

Yo, sustancia y causas

Notas sobre la metafísica kantiana

Manuel G. Serrano

The kantian critique of so-called “dogmatic metaphysics” is firstly founded on the familiar grounds invoked by the empirical minds of the Age of Enlightenment. Yet dogmatic metaphysics was not for Kant bad philosophy on account of being metaphysics at all, but because of being bad metaphysics. The transcendental philosophy aimed indeed at establishing a new metaphysical propaedeutic which could answer problematic sceptical objections. In my paper I address the three chapters of the Kantian metaphysical attempt which are concerned with the I, the substantial world and causality. The nuclear element of my reconstruction is transcendental selfconsciousness. Based on this concept, and after analyzing and weighing up the philosophical turn it involves, I restructure the metaphysical Kantian justification of our reliance on the persistent reality of things and on their causal connections.

1. Metafísica y filosofía transcendental

La impugnación de la metafísica dogmática ocupa muchas páginas vehementes de la obra de Kant y está a la raíz de uno de los principios centrales de su propia filosofía: el realismo empírico. En una primera formulación simple, de acuerdo con éste todo conocimiento del mundo se encuentra sometido en el mundo a alguna constricción sensible. Sin embargo, de acuerdo con el idealismo transcendental, el otro principio básico de la filosofía kantiana, reducir el conocimiento del mundo a pasivas constricciones sensibles es, cuanto menos, descabado y equívoco. Las imprecaciones “antidogmáticas” de Kant son vestíbulo de entrada para la metafísica moderna, pero dada esta contrabalanza, para entender el sentido de tales imprecaciones se hace preciso tomar en consideración el modo en que se conjugan realismo empírico e idealismo transcendental.

A la luz del realismo empírico, el aspecto constrictivo del mundo se exhibe, por ejemplo, como un conjunto de tangibles escollos y venturas, que de continuo nos impele a tomar decisiones. El mundo es así siempre, en una esencial de sus facetas, algo que nos acontece, o podría acontecer. Algo que nos pasa. “Es lo que a veces —en palabras de Ortega— presenta el enojoso carácter de ser cuesta arriba y a veces la deliciosa condición de

ser cuesta abajo”. Nuestra ordinaria experiencia empírica es a este tenor una revelación de inmediatas o posibles dificultades o facilidades, de un género u otro¹. Claro es que esta reiterativa evidencia no reduce a categorías pragmáticas la verdad o el error de nuestras representaciones, toda vez que esas eventuales dificultades o facilidades reveladas se someten ellas mismas a las propias categorías veritativas: les cabe ser, en efecto, verdaderas o falsas dificultades y facilidades. Pero el signo de la compulsión que acompaña a esas familiares categorías prácticas se hace también patente, en doble grado, bajo la noción de verdad empírica. Hay proposiciones que no son verdaderas sólo porque alguien quiera que lo sean, o crea que lo son. A la verdad de esas proposiciones no le basta la pujanza de nuestros deseos o de nuestras convicciones. Al objeto de que sea verdad, en cambio, que creo algo, o que deseo algo, alcanza con que lo crea o lo desee — una intelección cartesiana ésta en la que luego habremos de detenernos algo. En una segunda formulación más sutil, el realismo empírico establece justamente una cisura entre la verdad de ciertas proposiciones contingentes y los estados de conciencia actuales o posibles que tienen por contenido a tales proposiciones: nos dice que dar realidad epistémica (intencional) a esas proposiciones, no garantiza su verdad. Para que a ellas se ajuste el predicado verdad es necesario que haya algo más que estados intencionales. Por eso es muy comprensible, después de todo, que el aspecto constrictivo de la verdad se nos manifieste tan a menudo en bien sensibles tropezones y encontronazos.

En la etopeya metafísica de Kant, el dogmático, volviendo la espalda al realismo empírico, incurre por ejemplo en la vana pretensión de conocer la verdad de proposiciones no analíticas que, por su propio carácter, eluden toda compulsión de la realidad de las cosas. Es fácil imaginar proposiciones de esa guisa. Si el difunto Federico no tuvo nunca un arma de fuego en sus manos, y nunca estuvo expuesto al menor peligro, ni halló en peligro a nadie a quien pudiera auxiliar, entonces la proposición “Federico era un buen tirador y un arrojado valiente” se exime de toda constricción mundana y, con ello, también de la dualidad veritativa: no es una proposición que tenga que ser o verdadera, o falsa. Nadie tampoco puede, por tanto, conocer su verdad. A lo largo de su obra, Kant acometió decididamente contra obnubi-

¹ Cabría incluso decir que en los niveles cognitivos más teóricos, ahí donde por ejemplo buscamos un conocimiento científico cuyas aplicaciones prácticas aún no divisamos, experimentamos lo real como “cognitivas” dificultades o facilidades. También ellas nos compelen a tomar decisiones. La decisión, pongamos por caso, de continuar o arrumbar una línea de investigación, o una orientación ontológica... La interpretación o reconstrucción del realismo empírico en términos pragmáticos de uno u otro acento ha sido reiterada en la tradición del kantismo. Es patente, naturalmente, en Peirce o Vaihinger, pero también se destaca en el primer Heidegger – autosituado en la estela del kantismo – asociada a su concepción del ente como *Zubandenes Zeug* dentro de la constelación práctica relativa al *besorgendes Zutun haben*, así como también se halla en la obra del Ortega ya consolidado, donde la reconciliación con Kant abre paso a la interesante evolución hacia la teoría de los objetos como *prágmata*. Cfr. al respecto su “Filosofía pura. Anejo a mi folleto <Kant>”, en *Obras Completas*, vol. IV, p.48-59, Alianza Editorial, Madrid 1983.

laciones especulativas de éxito y “distinguidos tonos” extáticos en la filosofía. Ahora bien, en el cuadro que de él pinta Kant el dogmático no es simplemente una suerte de iluso desbocado, que se aventura sin cautela (con “los sueños de un visionario”) más allá de los límites de la experiencia posible. Es también, en otro orden esencial, un mal metafísico, que no brinda a particulares legítimos supuestos metafísicos el fundamento preciso, o que no da a esos supuestos el rango adecuado y los malentende. La crítica kantiana del metafísico dogmático es a este respecto ella misma una crítica metafísica. Bajo esta decisiva estampa, son tres los puntos nucleares de esa crítica, que habremos de reconstruir con alguna anchura interpretativa.

En pocas palabras: i) el dogmático ve periódicamente, por ejemplo, que a una serie de acontecimientos similares le sigue otra serie de acontecimientos similares. Pero adicionalmente a ello, y no ya en ruda calidad de iluso o místico, sino en la más atemperada calidad de simple metafísico acrítico, cuenta con que a la sazón goza a un idéntico nivel de la visión de un general vínculo causal necesario. ii) Los objetos exteriores los percibe el dogmático, naturalmente, merced a sus sentidos. Pero no distingue su confianza en esa percepción de su confianza en la persistencia sustancial de esos objetos más allá de su esporádico encuentro con ellos. iii) El dogmático es autoconsciente de sus estados de conciencia: advierte sus sucesivos estados mentales, y se forma así creencias de un grado reflexivo especial. A más de ello, habla y obra como si poseyera un Yo propio, y acaso como si traviera a ese Yo, y aun a los Yos de los otros. Frente a estas asunciones (que dijérase son tan sóliticas, tan de cada lunes y cada martes que todos, en uno u otro extremo, somos espontáneos metafísicos dogmáticos a este tenor), Kant acogió argumentos antimetafísicos de Hume². Pero con tales reparos, Kant quiso poner punto final a un figurado tipo incauto de metafísica para simplemente abrir paso a una nueva. La crítica de la razón pura, en efecto, tendría por fin justificar el sentido de la tarea metafísica, fundar una metafísica “científica” o “crítica”, de la que ella sería propedéutica. Así, después de todo, sería posible creer de algún modo en algo de lo que — ya veremos qué — el metafísico dogmático cree, al tiempo que cabría eludir las fundadas objeciones escépticas del espíritu empírico.

El punto de vista kantiano tiene al respecto una peculiar sutileza. Si nos limitamos ahora a las dos mencionadas primeras pretensiones cognitivas del dogmático — la tercera, como hemos de comprobar, tiene otro carácter, y una vez reconsiderada será al fin base de justificación de las otras — observamos que Kant asienta, por mor de su realismo empírico, la irrefragabilidad de la ordinaria experiencia sensible y su eminencia especial³. Reconoce lue-

² Cfr. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 7 y ss.

³ Una creencia empírica, de verdad contingente, es esencialmente algo que eventos localizados espacial y temporalmente pueden confutar o respaldar, o pudiesen haberlo hecho, o pudieren llegar a hacerlo.

go la inmediata plausibilidad de las objeciones escépticas que, con fundamento en esa experiencia sensible común, se elevan contra la confianza acrítica en la inducción causal, o en la sustancialidad de las cosas. Pero finalmente intenta mostrar que la propia experiencia sensible, incontrovertida en cuanto tal experiencia por el escéptico, requiere como condición de su posibilidad — en tanto experiencia de algo como algo, algo susceptible de darnos chascos y proporcionarnos dichas — esa misma confianza, u otra análoga, que ahora, tras un rodeo de consideraciones, ya no será acrítica, sino paradigmáticamente racional. A la postre, la propia íntima constitución intencional de la experiencia estaría en la raíz de esas incautas creencias del metafísico dogmático.

En otros términos, históricamente evocativos, cabría decir que la filosofía trascendental analiza la constitución del ser del ente: el conocimiento implícito acerca del ser (conocimiento ontológico) que articula nuestro acceso al ente (nuestro conocimiento óptico). Bajo esta consideración, la filosofía trascendental es una nueva "metafísica general"⁴. La cortesía kantiana hacia la experiencia es una deferencia hacia el momento receptivo del conocimiento empírico. Ciertamente, ponderó Kant, nuestra percepción del ente debe "adecuarse" al ente. En la adecuación o inadecuación de esa percepción con pretensión veritativa, y no simplemente en la firme convicción de que vemos o penetramos algo, se basa la realidad o fantasía de lo que vemos o creemos conocer, la conminación empírica. Mas la adecuación, o inadecuación, de nuestra percepción del ente, la veracidad, u ofuscación, de nuestra experiencia, requieren a su vez que esté constituido el ser del ente: que el ente sea un esto o lo otro, un algo, un hacia qué, que lo sea para uno y que lo sea de un modo especial en el seno de un previo mundo de entes. En estos términos, el ser del ente — el cúmulo de condiciones que sirven de marco inexcusable a la experiencia de algo como algo — tiene un rango intencional de gradual intensidad. Experimentamos así, en un ahora y un aquí, un peculiar orden en la variedad. Por ejemplo, un conjunto de puntos como un cuadrado, una región del espacio como algo dentro de un fondo espacial, una serie de movimientos corporales como un homicidio... Más en general, lo experimentamos con el introito de algún *que*, con algún perfil proposicional, o con el perfil de lo que puede ser componente de una proposición. Lo experimentamos en tal forma que el contenido de la experiencia consciente puede ser contenido de una experiencia veraz, pero también de una experiencia delusoria. No sólo lo experimentamos, claro es,

⁴ Vid M.Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt 1991, p.18. Cfr. igualmente Kant, *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, A 10. Vista así, la filosofía trascendental se aleja de la larga tradición historiográfica que — sin duda, con el claro respaldo de una faceta de la obra de Kant — ha tendido a valorarla como una teoría de la ciencia de su tiempo, una teoría de un paradigma eventual de "conocimiento científico". Las interpretaciones de Heidegger y Strawson han marcado, en sus respectivas comunidades filosóficas, un señalado punto de ruptura con esa tradición.

como algo que puede ser veraz o ilusorio, sino que también lo experimentamos — con acierto o desacierto en cada caso — como veraz, o como ilusorio, o como dudoso. Pero también como familiar o extraño; o como agradable, desagradable o neutro, por ejemplo. Adicionalmente, y como base de todo lo anterior, ese algo experimentado como algo es una experiencia dentro de una cadena de experiencias de una autoconciencia. Es mi experiencia y es una experiencia que tiene de común con otras experiencias — eventualmente contrarias a ella — ser experiencia de una misma conciencia consciente de sí misma. Tales sucesivas experiencias conforman en su curso precisamente una identidad personal⁵. Veamos ahora, en atención a nuestro asunto, esta capital cuestión con algún detalle.

II. Yo y autoconciencia.

La metafísica reconstrucción “crítica” de las nociones “dogmáticas” de sustancia y de causalidad recurre a una noción primera. Esta noción es la de *autoconciencia*. Alude, sin duda, entre otras cosas, a las evidencias del Cogito cartesiano, pero su uso no compromete al reconocimiento de una sustancia pensante. La autoconciencia requiere, como vamos a ver, un Yo, lo que nos remite al tercer aludido supuesto de la metafísica dogmática — espontánea o académica. Pero dado que el Yo que requiere la noción de autoconciencia no es un Yo sustancial, en este punto la metafísica kantiana elude las connotaciones sustancialistas de la creencia del dogmático. A pesar de su desapego a la res cogitans, el estilo de la metafísica kantiana guarda con todo una afinidad cierta con la metafísica cartesiana. En sus “Meditaciones” Descartes intentó dar respuesta también a posiciones escépticas, elaboradas vigorosamente por él mismo. La “duda metódica”, en efecto, sacude nuestra confianza en la imagen del mundo exterior que nos ofrecen nuestros sentidos. Las evidencias que permanecen indemnes a la acometida de esa duda radical son contenidos de aquellos estados de conciencia de segundo grado que son condición necesaria para la propia duda: el reconocimiento del estado dubitativo, el pensamiento de la duda, el pensamiento de aquello en lo que se duda... Puedo ocasionalmente sentirme inseguro acerca de mis reales creencias y deseos. Pero no puedo dudar de que el contenido de ciertas creencias y ciertos deseos, que estoy considerando si son en el fondo *mis* creencias y *mis* deseos, es un contenido actual de *mi* conciencia. En nuestros días, el argumento de Descartes ha sido llevado más lejos. Como quiera que parte del contenido de toda duda es la evidencia de que ciertas creencias propias se han revelado falsas, una condición de la duda es que no todas las creencias de primer grado sean falsas. No pueden serlo, por lo pronto, todas las creencias relativas a los eventos que

⁵ Vid. *KrVA* 115-116.

fueron causa de mis pasados desengaños cognitivos. Y no pueden serlo tampoco el conjunto de creencias que dan un apoyo circunstancial a cada duda: todas las razones de la duda. Si hay dudas, no es posible que todo sea dudoso⁶. Del mismo modo que si hay sueño y entelequias, no es posible que todo sea un sueño y una entelequia. Descartes, ahora bien, no llegó a advertir claramente este extremo.

Las evidencias incontrovertidas por Descartes son simplemente las evidencias de segundo grado relativas a nuestros estados de conciencia propios. Evidencias de autoconciencia. A ellas añadió sólo la evidencia pragmática que todo el que piensa tiene acerca de su propia realidad. Puedo ser víctima de fantasías insospechadas y experimentar objetos y hechos inexistentes. Porque así lo estimo, vengo a parar en dudas y en cavilaciones escépticas. Pero en cada caso estoy seguro del contenido de mi acaso engañosa experiencia. No dudo de que pienso eso que dudo, o que pienso la duda, o que experimento algo que me resulta dudoso. Me cabe dudar de la veracidad de mis percepciones de un trozo de cera, o de un paseante fuera, tras la ventana. Pero al abrigar esas dudas, no pongo en duda que tengo el estado consciente de esas percepciones como tales percepciones. Las mismas percepciones, en tanto precisas percepciones de algo, ofrecen las condiciones de su propia infidelidad, y con ello materia para la duda. Al dudar de la fidelidad de tales percepciones, guío mi duda por el sentido de esas percepciones. El contenido de las percepciones nos ofrece las condiciones de verdad de lo que es "ser un trozo de cera" o "ser un paseante ahora en la calle". El sentido mismo de mis estados intencionales elementales es la vía para la duda. Por lo tanto, la realidad consciente que tiene ese sentido no se somete a la duda, y toda otra duda que se arroje sobre ella no afectará tampoco a la nueva realidad consciente que es precisa para arrojar la nueva duda. Así, por ejemplo, puede acontecer que no dude simplemente de la veracidad de mi visión de un conejo, sino que dude acerca de si tengo la percepción (ya sea veraz o fantástica) de un conejo o más bien de un pato. Tendría entonces una duda relativa al propio contenido de mi conciencia. Mas al abrigar tal duda pondría al margen de la duda el especial contenido de conciencia en que estaría basada esa propia duda.

A partir de la sola evidencia de la autoconciencia, Descartes pretende, ahora bien, concluir la realidad sustancial del mundo exterior. Su argumento preciso es inconvincente y no entraremos en sus detalles. Tiene empero un sugestivo estilo. De la autoevidencia de la realidad de los estados de autoconciencia nos dice que se concluye la realidad de un mundo fuera de la conciencia. Anselmo de Canterbury ya había intentado demostrar la realidad de Dios ("id quo maius cogitari non potest") y Descartes utiliza el argumento ontológico anselmiano como eslabón de su propio argumento: de la idea consciente de Dios, incontrovertible como realidad de conciencia, con-

⁶ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Suhrkamp, Frankfurt 1984.

cluye la existencia de Dios, y de ésta la fidelidad última de nuestras percepciones externas, que pueden desorientarse, pero son facultados jueces de sus propios equívocos. Como es sabido, Kant no acepta el propio argumento ontológico. Pero acoge algo esencial de las maneras de la argumentación cartesiana. Kant ensaya, efectivamente, la confirmación de la sustancialidad de las cosas y de los vínculos causales que atan a éstas a partir también del reducto de la autoconciencia. Lo característico de la evolución que representa la filosofía kantiana frente al cartesianismo viene dado por el cambio de tono de los conceptos claves: de lo claro y distinto nos deslizamos en lo transcendental. Dada la constitución intencional de toda experiencia, hemos de entender que las condiciones transcendentales de la experiencia, que constituyen el tema de la renovada metafísica kantiana, son simplemente evidencias de autoconciencia de un nuevo grado. Como tales condiciones, son contenidos de evidencia sobre los que se ha de asentar todo “yo pienso que...” relativo al mundo.

Aunque la noción kantiana de autoconciencia incorpora la noción cartesiana, tiene un mayor alcance que ésta. En forma general, designa al conjunto entero de estados de conciencia propios que están referidos a otros estados de conciencia propios. Esto acontece en dos sentidos, como enseguida veremos. A tenor de esa formulación, sea como fuere, la autorreflexividad de la autoconciencia requiere necesariamente el apoyo de un Yo. Este Yo, como decimos, no tiene valor sustancial. No es un Yo denotativo, y su función se reduce a ser vértice de la aglutinación reflexiva de distintos estados de conciencia. Ningún contenido de conciencia es por sí mismo, en efecto, completamente reflexivo. Un pensamiento puede aparentemente tener contenidos autorreflexivos. Muestra de ello son los pensamientos que adoptan la forma “todo pensamiento es...”. Pero el pensamiento que tenga a ese entero pensamiento por contenido es — como nos hacen ver las paradojas lógicas de la autorreflexividad — un pensamiento de orden superior. Es otro pensamiento.

En el aludido primer sentido de autoconciencia, el estado de autoconciencia que contiene a otro estado de conciencia es un recuerdo, o es un examen. Si contemplo un caballo, contemplo simplemente el caballo. Si en el mismo momento contemplo —examino— mi confiada contemplación del caballo —tal vez inquieto por la naturaleza general de la percepción, o por el problema metafísico de la realidad del mundo exterior— contemplo al caballo y *además* contemplo, en nuevo modo, mi contemplación del caballo. (Así, si como jinilmaestre contemplo a un caballo y paso después a analizar lo peculiar del modo en que viene dada esa contemplación, rebaso la perspectiva del jinilmaestre). Lo que diferencia capitalmente a un estado de conciencia autorreflexivo de este orden del estado o estados de conciencia que contiene son sus peculiares condiciones de validez. Eso diferencia a toda creencia actual referida a creencias pasadas de tales creencias pasadas mismas. Y también diferencia a una actual percepción mía de un caballo de mi consideración, acaso como psicólogo o filósofo, de esa misma actual

percepción. La primera percepción es veraz si efectivamente hay un real caballo, que percibo en razón de su realidad. Mi contemplación de esa percepción tiene en cambio las condiciones de satisfacción perfiladas en los rasgos estructurales, de la índole que fueren, que crea hallar en la primera percepción.

En cualquier caso, lo que hace autorreflexiva a tal contemplación de segundo grado no es que se tenga a sí misma por contenido, toda vez que esa contemplación añade algo esencial a la mera contemplación del caballo, como también lo hace por su parte, en un orden de abstracción superior, la contemplación de la contemplación de segundo grado respecto a ésta misma⁷. Esas contemplaciones de contenido incrementado son autorreflexivas simplemente porque tanto quien contempla al caballo, como quien recuerda al caballo, como quien contempla la contemplación o recuerdo del caballo... soy yo. Una autoconciencia de este jaez se configura cuando estados de conciencia de un Yo tienen por contenido otros estados de conciencia de ese mismo Yo. Se expresa en fórmulas directas como "(yo) sé que el contenido de lo que (yo) contemplo es un caballo, pero (yo) no sé si (yo) contemplo, o no, una alucinación". Lo que nos autoriza ahora a hablar del *mismo* Yo es simplemente lo que nos autoriza, por ejemplo, a distinguir la oración compleja anterior de la secuencia dialógica en la que "(yo) no estoy de acuerdo contigo" es una réplica a "(yo) opino que...".

En el otro segundo sentido que da Kant a su idea de autoconciencia, el peculiar estado consciente que contiene a otros estados conscientes es "el «yo pienso» que (tácitamente) acompaña a todas nuestras representaciones". Autoconciencia en este sentido es sinónimo de *unidad de la conciencia*. La propia anterior metarreflexividad ordinaria es dependiente de esta unidad, y al cabo sólo un caso especial de ella. Esta autoconciencia es una condición necesaria para la experiencia, porque agrupa sucesivas apariencias en la forma unitaria de un objeto, un hecho, o un suceso, y articula distintos hechos o sucesos en la forma lingüística peculiar de lo narrado. Sea cual fuere el tipo de contenido de mi experiencia de algo, no puede conformarse sin dicha autoconciencia. En su síntesis se componen con sentido los grados de diversidad de lo real, de objetos a historias, y, a resultas de esa composición, paralelamente se entretajan expectativas, sentimientos de culpa, orgullos, dudas, desengaños, ejecuciones, renunciaciones, omisiones... y toda la serie de restantes actos y estados epistémicos y sentimentales en la forma que caracteriza individualmente a cada curso personal. La identidad o "mis-midad" del Yo de la autoconciencia es ahora en rigor completamente análoga a la identidad personal: un punto sintáctico común para el elaborado tejido de los estados intencionales de la vida propia.

⁷ Ortega hizo hincapié repetidamente en este punto como observación crítica contra Husserl. Vid. por ejemplo *Sobre la razón histórica*, OC, Madrid 1983, p. 179 y ss.

El carácter sustancial y simple que acaso el “dogmático” atribuyera al Yo se da al olvido en el Yo de la “psicología racional” kantiana. Este Yo no denota nada, no es un objeto cognoscible, pues “es perfectamente obvio que no puedo conocer como objeto mismo a aquello que tengo que dar por supuesto para conocer en absoluto objetos”⁸. La unidad de conciencia articulada sobre ese Yo en una cadena de autoconciencia conforma con cada cadena una identidad personal. Kant, sin embargo, considera esta estructura articularia al nivel de máxima generalidad, abstrayendo los particulares contenidos de conciencia y órdenes de su sucesión que delimitan cada identidad personal frente a otras. Al Yo no sustancial de este grado abstracto le denomina Kant Yo transcendental y es un requisito lógico de toda identidad personal. Las condiciones transcendentales de la experiencia son el monótono atavío de ese Yo.

La asustancialidad del Yo transcendental no entraña, claro es, que el término “yo” no tenga nunca un uso de intención denotativa. Lo tiene, por ejemplo, cuando tras picar a la puerta me identifico como “yo”, o cuando el objetivo central de un acto de habla propio es discriminarme de otros sujetos, subrayando, por ejemplo, que soy yo precisamente el heredero, o que no soy yo el culpable, o que ahora voy yo, etc... Pero en todos estos usos denotativos del término “yo” hay un Yo tácito no denotativo que unifica el contenido del acto de habla: es el Yo que cree, o finge creer, que es el heredero, o que no es culpable, o que es su turno. En cada nivel de conciencia cabe ciertamente un uso denotativo de “yo”. Tal vez “yo” identifique entonces intencionalmente a la persona que precisamente cree ser el heredero, aclarando así un malentendido de sus interlocutores. Como la comunicación es un fenómeno realizado entre entes corporales, al identificarme así me refiero a un objeto que tiene una efectividad corpórea. Pero en un acto de identificación semejante hay a su vez un Yo no denotativo. En este caso el Yo que unifica la intención de aclarar quién cree ser el heredero. La identidad personal se conforma en la conexión de distintos estados de conciencia a través de este Yo. Pero tal Yo no es objetual. El sujeto que es autoconsciente de sus convicciones o de sus anhelos, o de que unas y otros aparentemente se confirman o frustran, reconoce aspectos constitutivos de su identidad personal, pero no identifica al Yo que, como sujeto de un abarcante “yo pienso”, unifica los estados de conciencia que dan forma a esos aspectos.

El objeto que con un yo denotativo identificamos a nuestros interlocutores como “el más alto de la reunión” tiene la sólida denotabilidad de un cuerpo. Ahora bien, como el Yo que cree ser el más alto de la reunión, o que examina esa creencia propia, no es objetual en su inicial función unificadora, como prefijo intencional de ese acto de identificación, el objeto referido que goza de una destacada altura no es propiamente idéntico a él. La

⁸ *KrVA* 402.

diferencia entre el Yo no objetual y el yo denotativo no es la misma que media entre el Yo que subyace al juicio "eres un mentecato" y el Yo que subyace a la réplica "y tú un fantoche". La nueva diferencia es categorial, sin duda, pero tampoco se reduce a la diferencia entre la parcela de lo físico y la de lo psíquico, toda vez que si me identifico luego, despejando un equívoco, como quien creía ser el más alto de la reunión, el Yo que creía tal cosa pasa a ser, ya identificado, objetual, y, sin embargo, designa muy expresamente a una muestra de la amalgama físico-psíquica que llamamos persona. El Yo no objetual es en ese punto, momentáneamente, el que aglutina esa identificación como parte de una intención aclaratoria. A despecho de esta disparidad, ahora bien, el Yo asustancial y el yo referencial deben tener una parejura, toda vez que al percatarme de que soy el más alto es esencial a mi percatación un carácter reflexivo. De modo que entre el lugar lógico del Yo no objetual que se peca y el lugar lógico del yo que denota al más alto hay una conjunción después de todo. El yo denotativo remite a un objeto, pero, a la par, su uso cumple la peculiar función lógica de señalar en el juicio que ese objeto está relacionado en forma especial con experiencias unificadas por el prefijo de un Yo no objetual que es el "mismo" — en el ya mencionado sentido — que unifica a este particular juicio.

III. Mundo objetivo

La autoconciencia articulada sobre el Yo no objetual — al que también nos retrotrae al cabo en su función lógica el yo denotativo — puede tener variados alcances. Si el sujeto autoconsciente sólo posee estados de conciencia de segundo grado que tienen el mismo índice temporal que sus contenidos, su autoconciencia no le proporciona una inmediata conciencia de su identidad personal. Todo lo que ese sujeto sabe de sí es lo que en cada momento percibe, cree, desea, procura, etc... Si, por el contrario, esos estados de conciencia de segundo grado y los estados de conciencia que son su contenido tienen índices temporales distintos, entonces ese sujeto sabe algo de su pasado y tiene una percepción — que acaso sea enteramente fantástica, y en todo caso siempre será incompleta — de su *identidad personal*. Kant, ya decimos, da un valor primordial a la autoconciencia de este rango⁹. En rigor, la otra ilimitada autoconciencia no es una autoconciencia

⁹ Cfr. *KrV* A 108 y B 133. En razón del tercer paralogismo, repitámoslo, no hemos de entender esta *identidad personal* como fruto de la identidad sustancial de un Yo, sino como resultado de la "identidad lógica del Yo" que sucesivamente unifica distintos — también contrapuestos — estados de conciencia. Para decirlo en otros términos, los únicos atributos que tiene ese Yo son sus estados de conciencia. Como los estados de conciencia que uno puede potencialmente tener son infinitamente variados e ilimitadamente contrapuestos, estos estados de conciencia conforman una *identidad personal* sólo en tanto todos ellos comparten el atributo de ser estados de conciencia de uno. En este sentido po-

posible. No podemos ser conscientes de nuestros actuales deseos, creencias o intenciones si no somos nunca conscientes de nuestros pasados deseos, creencias, o intenciones. Imaginar lo contrario es imaginar que estados de conciencia que, en cada ocasión, habríamos de contemplar como absolutos eventos únicos, podrían tener una constitución proposicional. Pero ningún deseo que, cada vez, siempre de nuevo, hayamos de contemplar como nuestro primer deseo en absoluto, puede ser un deseo. Esto implica que la autoconciencia genuina tiene una completa constitución temporal; que está conformada determinadamente en un *curso* de tiempo.

Dada ya una autoconciencia de ese nivel, de ella se siguen importantes consecuencias metafísicas. Esa autoconciencia está apoyada en el supuesto de un *mundo objetivo*, a lo largo del cual se dibuja — con lances de variorpinta suerte — el distintivo curso subjetivo autoconsciente frente a otros cursos subjetivos¹⁰. Pudiera ocurrir que perdiera la memoria de mis pasados estados de conciencia. En un primer instante, entonces, todo lo que sabría de mí es que no sé quién soy y me pregunto ahora quién puedo ser. Tendría así una conciencia mínima de mi identidad personal. Pero si es así que aun en ese primer instante de completo desconcierto soy autoconsciente, habré de dar por sentado un no-Yo: un mundo objetivo y un conjunto — actual o pasado — de “vosotros” o “ellos” que siguen — o siguieron — distintos cursos subjetivos sobre ese mismo mundo. Salir de ese desconcierto no es sino diferenciar paulatinamente mi propio curso de otros posibles cursos en ese mundo común. Reconocer que distintos estados intencionales con cierto contenido son mis estados de conciencia (la base de la unidad de la apercepción trascendental) entraña el reconocimiento de que puede haber otros estados intencionales con idéntico modo o idéntico contenido que no son *míos*. Esto se expresa de otra manera. Con el grado de autoconciencia que implica una conciencia — mayor o menor — de la propia identidad personal, no son enlazables sucesivos estados de conciencia en atención sólo a su lugar temporal en el flujo de los estados de conciencia. Su enlace requiere atención capital a un sistema temporal fijado fuera de las contingencias de ese flujo. “La determinación de mi existencia en el tiempo es sólo posible merced a la existencia real de las cosas que percibo fuera de mí”¹¹.

Para concebir un mundo objetivo, cada sujeto ha de distinguir la sucesión de sus estados de conciencia sobre los objetos de ese mundo, y las relaciones temporales de los objetos de ese mundo; ha de distinguir sus experiencias de objetos y los objetos de esas experiencias. Percibo sucesivamente las partes que componen una casa. Pero no me figuro que la diversi-

driamos decir que lo único cuasi-sustancial del Yo de la psicología racional kantiana es que todos sus estados de conciencia son sus estados de conciencia.

¹⁰ “Nuestra experiencia interna, indudable para Descartes, sólo es posible bajo la suposición de la experiencia externa”, *KrV* B 275.

¹¹ *Idem.* B 275.

dad de la casa sea ella misma sucesiva¹². Como tampoco imagino que la realidad de la casa sea coextensiva con mi percepción de la casa. Y e. forzoso que ello me sea inimaginable, porque si yo no estableciera esta distinción, no podría concebir una dicotomía entre fugaces e indiferenciables objetos de un instante y objetos persistentes. No encontraría nunca entonces al mismo objeto de antes. Pero tampoco percibiría los cambio que sufre un *mismo* objeto, ni las variaciones de mi perspectiva respecto a *un* objeto, ni la diferencia entre persistencia y alteración de estados de cosas, o entre su simultaneidad y sucesión, ni mi *ahora* podría haber estado emplazado en otro punto espacial, o mi *aquí* ser hallado en otro momento...¹³. Y con ello sería ciego al lugar espacial y temporal que ocupan en el mundo cada una de mi experiencias y todas ellas en su conjunto: no podría concebir el curso subjetivo de mi identidad personal, porque ese curso adquiere su peculiaridad individual (es *mi* curso) sólo en tanto me es dado autosituarme, y reconocer o imaginar localizadamente otros cursos subjetivos sobre un mundo objetivo común¹⁴. Ahora bien, como en un grado u otro — y por delusoria que eventualmente sea — tengo efectiva autoconciencia de mi identidad personal — reconozco estados de conciencia como *mis* estados de conciencia —, debo dar por cumplidas sus condiciones de posibilidad: ha de haber entonces un mundo objetivo, con una estable estructura, independiente de mi particular curso subjetivo y sirviendo de marco a dicho curso. En este sentido, en suma, *el mundo entero es sustancia*. La intencionalidad autoconsciente es una condición de posibilidad de la experiencia de algo como algo en el mundo. Pero la objetividad del mundo es una condición de posibilidad de la autoconciencia. Es así como después de corregir la ingenuidad del metafísico dogmático, recogiendo en forma peculiar la crítica escéptica de la idea de sustancia, Kant detecta en el propio escéptico el núcleo de una ingenuidad de segundo grado¹⁵.

Al escéptico, en realidad, no sólo le pasan desapercibidas las condiciones objetivas de la autoconciencia. Tampoco tiene una percepción perspicua de la estructura de los propios contenidos de la autoconciencia. La ingenuidad escéptica, en efecto, está fundada adicionalmente en una simple indistinción entre *intuiciones no tematizadas* e *intuiciones tematizadas*. Las intuiciones no tematizadas no tienen contenido proposicional. En tanto es así, no alcanzan el grado de estados intencionales. Las intuiciones tematizadas, dadas ya dentro de un espacio lógico, son en cambio genuinos estados intencionales (creencias, deseos, intenciones...). Son intuiciones de algo

¹² 1 Vid. KrVB 235-6.

¹³ Vid. KrVB 226 y ss..

¹⁴ Como posibilidad, esta coordinación está ya implícita en la sola mera certeza de que yo estoy aquí ahora, porque el sentido de esta certeza entraña, por parco alcance que tenga, un extrasubjetivo dónde y cuándo – p.ej.: yo estoy aquí y ahora, sea dónde y cuándo fuere.

¹⁵ En términos kantianos, aquel metafísico tal vez incurriera en “realismo transcendental”, mientras que el escéptico sería víctima del “idealismo subjetivo”.

como algo. En términos kantianos, sólo ellas constituyen experiencias — Kant dice que están articuladas por una “síntesis” (centrada en el «Yo pienso»). Al observar un cuadro en la pared, tengo una experiencia específica a través de la intuición tematizada de un objeto: percibo algo como un cuadro. Tal vez mi percepción sea alucinatoria, o acaso no tenga ante mí un cuadro, sino, por ejemplo, una difuminada fotografía. La tematización de mi intuición del objeto es la que determina, ahora bien, las condiciones de satisfacción de mi percepción. Si por el contrario, sentado ante mi mesa, medito reconcentradamente sobre estas metafísicas cuestiones, tengo una intuición distraída de la propia mesa, desprovista de condiciones de satisfacción. No tengo entonces una intuición tematizada de lo que está, u ocurre, delante de mí: no percibo la mesa, o no percibo que sobre ella se está derramando la tinta de un tintero caído. Al percibir el cuadro como cuadro, tengo también intuiciones no tematizadas de un fondo: acaso del marco rococó del cuadro, de la pared tapizada en la que éste cuelga, de la lámpara que lo ilumina, de los otros espectadores que están a mi lado... Todas estas intuiciones no tematizadas pueden ser tematizadas en ocasión de otro encuentro, y pueden también serlo rememorativamente. Entonces pasan a constituir reales experiencias. Pero como intuiciones no tematizadas, son sólo el ineludible vago fondo de otras precisas experiencias temáticas¹⁶. La unidad de la conciencia tejida sintácticamente en torno al Yo no objetual conjunta sucesivas intuiciones tematizadas (estados intencionales). Lo que Kant denomina “síntesis de la apercepción” no es al respecto sino la encadenada tematización de intuiciones que, bajo esta coadunación, configura los fenómenos conscientes¹⁷.

La propia sustancialidad de los objetos exteriores está vinculada a su tematización. Es propio también de la posición escéptica pasar esto por alto. Como la autoconciencia tiene un carácter temático, la sustancialidad de las cosas reales resulta ser una evidencia asociada a las propias evidencias de la autoconciencia. Al percibir un objeto como tal o cual objeto, la tematización de la intuición determina un marco de sustancialidad que limita las posibilidades de cambio de ese objeto como tal objeto¹⁸. Al percibir entonces un objeto como mesa, la tematización de ese objeto — el sentido de mi

¹⁶ Ese fondo tiene sea como fuere caracteres diferenciados. Está constituido por lo meramente “desapercibido”, pero también por todo un conjunto no tematizado de condiciones de sentido de la experiencia tematizada. En el caso del cuadro, por ejemplo, por el supuesto de que no está flotando en el aire, o de que ofrece resistencia al tacto, etc, etc...

¹⁷ En la primera edición de la Crítica, la tematización se pormenoriza como un circular proceso escalonado. En primer lugar se produce la síntesis de la diversidad de la intuición de un momento. Luego, por ejemplo, se reproduce esa representación en el recuerdo, o se produce un tipo general de representación en la imaginación. Finalmente, se reconoce la identidad, ya propiamente temática, entre los contenidos de los modos intencionales de esa percepción y de ese pertinente recuerdo o imaginación. La tematización de cada primer encuentro perceptivo está determinada en cualquier caso por su relación de contenido, dentro de una misma conciencia, con posibles recuerdos o con imaginaciones libres.

¹⁸ Vid. *KrVB* 230-1.

percepción — restringe las posibles alteraciones de *ese* objeto al espacio lógico de lo que es una mesa. La misma mesa que ahora veo puede envejecer, apolillarse, ser restaurada, pintada, perder una pata, etc...; si esas transformaciones no desplazan al objeto fuera del espacio lógico del tipo mesa, éstas serán transformaciones de *la misma mesa*. El objeto mesa preserva así un contenido sustancial. O lo que es lo mismo, se ajusta en cada momento a algún criterio de unidad esencial a través de sus eventuales alteraciones accidentales. En cada uno de nuestros encuentros con ella, la mesa, en virtud de su tematización, se somete así igualmente a algunas regularidades características en sus relaciones con cada medio circundante de aparición y en sus relaciones diacrónicas en la sucesión conjunta de sus propias apariciones anteriores y posteriores. La propia relación de la mesa con el sujeto — localizado en su mismo medio — al que se le aparece se ajusta a esas regularidades, que discriminan los cambios reales de la mesa de los cambios aparentes que son producto de una alteración de la relación espacial misma entre el sujeto y el objeto. Ninguna de estas regularidades puede ser desplazada ocasionalmente por un estado de relaciones enteramente arbitrarias¹⁹. Son estas regularidades producidas por la tematización de nuestras experiencias las que nos fuerzan a distinguir entre meras sucesivas experiencias, y sucesivas experiencias del mismo objeto.

IV. Causas

Según el conocido argumento de Hume al respecto, la conexión causal entre dos objetos o dos eventos sucesivos no es una conexión necesaria. No es una conexión lógica, sino contingente, basada en nuestra limitada experiencia empírica y en nuestra proclividad a creer que fenómenos semejantes dan lugar siempre a fenómenos semejantes. Las conclusiones extraídas del examen de un objeto o evento acerca de sus potencialidades causales, o acerca de las causas de las que sería un efecto, se han de apoyar en nuestra experiencia pasada. Por tanto, tales conclusiones son en rigor inferencias empíricas, pero no proposiciones necesarias. No sería en efecto absurdo que al chocar una bola de billar con otra ambas se quedaran inmóviles, o que un objeto tematizado como “pan” no tuviera ahora valor nutritivo para mí. Simplemente sería inusitado.

Kant no nos restituye propiamente la confianza del metafísico dogmático en precisos generales nexos causales necesarios. Pero sostiene que la causalidad misma es una condición de posibilidad de nuestra experiencia. Ninguna proposición causal con forma de ley es necesaria, mas, en un particular sentido, es necesario que nuestra experiencia tenga un carácter causal. Así

¹⁹ Cfr. Jay Rosenberg, *One World and our Knowledge of it*, Reidel, Dordrecht 1980, p.33 y ss..

se modifican las coordenadas de la reflexión de Hume²⁰. Discriminamos efectivamente nuestra experiencia de la percepción sucesiva de las partes de una casa — como experiencia en la que el orden de esa sucesión es poco relevante — de nuestra experiencia de la especial percepción sucesiva de un atropello y una muerte. En el primer caso damos un valor sólo subjetivo a la sucesión temporal, mientras en el segundo le damos un valor objetivo que llamamos orden causal. Según la tesis de Hume, en los llamados sucesos causales percibimos dos hechos o eventos sucesivos, pero no percibimos su conexión causal. Percibiríamos un conjunto no tematizado de intuiciones tematizadas. La tesis antiescéptica que deja vislumbrar Kant se basa, en cambio, en el intrínseco carácter temático tanto de nuestra percepción de los hechos como de su conexión causal.

Cuando percibimos el atropello de un peatón y, momentos después, su muerte, asignamos a esta sucesión un régimen especial, de tal forma que el primer evento se convierte en requisito del segundo. Si el coche no hubiera atropellado al peatón a la sazón, el peatón no hubiera muerto a la sazón. No podría entonces haber acontecido que percibiéramos primero esta muerte del peatón y luego ese particular atropello. Por el contrario, al observar de cerca una casa, y reparar primero en su puerta, luego en sus ventanas y, por último, en el alero de su tejado, pensamos que el orden de nuestra observación podría haber sido otro. El escéptico acepta este contraste. El contraste sería real. Sostiene empero que nuestra primera experiencia preserva un rasgo fantástico. No nos cabría haber visto la muerte del peatón antes de su atropello y, en ese sentido, el orden de nuestra percepción es objetivo. Sin embargo, en nuestra experiencia no habríamos percibido, contrariamente a lo que creemos, un objetivo nexo causal en esa sucesión. Simplemente habríamos visto que un evento sucede a otro evento, y luego habríamos engastado esta escueta visión dentro de una construcción inferencial. Según la posición kantiana, por el contrario, los nexos causales que percibimos son, al menos en ocasiones, reales, y nuestras correspondientes percepciones consiguientemente fidedignas. Cualquier proposición que cavilemos como “ley de los atropellos con consecuencia de muerte” será una generalización inferencial, contingente. Pero, primero, contempla-

²⁰ Aunque hay que recordar que Hume mismo calificó a nuestras creencias relativas a la causalidad como “tendencias mecánicas”, “operaciones del alma inevitables”, “instintos naturales” e, incluso, “actos necesarios de la mente”. Su escepticismo estaba dirigido contra el fundamento racional de la causalidad (así como de la inducción y de la sustancialidad del mundo exterior). Nuestra inevitable confianza paralela al respecto tendría pues una base extrarracional. La argumentación kantiana, en cambio, se presenta como un peculiar nuevo tipo de fundamento racional, en cuanto no proporciona alegaciones del tipo ordinario, sino que hace ver condiciones conceptuales primarias, que habrían de servir de base también al sistema de convicciones del escéptico. Peter Strawson ha intentado acercarse a Hume y a Kant por la vía de asentar desatinos tanto en el escéptico como en el intento de refutar racionalmente al escéptico. Pero esta vía “elusiva” resta al cabo vigor dramático al conflicto, de cuyo buen sentido filosófico Strawson no duda. Cfr. P.Strawson, *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*. Columbia Univ.Press, New York 1985.

mos con todo cada atropello como un fenómeno causal, y suponemos bajo él una cierta regularidad, por más que no podamos determinarla apodícticamente. Y, segundo, ese fenómeno causal que por esta vía contemplamos es, eventualmente, real. ¿Mas por qué hemos de tematizar causalmente ciertos eventos, y por qué estos eventos causalmente tematizados han de ser reales? ¿No podría ser esta específica tematización misma — como caso especial de la tematización general — una simple mala costumbre, un vicio dogmático?

En la contrarréplica de Kant a Hume, la realidad de los nexos causales no es algo simplemente constatable en la experiencia, por más que cada singular conexión causal quepa, aunque no libre de error, ser constatada en la experiencia. La realidad de los nexos causales es una condición de la experiencia; condición que, según Kant sugiere, se manifiesta con particular claridad a través de dos espacios eminentes de autoconciencia: el relativo a nuestra experiencia perceptiva misma, y el relativo a nuestra experiencia de actores intencionales. Adicionalmente a este último, tomaremos en consideración el marco de autoconciencia patente en la experiencia de sujetos pacientes.

Si nuestra percepción de un evento causal es fantástica, ha de ser ello debido a que esa percepción no es verídica. Ahora bien, para que una percepción sensible sea verídica han de cumplirse dos extremos: que se dé el hecho percibido y que ese hecho sea la causa de nuestra percepción. Este es un doble requisito de toda percepción de cuya pretensión de veracidad seamos autoconscientes. El determina las condiciones de verdad de cada percepción (su contenido intencional). Tener una percepción confiada implica tener una doble pretensión veritativa a este tenor. Si al acercarme a la ventana creo ver llover, para que mi creencia sea verdadera es preciso no sólo que llueva, sino también que el hecho de llover sea la causa de mi percepción. Si la causa pertinente de mi creencia perceptiva no fuera la lluvia real, sino el agua derramada por una regadera desde un piso superior de un patio interior completamente cubierto, entonces no habría visto llover. De esto se desprende un perspicuo resultado: una condición de posibilidad de que tengamos percepciones verídicas y fantásticas y, por consiguiente, una condición de posibilidad de la propia supuesta fantasía de nuestra percepción de los nexos causales, es que haya en el mundo reales nexos causales²¹.

Kant liga también la causalidad a la constitución de las acciones intencionadas²². Las acciones de un sujeto, como experiencias propias, están tematizadas causalmente. Esta tematización adopta dos formas elementales. a) En unos casos, la acción misma es un efecto causal. En la experiencia de una acción propia voluntaria, la intención del actor de realizar esa acción es

²¹ Esta réplica es indirectamente sugerida por Kant en *KrV B* 246-7.

²² Cfr. *KrV B* 248 y ss..

una condición necesaria de tal acción. El actor sabe que, en esta ocasión, él no habría realizado la acción si no hubiera tenido la intención de realizar la acción. Si hubiera decidido al fin y a la postre no realizarla, la acción no habría tenido lugar. Su intención misma contiene la referencia causal. Para que una intención práctica se realice no basta que se realice lo que se pretendía realizar. Es necesario además que se realice *a causa* de esa intención práctica. Si tengo la intención de tirarme inmediatamente de cabeza a la piscina, no cumplo tal intención simplemente al sumergirme de cabeza en la piscina. Es necesario adicionalmente que me haya sumergido en virtud de mi intención de hacerlo, y no por mor, digamos, de un involuntario resbalón al borde de la piscina. Esa es la diferencia que media entre tirarse a la piscina y caerse a la piscina cuando uno quería tirarse a la piscina. b) En otros casos, la acción de un sujeto abre una concatenación causal. La acción misma es causa, u ocasión para una causa, que produce un efecto en el mundo. Me fomo entonces, por ejemplo, la intención de mojar a alguien salpicándole con mi salto a la piscina. Cumplo mi intención si efectivamente salpico en tal guisa a esa persona. Al apretar un botón en un extraño mecanismo, resultan ciertos efectos. En este caso, no es esencial que yo intentara producir estos precisos efectos. Como es obvio, algo análogo ocurre en todas las acciones tematizadas como no intencionadas. Pero en todas las circunstancias de acción sobre el mundo, es inherente a nuestras intervenciones y manipulaciones que no podamos contemplar todo lo que a ellas sobreviene como meramente contiguo a ellas. Hemos de contemplar a un segmento de lo que sigue a nuestros actos operativos como algo que no habría acontecido si no hubiéramos efectuado esos actos. Estamos conminados a ese modo de percepción, bien porque nuestra acción tenía un fin intencionado, bien porque nada nos permitía antes imaginar que sin nuestra intervención las cosas, en cierto relevante aspecto, no hubieran seguido como estaban. En el primer caso, el contenido de la intención (su sentido) incluye irrefragablemente el componente causal. En el segundo, extendemos analógicamente el mismo tipo de ligazón causal al marco de eventos donde una intervención intencionada imaginable — acaso inhacededera — hubiera alterado la serie dada de acontecimientos. Como autoconscientes observadores y actores tematizamos en modo causal nuestra percepción de las cosas. Las experiencias de la visión y de la acción intencionada están atadas inexcusablemente a ese modo temático en tanto contraponemos la visión real a la fantasía, la alucinación o el sueño, las acciones exitosas a las malogradas, y la simple intervención propia a la abstención. Ver efectivamente algo, hacer voluntariamente algo y tener responsabilidad activa en algo son experiencias con un sesgo constitutivamente causal. Cuando autoconscientemente las reconocemos, adoptando la forma de estados de conciencia contenidos en un reflexivo estado de conciencia, exhiben forzosamente ese sesgo.

Complementariamente a nuestro impulso activo, y en estrecha relación con él, tematizamos también en modo causal nuestras experiencias como

sujetos afectados por acontecimientos —ya comentamos que estas experiencias son testimonio práctico del realismo empírico. Todo lo que inmediatamente nos pasa lo hemos de contemplar como efecto de una causa en tanto de nuevo nos sea posible imaginar una intervención activa — nuestra o de otros — que, cortando el hilo causal, hubiera evitado que nos pasara: Si me hubiera quedado en casa, no me habría empapado la lluvia, si él no me hubiera atropellado, no estaría herido, si no hubiera ingerido bebida, aún endría sed... No podemos menos entonces que percibir en esas circunstancias a la lluvia, al coche y a la bebida como factores causales. En realidad, esta experiencia es muy general: abarca a todo lo que experimentamos como algo que nos pasa. El concepto de pasarnos algo es un concepto causal. Si algo no hubiera sido el caso, no nos habría pasado lo que nos ha pasado. Nuestra autoconciencia de identidad personal está íntimamente unida a la historia de lo que “nos ha pasado”. Ello determina mi visión diferenciada de mi suerte en el mundo en contraste con la suerte de otros cursos personales en ese mismo mundo. Y determina igualmente que la conexión de mi curso personal con otros cursos personales sea un aparejo de agradecimientos y deudas, y de resentimientos y enfados. Percibir objetos, ejecutar intenciones, intervenir en cursos de fin previamente insospechado y sufrir o beneficiarse de las cosas que pasan son las experiencias autoconscientes básicas ineludibles que dan firme asiento al concepto de causalidad. Dado que esas experiencias están característicamente sujetas a una dualidad veritativa, una condición de posibilidad de tales experiencias es que el mundo tenga un orden causal independiente de ellas. Es sólo así cómo podemos concebir que nuestras percepciones, que por lo común estimamos fieles, ocasionalmente nos engañen, que nuestras acciones, con harta frecuencia, no alcancen éxito a pesar de nuestro empeño, que nuestra intervención en cursos de acontecimientos sea a veces, a nuestro pesar, desdichada, o que el mundo, quieras que no, nos sea ora favorable, ora adverso.

Mayo 1994