión: «ambas», «solo la definición 1», «solo la definición 2» y «ninguna»” (Garret 1993: 168). Después de revisar las pruebas, Garret se inclina a creer que ambas definiciones son correctas para Hume. También Psillos (2002: 48-49), a quien se debe otra cuidadosa reconstrucción del problema, considera que las dos definiciones son válidas por cuanto describen la misma relación, pero desde puntos de vista distintos. Al igual que estos autores, nosotros sostendremos que las dos definiciones son válidas, aunque la razón que nos conduce a adoptar esta postura es la complementariedad de las críticas a las ideas de ser y de sujeto, cuestión que Garret y Psillos no desarrollan.

Veamos. En virtud de la primera definición, Hume niega la existencia de conexiones necesarias en el mundo. Según Hume, si observamos con cuidado la naturaleza, encontramos que “todos los eventos parecen enteramente sueltos y desligados. Un evento sigue a otro, pero nunca hemos podido observar un enlace entre ellos. Parecen *conjuntados*, pero nunca *conectados*” (Hume 1977: 49). De ahí que sea posible definir una causa como “*un objeto seguido por otro, donde todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo*” (Hume 1977: 51). Lo único efectivamente dado a la observación es un flujo de percepciones. Solo tras percibir una misma secuencia repetidamente, la mente humana se forja la impresión de que existe en ella una conexión. A partir de esta premisa, Hume concluye que las ideas de *conexión necesaria* y de *poder causal* no son absolutas sino relativas a la experiencia, es decir, no forman parte de la naturaleza de las cosas sino de la naturaleza humana. Esto encaja con la intuición según la cual una secuencia de dos eventos distintos, que acostumbramos denominar «causa» y «efecto», es causal si eventos como la causa son regularmente seguidos por eventos como el efecto y son percibidos en calidad de tales por un sujeto (cfr. Psillos 2002: 6-7).

¿Pero con ello no le daría Hume la razón a Descartes? ¿No estaría poniendo el sujeto en lugar del ser como instancia fundamentadora? Esta pregunta nos lleva a considerar de manera atenta la segunda definición, en virtud de la cual Hume muestra que

la determinación de ciertos eventos como causas y efectos se debe a la acción de la mente humana, cuyo funcionamiento se basa a su vez en los principios de *semejanza*, *contigüidad* y *causalidad*. Los seres humanos experimentamos constantemente la acción de estos principios a través de las asociaciones de ideas. De ahí que la causa se pueda definir desde esta perspectiva como “*un objeto seguido por otro y cuya aparición siempre conduce al pensamiento a aquel otro*” (Hume 1977: 51). En este punto es clave no dejar escapar el matiz decisivo: según Hume, el pensamiento no conduce, es conducido. Por tanto, y así como desde el punto de vista de lo efectivamente dado en la realidad solo existen hechos contingentes carentes de conexión y necesidad, desde el punto de vista de la subjetividad solo existen percepciones igualmente contingentes, carentes de conexión y necesidad. Deleuze (1953) muestra bien cómo, en la perspectiva de Hume, es al relacionarse unas con otras de varios modos (imaginariamente, por el principio de semejanza; sensorialmente, por el principio de contigüidad; temporalmente, por el principio de causalidad) que las percepciones terminan por cristalizar en un sujeto, por producir una subjetividad. Mediante la acción conjunta de los tres principios, que configuran el reino de lo acostumbrado o habitual, en la mente los eventos ya no aparecen dispersos, sino que se tornan susceptibles de comparación, clasificación y articulación en series y secuencias. En contra de la perspectiva cartesiana, en esta óptica la subjetividad no puede darse por supuesta, ya que ella misma es a su vez producida, generada en la práctica, en el seno de la experiencia.

En consecuencia, si por un lado la naturaleza consiste en eventos, por el otro la mente consiste en conexiones. Es en este sentido que Hume “siempre da dos definiciones conjuntas de la causalidad: unión de objetos semejantes, inferencia del espíritu de un objeto a otro” (Deleuze 1953: 65). La relación entre naturaleza y mente es complementaria porque la primera consiste en la materia prima de las percepciones, mientras que la segunda consiste en los principios para las relaciones. Este punto de vista pone en evidencia la importancia de las dos definiciones de Hume. La primera definición genera una visión de la naturaleza en la cual lo dado consiste en una lluvia de ideas y percepciones incesante, una sucesión de imágenes que en sí mismas no garantizan ninguna conexión. Aquí encuentra su terreno la crítica humeana a la idea de ser. La segunda definición genera una visión de la subjetividad en la que ésta es el resultado de conexiones regidas por principios de carácter presubjetivo y anónimo. Aquí encuentra su terreno la crítica humeana a la idea de sujeto. Nada en las definiciones permite afirmar la existencia de vínculos necesarios; lo único dado en la experiencia

es una adición continua de sensaciones. Esto y aquello y aquello de más allá y ... y ... y ... y así sucesivamente, hasta el vértigo. Toda identidad (no solo la de los objetos sino también la de los sujetos) parece vacilar y hundirse bajo el empuje de esta riada incontenible.

De aquí procede esa sensación de desintegración que se experimenta al constatar que cada instante es una sustancia independiente del instante siguiente o del anterior y, por lo tanto, insustancial. Según Hume, lo dado consiste en incontables percepciones diferentes que aparecen y desaparecen sin constituir una unidad coherente. En principio, las percepciones se turnan sin agruparse, de modo desordenado e inconexo, y desaparecen una detrás de otra sin configurar un itinerario reconocible y dotado de sentido. Bajo estas condiciones, la identidad de los objetos no es algo dado sino construido por el sujeto a partir de la aparición repetida de ciertas impresiones en la esfera de la sensibilidad. Como "ningún objeto tiene con otro una conexión que pueda descubrirse, todas las inferencias que podemos trazar del uno al otro están fundadas meramente en nuestra experiencia de su regularidad y su conjunción constante" (Hume 1977: 74). Pero, por otra parte, la identidad del sujeto tampoco es algo dado sino construido a partir de las secuencias y regularidades que los principios de asociación producen entre los objetos. El sujeto no es el agente constituyente de los hábitos, sino que más bien, como señala Deleuze, "el hábito es la raíz constitutiva del sujeto" (1953: 101). Gracias al hábito, el sujeto cristaliza; mediante la conjunción entre hábito y naturaleza, el sujeto se individualiza, dependiendo de la constelación particular que él mismo dibuje a partir de ese encuentro. En otras palabras, la identidad de los términos y la de los sujetos no es nunca un punto de partida sino un resultado, un producto:

La experiencia tiene dos sentidos rigurosamente definidos por Hume, y en ninguno de ellos es constituyente. Según el primero, si denominamos experiencia a la colección de percepciones distintas, debemos reconocer que las relaciones no derivan de la experiencia; son el efecto de los principios de asociación, de los principios de la naturaleza humana, que, en la experiencia, constituye un sujeto capaz de superar la experiencia. Y si empleamos la palabra en su segundo sentido, para designar las diversas conjunciones de los objetos en el pasado, debemos reconocer además que los principios no provienen de la experiencia, ya que, por el contrario, es la experiencia la que debe comprenderse como un principio. (Deleuze 1953: 121)

A la contingencia del ser le corresponde la del sujeto, con lo que ya no hay propiamente ser ni sujeto. De este modo, Deleuze atina al afirmar que el pensamiento de Hume implica "una crítica aguda de la representación. Hume no hace una crítica de las relaciones, sino una crítica de las representaciones, justamente porque éstas *no pueden* presentar a las relaciones" (1953: 13). En efecto, si el sujeto como tal debe ser constituido, entonces no podemos concebirlo como un teatro autónomo o una caja de resonancia en la que llegarían a relacionarse las representaciones. Pero el pensamiento de Hume implica además una crítica aguda de la naturaleza, la cual tampoco está simplemente dada, ya que los términos que la integran, considerados en sí mismos (es decir, al margen de la acción de los principios de asociación), son a su vez puramente contingentes. Antes de la cristalización de la subjetividad, las percepciones son instancias inconexas, aisladas, presa del azar. Por eso "sería erróneo decir que son los hábitos *del* sujeto quienes instituyen relaciones entre los términos-percepciones; es más bien al contrario: *son los hábitos quienes instituyen al sujeto*, quienes configuran en lo dado una subjetividad" (Pardo 1990: 23).

El planteamiento central del empirismo de Hume es que las relaciones no están implícitas en sus términos, pues son siempre exteriores a ellos. Que las relaciones sean exteriores a sus términos significa que una relación puede modificarse sin que varíen sus términos. El gato antes estaba *debajo* de la silla y ahora está *encima*: la relación cambia sin que la representación del gato y la de la silla cambien en sí mismas. Así, el dualismo de Hume no es entre lo sensible y lo suprasensible, ni entre *res cogitans* y *res extensa*, sino entre los términos, población incontable y desarticulada de singularidades pre-subjetivas, y las relaciones, pilares para la cristalización de la subjetividad. Para Hume, tanto las impresiones-representaciones (producidas por la naturaleza) como los hábitos-costumbres (producidos por los principios de asociación) son cosas que nos suceden y que, a la postre, nos constituyen como sujetos. Y es aquí donde surge el problema más arduo de la crítica humeana: si lo dado consiste solo en hechos desligados y contingentes, ¿cómo es que la mente humana los conecta en un orden y no en otro? ¿Acaso Hume no se impugna a sí mismo al verse obligado a suponer que los hechos dados *causan necesariamente* en la mente humana ese orden, esa interpretación? Para explicar el paralelismo entre los hechos dados en el mundo exterior y las asociaciones de ideas dadas en la mente humana, Hume escribe:

Hay una especie de armonía pre-establecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas; y aunque los poderes y las fuerzas por las que la primera es gobernada nos son del todo desconocidos, de todas formas hallamos que nuestros pensamientos y concepciones han seguido la misma secuencia que las demás obras de la naturaleza. (...) Aquellos que se deleitan con el descubrimiento y la contemplación de *causas finales* tienen aquí un amplio tema en el que cultivar su asombro y admiración. (Hume 1977: 36)

Este pasaje parece introducir un elemento teleológico en el empirismo de Hume: el que radica en el acuerdo entre las ideas y los eventos, entre la naturaleza y la subjetividad, entre las secuencias de los hechos en el mundo y las secuencias de las representaciones en la mente humana. ¿Cómo explicar este acuerdo? Kant, en su primera crítica, advirtió lúcidamente la importancia de este acuerdo para la posibilidad de la experiencia y solventó la dificultad apelando a la idea de que toda percepción de eventos presupone a su vez el principio causal. Recordemos que, para Kant, el principio de asociación que gobierna la aparición de las representaciones en el psiquismo supone una regla a la cual los eventos mismos tienen que estar sometidos si es que ha de producirse la síntesis empírica de reproducción: "Tiene que haber algo que, por ser el fundamento *a priori* de su unidad sintética indispensable, haga posible esa reproducción de los fenómenos" (Kant 1998: A 101). Esto resuelve el problema en términos trascendentales que, por lo mismo, desbordan el empirismo y le abren paso al idealismo. En rigor, resulta bastante difícil encontrar una respuesta propiamente empirista de esta dificultad en la obra de Hume. Es posible incluso que, como sugiere Psillos (2002: 50), Hume haya fracasado en el intento de unificar sus definiciones de causa, en la medida en que la segunda reintroduce la idea de determinación que la primera niega, remitiéndola a los principios de asociación que gobiernan el funcionamiento de la mente humana. En la siguiente sección examinaré dos de los ataques más agudos formulados en la segunda mitad del siglo XX contra las derivaciones de la teoría humeana de la casualidad y veremos cómo estos ataques abren el camino para una posible solución del problema.

3. Más allá del ideal científico de explicación

Los éxitos alcanzados por la Ciencia de la Naturaleza desde el siglo XVII ejercieron una

influencia decisiva en las concepciones filosóficas de la causalidad. Numerosos pensadores han considerado que todo conocimiento de causas tiene que ser al mismo tiempo conocimiento de leyes. Desde esta perspectiva, conocer las causas de un evento implica estar en capacidad de hacer explícitas las leyes que concurren para su efectuar. Si el conocimiento de tales leyes está ausente, entonces se supone que cualesquiera otras explicaciones que puedan ofrecerse del evento son incompletas, faltas de rigor y acientíficas. En los tiempos modernos, Descartes inauguró esta tendencia que, pasando por Hume y Stuart Mill, desemboca en el siglo XX en el positivismo lógico. Al final de *An Enquiry Concerning Human Understanding* se encuentra una formulación clásica de esta tendencia:

La existencia de cualquier ser solo se puede demostrar con argumentos a partir de su causa o de su efecto, y estos argumentos están basados enteramente en la experiencia. Si razonamos *a priori*, cualquier cosa puede parecer capaz de producir cualquier otra. La caída de un guijarro puede, por lo que sabemos, apagar el sol, o el deseo de un hombre controlar las órbitas de los planetas. Solo la experiencia nos enseña la naturaleza y límites de causa y efecto y nos permite inferir la existencia de un objeto de la de otro. (...) Si recorriéramos las bibliotecas persuadidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Cojamos cualquier volumen de teología o de metafísica escolástica, por ejemplo, y preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre cantidades o números?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho y existencia?* No. Arrojámoslo entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión. (Hume 1977: 113-114)

Desde esta óptica, el contenido de cualquier discurso significativo tiene que remitirse a la experiencia, y las teorías científicas en el fondo hablan de "consecuencias que pueden expresarse en oraciones del tipo: *si se realizan tales y tales acciones, se obtendrán tales y tales resultados verificables*" (Putnam 1981: 178). Este tipo de conexión entre investigación empírica y lógica científica sirvió como criterio de racionalidad durante más de dos siglos. El propio Hume, con base en su distinción entre lo racional y lo razonable, consideró que el hecho de que una frase como "Mañana saldrá el sol" fuera indemostrable por vía racional no obstaba para considerar que era razonable esperar que efectivamente saliera. En este

sentido, la tarea de la ciencia consiste en establecer leyes generales que subsuman los hechos particulares bajo las regularidades empíricas pertinentes, dando así un margen razonable para la predicción y la aplicación del conocimiento.

Este modo de pensar no quedó sin consecuencias en el ámbito de las Ciencias Sociales. Así, por ejemplo, en el siglo XIX numerosos historiadores confiaron en la posibilidad de convertir la historia en una ciencia con un rango epistemológico similar al de la Física o la Astronomía. En su afán de emular en su propio campo de trabajo los logros de las Ciencias de la Naturaleza, autores como Hegel, Comte y Marx desarrollaron filosofías de la historia de carácter sistemático y creyeron, cada uno a su modo, haber alcanzado un conocimiento fiable de los patrones que gobiernan el curso de la historia. En las obras de estos autores es posible encontrar generalizaciones de amplio alcance que, sobrevolando el enjambre de los hechos históricos, procuran dar cuenta del rumbo de la historia en su conjunto desde los albores de la civilización.

Sin embargo, la confianza en la cientificidad de este tipo de reconstrucciones no duró mucho. Pronto fue obvia la incapacidad de historiadores y filósofos para formular predicciones certeras con respecto al curso futuro de los eventos sociales. Esta incapacidad estaba relacionada con el hecho de que no era posible explicar el desarrollo de la historia con base en unas cuantas leyes generales similares a las leyes de la termodinámica o las leyes newtonianas del movimiento. Como señala MacIntyre (1976: 137-138), "lo que de hecho logran las ciencias sociales con sus investigaciones solo rara vez, si es que alguna, es la formulación de generalizaciones legaliformes justificadas". Por tal razón, no es extraño que desde mediados del siglo XIX se popularizara la distinción entre ciencias de la naturaleza y Ciencias del Espíritu, o ciencias «duras» y ciencias «blandas», como si se tratara de dos regiones aisladas del conocimiento humano, incompatibles entre sí y abocadas al empleo de metodologías radicalmente distintas.

Los defensores del proyecto según el cual las ciencias blandas debían alcanzar un estatus epistemológico similar al de las ciencias duras optaron por perseguir el ideal analítico de cientificidad. Hempel, por ejemplo, defendió la aplicabilidad del modelo nomológico inductivo de explicación científica a la Historia. Según Hempel (1962), hay explicaciones que dan razón de un hecho apelando, no a regularidades deterministas expresadas mediante leyes universales, sino a tendencias probabilistas expresadas mediante leyes estadísticas. La explicación histórica sería de este tipo. La tarea de los historiadores consistiría en explicar un fenómeno mostrando que éste tiene altas probabilidades de acontecer siempre y cuando

se den determinados hechos y leyes estadísticas previamente especificados. Los defensores de la separación entre ciencias duras y blandas optaron, en cambio, por buscar un fundamento ontológico para la autonomía de las ciencias blandas. Es el caso de Heidegger (cfr. 1993: 402-435), quien enfatizó la irreductible temporalidad de la experiencia y su profundo arraigo en las estructuras existenciales del "ser ahí". En esta perspectiva, la Historia aparece como una manifestación moderna de esa dimensión fundamental de la existencia humana que es la conciencia del tiempo. De ahí que el contenido de la Historia no pueda fijarse de una vez por todas a través de la determinación objetiva de los hechos, sino que su desarrollo esté ligado a un permanente proceso de revisión y comprensión.

Frente a esta disyuntiva, MacIntyre, en su artículo "Causalidad e historia", opta por una estrategia intermedia. El propósito de su artículo consiste en mostrar las limitaciones que lastran la concepción clásica de la causalidad, las cuales se tornan especialmente visibles cuando la tarea es explicar hechos históricos y sociales. Para MacIntyre, es evidente que las Ciencias Sociales proveen conocimiento de causas, pero también es obvio que la separación entre las explicaciones de hechos naturales y las de hechos sociales es nociva por cuanto divide el conocimiento humano en dos regiones aisladas y hostiles: "Debemos suponer que cualquier planteamiento adecuado del concepto de causalidad tendrá que aplicarse tanto a la investigación natural como a la social; de otro modo carecerían de sentido muchas preguntas que no solo planteamos, sino que incluso contestamos" (MacIntyre 1976: 139). A fin de ilustrar su propia idea de causa, MacIntyre critica los intentos de explicar hechos históricos a partir de una noción humeana de la causalidad. Dicha noción se caracteriza, según MacIntyre, por tres rasgos esenciales:

En primer lugar, trata la causalidad como una relación que media primariamente entre tipos de sucesos y estados de cosas antes que entre sucesos y estados de cosas individuales. (...) En segundo lugar, un suceso o estado de cosas que constituya una causa siempre satisface, en esta perspectiva, una condición necesaria o una condición suficiente, o ambas, para la ocurrencia del suceso o estado de cosas que constituye su efecto. (...) En tercer lugar, como resulta obvio a la luz de los puntos anteriores, la causalidad se toma en esta perspectiva por una relación esencialmente diádica, entre sucesos o estados de cosas particulares en un nivel, entre tipos de sucesos o estados de cosas en otro nivel. (MacIntyre 1976: 141-142)

MacIntyre considera que cualquier investigación histórica que se apoye en estos supuestos está abocada al fracaso, ya que su tarea de identificar causas se torna equivalente a la de redactar recetas para la producción de efectos. En otras palabras, esta concepción confunde *explicación* con *identificación de leyes generales*. Pero, en realidad, (1) con frecuencia explicamos hechos de manera consistente sin apelar a generalizaciones expresadas en forma de leyes; (2) con frecuencia la causa de un evento no es condición necesaria ni suficiente —sino solo contingente— para su ocurrencia; (3) rara vez la explicación de un hecho se limita a dar cuenta del mismo sin atender a otros hechos posibles que no llegaron a cuajar. Prueba de lo primero es que a menudo alegamos circunstancias particulares (y no leyes generales) para explicar la ocurrencia de un evento; decimos, por ejemplo, que llegamos tarde al trabajo a causa de una congestión de tráfico (y no a causa de las leyes de la física que impidieron que el vehículo en el que íbamos pasara a través de los otros). En relación con el punto dos, es notorio que ciertas circunstancias que juegan un papel crucial en la ocurrencia de un evento no dejan por ello de ser contingentes en relación con él; así, cuando nos caemos al pisar una cáscara de banana, no inferimos que la cáscara era condición necesaria o suficiente para la caída, puesto que también podríamos haber caído en ausencia de la cáscara, o podríamos haber evitado la caída a pesar de la presencia de la cáscara. En relación con el punto tres, notemos que, al explicar un evento, la idea no es solo dar cuenta del evento en cuestión sino entender por qué ocurrió *ese* evento en particular y no otros eventos posibles. Estas posibilidades no realizadas hacen que la relación causal nunca sea diádica sino cuando menos *tetrádica* (cfr. MacIntyre 1976: 148). En la relación causal no están implicados solo *un* efecto y *una* causa, ya que en la causa misma hay que distinguir el *factor que interviene* y el estado de cosas sobre el cual interviene o *situación de fondo*, mientras que en el efecto mismo hay que distinguir el *resultado real* de la intervención del factor y el *resultado que habría prevalecido* a falta de dicha intervención. Ahondando esta línea de razonamiento y a la luz de las múltiples concepciones de causalidad surgidas en la segunda mitad del siglo XX, Cartwright ha mostrado cómo detrás de la aparente unidad monolítica de la entidad que denominamos «causa» se trasluce una pluralidad a partir de la cual es posible afirmar que “existen diferentes tipos de relaciones causales incorporados en diferentes tipos de sistemas” (Cartwright 2004: 805).

La explicación, por consiguiente, no puede ser confundida con la identificación de leyes generales. Dado que las explicaciones, a diferencia de las teorías, pueden referirse a causas y efectos particulares, su estructura tiene que hacer justicia tanto a los

factores que intervienen en una situación como a la situación misma; estos elementos, a su vez, forman una constelación que debe ser considerada en cada caso. Por una parte, en las explicaciones históricas la determinación de las causas depende crucialmente del modo como se describa la situación antecedente. Cuando un historiador no tiene una noción clara de la importancia de fijar la situación antecedente antes de proceder a la asignación de causalidad, tampoco puede entender las causas como factores intervinientes y, por ende, está dispuesto a acoger acríticamente una gran diversidad de causas como elementos explicativos válidos. Por otra parte, los efectos mismos que se pretende explicar tienen lugar en un escenario complejo, de modo que para su explicación no basta una lista de causas, por exhaustiva que sea. La aparición de un efecto es como el surgimiento de una cresta en un paisaje: no puede acaecer sin modificar el aspecto general de la panorámica. Es también como el movimiento de una ficha en el ajedrez: incluso si se trata de una jugada en apariencia nimia, es imposible que no afecte de algún modo la disposición global de la estrategia de los oponentes (la cual, a su vez, ha incidido en la determinación de esa jugada en particular). No en vano Salmon (2002: 125) señala que “el mayor obstáculo para la creación de una teoría realista y plenamente objetiva de las relaciones de causa-efecto reside en el hecho de que las instancias que tendemos a escoger son altamente dependientes del contexto”. En este orden de ideas, el análisis diádico de la relación causa-efecto es reduccionista. No es suficiente con mirar atrás y adelante: hay que mirar alrededor. Es célebre el caso de unos científicos que, luego de investigaciones minuciosas, descubrieron el *modus operandi* de cierta plaga que estaba arruinando unos cultivos y diseñaron una estrategia para eliminarla. Empero, después del exterminio, los cultivadores se encontraron más arruinados que antes, pues la desaparición de esa plaga benefició a otros insectos que no parecían peligrosos. El problema no es que los científicos identificaran erróneamente las causas; es que no tuvieron en cuenta los efectos potenciales adyacentes.

Este y otros ejemplos parecidos sugieren que las limitaciones de la asimilación entre conocimiento de causas y formulación de leyes no atañen solo a las investigaciones en el campo de las Ciencias Sociales o «blandas», sino también a las investigaciones en las Ciencias de la Naturaleza o «duras». En efecto, las características mediante las cuales MacIntyre define la naturaleza de la explicación histórica valen también para la explicación científica. En la Ciencia, al igual que en la Historia, la asignación de causalidad depende del modo como se describa la situación de fondo. En la ciencia, al igual que en la historia, los hechos

que se quieren explicar no están aislados sino que tienen lugar al interior de contextos complejos. Estas convergencias no son de extrañar si tenemos en cuenta que los procesos naturales, al igual que los procesos sociales, ocurren en el tiempo y, por lo tanto, tienen una historia. Al rechazar como sofismas las explicaciones que no estén basadas en la formulación legaliforme y ahistórica de regularidades empíricas, los modelos cientificistas terminan por imposibilitar toda explicación. Si un filósofo se aferra a la creencia de que las explicaciones tienen que ser legaliformes para tener algún valor, su trabajo tarde o pronto lo conduce a un callejón sin salida. Putnam ha mostrado que esto puede ocurrir por dos vías contradictorias. De un lado, existe la tentación de pretender “describir exhaustivamente o «reconstruir racionalmente», no solo la racionalidad *científica*, sino toda racionalidad merecedora de ese nombre” (Putnam 1981: 125), mediante la búsqueda de algoritmos capaces de demostrar todas las fórmulas válidas de las lógicas deductiva e inductiva. El positivismo lógico mordió este anzuelo y ello lo convirtió a la larga en blanco de las letales críticas quineanas que motivaron su caída. De otro lado, existe la alternativa de “*negar* la existencia de cualquier noción inteligible de «ajuste» *objetivo*” (Putnam 1981: 123), tentación inspirada en parte por el propio fracaso de los positivistas en su empeño de formalizar la lógica inductiva. Morder este segundo anzuelo conduce rápidamente a diversas variantes del relativismo radical.

La paradójica circunstancia de que tanto el dogmatismo positivista como el anarquismo relativista puedan derivarse de la crítica de Hume a las ideas de *conexión necesaria* y *poder causal* es síntoma de una grieta que se encuentra en el corazón del empirismo humeano. Vimos en la primera sección que el trabajo de Hume puso en tela de juicio no solo la idea de ser sino también la de sujeto. No obstante, hay un aspecto de la perspectiva cartesiana que el empirismo humeano retuvo y que lo mina desde dentro. Si bien Hume insiste en el carácter derivado y esencialmente producido de la subjetividad, en su punto de vista subsiste un hiato insalvable entre sujeto y objeto. Las dos definiciones de causa que examinamos y la dificultad de unificarlas constituyen un buen indicador de este hiato. La consecuencia es que en la teoría humeana la causalidad es descrita como un mero añadido a lo efectivamente dado en la experiencia —es decir, la percepción puramente pasiva de la realidad—, y el problema que ocupa el primer plano es la interpretación de la naturaleza de ese añadido.

Sin embargo, el ser humano no es solamente un sujeto, sino también, por así decirlo, un objeto entre los objetos; no es solo un ser que percibe, sino un ser que actúa e interviene en el curso del mundo; no es solo un ser que experimenta las

cosas, sino un ser que experimenta *con* ellas. Por lo tanto, la materia prima de la cual extrae la idea de «causa» no radica únicamente en la percepción sino también en la acción, en la experiencia vivida, tal como lo ilustran diversas investigaciones de la escuela fenomenológica. Merleau-Ponty (1945: 299) escribe, a este respecto, que “tener la experiencia de una estructura no es recibirla pasivamente en sí: es vivirla, retomarla, asumirla, reencontrar su sentido inmanente. Por eso una experiencia no puede nunca estar ligada como a su causa a ciertas condiciones de hecho”. Situándose específicamente en el terreno de la crítica humeana, Jonas muestra cómo toda acción involucra un dinamismo que se eclipsa en cuanto cae bajo el punto de vista típicamente objetivante de la percepción. Según Jonas (1950: 319-320), el hallazgo de Hume de que la causalidad no aparece entre los contenidos de la percepción sensible “es incontestable cuando la percepción se entiende (...) como una mera *receptividad* que registra los datos de los sentidos”. Pero resulta errado aceptar que la percepción pasiva es la única manera en la que el mundo exterior nos es dado originariamente. El mundo exterior está poblado de fuerzas y de conexiones dinámicas de las que tenemos noticia en nuestro choque con ellas y en la resistencia que oponen a nuestras acciones. Si en lo percibido no es posible constatar ninguna conexión necesaria, ningún poder causal, esto puede deberse, no a que ellos falten, sino a que su presencia se sustrae a los procesos de percepción y, por ende, pasa inadvertida:

¿Cómo hacen los sentidos para darnos un contenido descausalizado? (...) La pequeñez de las unidades de acción y reacción (en magnitud, tiempo y energía) involucradas en la estimulación de los sentidos, es decir, su diminuta escala en comparación con el organismo, permite su integración masiva en un efecto continuo y homogéneo (impresión), en el cual no solo quedan absorbidos los distintos impulsos, sino que su carácter mismo de impulso es abolido y reemplazado por el de imagen desligada. Allí donde se perciben cualidades, lo dado es la acción: impactos, perturbaciones, choques a escala molecular. Los organismos que no exceden en mucho esa escala no tienen percepciones, sino solo la experiencia de la colisión. El suyo es un mundo no de presencias sino de accidentes, no de existencias sino de fuerzas. Por el contrario, la experiencia que el organismo grande tiene de la fuerza en interacciones de su propia escala siempre está ya auxiliada y cobijada por la transcripción perceptiva de las influencias de pequeña escala que, en razón de su presencia

continua y confortable, parece proveer el sustrato neutral del ser al que las experiencias de las relaciones de fuerza se añaden en ocasiones particulares. Esta es una inversión del orden ontológico original, y la raíz del problema teórico de la causalidad que viene luego. (Jonas 1950: 321)

Los mecanismos perceptivos implican, en consecuencia, un altísimo nivel de abstracción en relación con las fuerzas y dinámicas que operan en el mundo. Estas dinámicas no se limitan a yacer ante el sujeto para que éste las perciba objetivamente; ellas pueden inundar el ámbito de la subjetividad e incluso amenazar la posibilidad misma de la percepción, como cuando se produce un estrépito muy fuerte, un calor excesivo o un brillo cegador, que obligan al sujeto a oponerse con su propia fuerza a este tipo de estímulos que rayan con lo insoportable. A diferencia de las impresiones, las fuerzas nunca son *datos* sino *actos*; en ellas radica el elemento activo de la causalidad, el cual se desvanece cuando es filtrado y objetivado previamente por una perspectiva que solo considera válido el testimonio de la percepción. La noticia que el ser humano tiene de su propia fuerza, de sus propios impulsos para la acción, es tan inmediata como los datos de los sentidos, y es en ella en donde radica el origen de la noción de *causa eficiente* o, si se quiere, de *poder causal*. La fuerza es un componente primordial de la experiencia, pero su origen no radica en las percepciones sino en el esfuerzo corporal involucrado en la acción y el movimiento. Dicho en otros términos: lo dado no se agota en el flujo de las percepciones, como pensó Hume; incluye también la fuerza, los impulsos, el *conatus*. Como señala Jonas (1950: 324), "la fuerza y el poder de producir efectos son contenidos originarios de la experiencia y no interpolaciones entre contenidos de experiencia (percepciones) realizadas por una función sintética, sea esta última la asociación o el entendimiento". La arraigada intuición prefilosófica según la cual todo efecto tiene su causa no es un mero prejuicio carente de fundamento. Con Spinoza y Nietzsche y contra Hume y Kant, la experiencia humana básica no se define únicamente por lo que vemos y sentimos sino también por lo que deseamos y procuramos, por lo que podemos y no podemos hacer. No somos solo espectadores pasivos en el gran teatro del mundo, sino también actores de la tragicomedia que allí tiene lugar.

De ahí las dificultades que condujeron a Hume a atribuir irónicamente la correlación entre el plano de la naturaleza y el de la subjetividad a una "armonía pre-establecida" cuya indagación caería por fuera de los límites legítimos de la investigación empírica. Hume estaba en lo cierto al señalar que la causalidad no está dada en las impresiones sensibles, pero ignoró

que este es un resultado derivado de la naturaleza de los mecanismos perceptivos. Por consiguiente, lo que requeriría ante todo una explicación "no es cómo pasamos del vacío causal de la percepción a la idea de causalidad, sino cómo es que la percepción no la muestra, esto es, cómo se las arregla para ocultarla, de modo que lo enigmático es su ausencia en la percepción y no su presencia en nuestras ideas" (Jonas, 1950: 324). Excesivamente enfrascados en el plano de la subjetividad, Hume y Kant terminan disociándolo del de la corporalidad, en el que radica en buena medida la clave para comprender las relaciones entre los sujetos y el mundo y para superar la dicotomía entre contemplación y acción.

4. Conclusiones

A la luz de un replanteamiento pluralista del problema de la causalidad, las potencias del cuerpo ya no pueden ser concebidas como meras representaciones de la subjetividad y pasan a ser uno de sus factores genéticos. Este camino para la superación del dualismo mente-cuerpo está siendo de hecho intensamente explorado en el marco del cambio de paradigma que atraviesan actualmente las ciencias. Para mencionar apenas dos ejemplos, los desarrollos recientes de la Física revelan con bastante detalle los dinamismos de pequeña escala que quedan apaciguados pero que, no obstante, subyacen a la esfera de los «objetos medianos» en la que vivimos día a día, abriéndole así paso a las investigaciones cuánticas en torno al papel jugado por los procesos neurofisiológicos en la génesis de la conciencia y del conocimiento. La Psicología cognitiva, por su parte, ha abandonado paulatinamente el enfoque dualista en beneficio de lo que Varela llama enfoque enactivo de la cognición, fundado en dos planteamientos básicos: "Primero, la cognición depende de los tipos de experiencia que provienen del hecho de tener un cuerpo con diversas capacidades sensoriomotrices; segundo, estas capacidades sensoriomotrices individuales están a su vez integradas a un contexto biológico y cultural más amplio" (Varela 1992: 329). Los propios dominios de la Epistemología y la Filosofía de la Ciencia no son ajenos a estos cambios, como lo indica el vigoroso resurgimiento de las teorías realistas de la causalidad al que asistimos en las últimas décadas (cfr. Groff 2008).

Es significativo que MacIntyre, por un camino muy distinto, haya llegado a resultados similares y plantee que uno de los requisitos que debe satisfacer una concepción adecuada de la causalidad es el de mostrar cómo la noción de causa está estrechamente ligada a la acción humana. Consideremos por un momento la definición de causa que da MacIntyre (1980: 150): "Una

causa es lo que hace cualquier resultado distinto del que habría sido de otro modo. Un resultado de este tipo es siempre el producto de la conjunción de los procesos causales ya en acción y de la intervención de una o más causas". El modelo de relación causa-efecto en el que se inspira esta definición es sin duda el de la acción humana. Contiene, por ende, un elemento antropomórfico, pero desde que entendemos el papel jugado por el esfuerzo corporal en la génesis del concepto de causa, no hay razón para avergonzarse de ello. La definición de MacIntyre supone la existencia de esos poderes causales que la crítica de Hume había desterrado. Si una causa es un factor que interviene en una situación dada y la conduce a un resultado distinto del que habría alcanzado en su ausencia, ello supone esa eficiencia que había quedado excluida a raíz de las implicaciones escépticas de la crítica humeana. Esto no nos obliga a retornar a las concepciones de causalidad anteriores a Hume, pero sí a reconsiderar su pertinencia o su posible complementariedad a la luz del estado actual del conocimiento.

La importancia del trabajo de Hume radica en haber puesto en cuestión algunos de los supuestos de más vieja data en la tradición filosófica. Con su crítica de la idea del ser, Hume anticipa los desarrollos de la filosofía post-metafísica contemporánea; con su crítica de la idea de sujeto, anticipa las investigaciones actualmente en boga en torno a la génesis de la subjetividad y a los procesos de subjetivación. Ello no obstante, las críticas a la teoría de la causalidad de Hume que hemos revisado en este artículo ponen de manifiesto:

a. que explicar un hecho no equivale a subsumirlo bajo leyes generales;

b. que para explicar adecuadamente un hecho es indispensable considerar el complejo tejido de relaciones en el que éste tiene lugar y sobre el cual han actuado sus causas;

c. que las fuentes del concepto de causa no radican en la percepción sino más bien en el binomio acción/percepción, por cuanto toda percepción es ya acción y toda acción es también «percepción en movimiento»;

d. que en el horizonte pluralista que así se abre la separación entre ciencias duras y ciencias blandas pierde sentido, lo que nos obliga a repensar los vínculos que existen entre las distintas áreas del conocimiento humano.

Las concepciones modernas de la causalidad dan paso así a un nuevo modo de entender la explicación. Identificar causas continúa siendo importante para explicar hechos o estados de cosas, pero cada vez es menos plausible pensar que tal identificación tiene que traducirse en la formulación de leyes generales. Las leyes, a su vez, continúan jugando un rol central en el marco de las teorías científicas, pero ya no resulta plausible pensar que las leyes por sí solas explican los casos particulares; su tarea consiste más bien en posibilitar ciertas funciones con base en el manejo de variables. No hay dos modos de explicación distintos, uno para las Ciencias de la Naturaleza y otro para las Ciencias Sociales, sino un modo único de explicación que se articula como ciencia o como narración, dependiendo de los márgenes de variabilidad de los elementos que intervienen en el hecho o conjunto de hechos que se pretende explicar y del tipo de problemas que se quiere resolver. En otro tiempo Hempel creyó que las explicaciones del ámbito de las Ciencias Sociales correspondían a una variante del modelo nomológico-deductivo en la que la capacidad de predictibilidad, por así decirlo, se «reblandecía» y solo podía expresarse en términos estadísticos. La perspectiva contraria parece hoy más adecuada. La explicación científica es una variante de un modelo de explicación no determinista en la que la capacidad de predictibilidad se «endurece» sin alcanzar nunca el rango de una ley general universalmente aplicable.

Bibliografía

- Aristóteles (1994) *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Cartwright, Nancy (2004) Causation: One Word, Many Things. *Philosophy of Science* 71: 805-819.
- Deleuze, Gilles (1953) *Empirisme et subjectivité. Essai sur la Nature humaine selon Hume*. París: Presses Universitaires de France.
- Dicker, Georges (1998) *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction*. Londres: Routledge.
- Garret, Don (1993) The Representation of Causation and Hume's Two Definitions of «Cause». *Noûs* 27(2): 167-190.
- Groff, Ruth (ed) (2008) *Revitalizing Causality. Realism about Causality in Philosophy and Social Science*. Londres: Routledge.
- Heidegger, Martin (1993) *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Hempel, Carl (1962) Explanation in Science and in History. En R. G. Colodny (ed), *Frontiers of Science and Philosophy* (9-33). Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press.
- Hume, David (1977) *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Indianápolis: Hackett Publishing Company.
- Jonas, Hans (1950) Causality and Perception. *The Journal of Philosophy* 47(11): 319-324.
- Kant, Immanuel (1998) *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kogan, Barry (1985) *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany: State University of New York Press.
- Lovejoy, Arthur (1964) *The Great Chain of Being*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- MacIntyre, Alisdair (1976) Causality and History. En J. Manninen y R. Tuomela (eds), *Essays on Explanation and Understanding* (137-158). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945) *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.
- Mounce, Howard (1999) *Hume's Naturalism*. Londres: Routledge.
- Pardo, José Luis (1990) *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel.
- Psillos, Stathis (2002) *Causation and Explanation*. Montreal y Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Putnam, Hilary (1981) *Reason, Truth and History*. New York: Cambridge University Press.
- Russell, Bertrand (1948) *Human Knowledge. Its Scope and Limits*. Londres: George Allen and Unwin Ltd.
- Salmon, Wesley (2002) A Realistic Account of Causation. En Michele Marsonet (ed), *The Problem of Realism* (106-133). Aldershot: Ashgate Publications.
- Varela, Francisco (1992) The Reenchantment of the Concrete. En Jonathan Crary y Sanford Kwinter (eds), *Incorporations* (320-338). New York: Zone Books.