

*En torno a la crisis moderna de la causalidad y a la influencia humeana en Kant*¹

MERCEDES TORREVEJANO
(Universidad de Valencia)

Este trabajo se propone ofrecer algunas consideraciones en torno a la crisis moderna de la causalidad con vistas a acercarnos a la relación Hume-Kant. Una relación que provoca de suyo una cierta fascinación expresable en la inevitable esquizofrenia que sugiere ese entrecruzamiento de trazos escépticos y dogmáticos que tejen la interpretación kantiana de la razón; y que él resuelve en la apelación a una sutil dialéctica, en la que el «camino crítico», como él dice, se abre en una suerte de negación de la negación escéptica. Recuérdese el pasaje tan expresivo del final de la metodología trascendental de la *KrV* y final *tout court* de la obra. «Der kritische Weg ist allein noch offen...» expresa también, y ya para siempre, la dimensión histórica de la razón (A 856, B 884).

La pregunta que está en la base de mis reflexiones —su hilo conductor— es, en concreto: ¿en qué radica la distancia o diferencia entre la concepción escéptico-humeana y la concepción crítico-kantiana de la causalidad? Y digo «de la causalidad» por referirme al tema que, en la confrontación con Hume, ha sido para Kant el tema clave, el banderín de enganche donde medir los contrastes.

Es difícil contestar tajantemente a esta pregunta. Yo al menos, me veo lejos de ver con claridad todos y cada uno de los asuntos que están imbricados en ella. Tengo la sospecha de que ciertas claves del asunto nos las puede dar el examen de ese otro punto de referencia común a ambos que es Newton; la consideración de cómo se sitúan ambos ante la revolución metodológica newtoniana. A este respecto entiendo —y esta es mi tesis— que Kant ha captado la gran enseñanza brindada por Hume al realizar éste —o haber intentado al menos— una fundamentación filosófica del método newtoniano. Kant rechazará, como es sabido, la radicalidad con que Hume legitima el escepticismo —aniquilador de la razón, nos dirá— y elabora la consecuencia escéptica que del método newtoniano se deriva. Pero en

1. Agradezco a Margarita Costa la ocasión que me brindó de presentar en Buenos Aires este trabajo y a Eduardo García Belsunce el haber discutido conmigo algunos de sus puntos.

ambos casos, también en el de Kant, de un cierto escepticismo se trata. Es entonces cuando tiene sentido la pregunta planteada sobre en qué radica la distancia de esos dos «escepticismos». En dónde radica el secreto de que el segundo «pierda el nombre» sin quedarse en «dogmatismo»...

Desde este interés y perspectiva voy a presentar unos cuantos cauces de respuesta a mi pregunta, pero, cuando llegue a Kant, avistaré preferentemente algunos textos precríticos en los que el problema del método de la filosofía, o en general, del pensamiento, está roturando ese camino que llega a la *KrV*, la obra que bien merece, entre otros nombres o títulos, el de «ein Traktat von der Methode» (B XIII).

Dividiré mi exposición en tres momentos: en primer lugar expondré brevemente, en líneas generales, algunas consideraciones sobre el proyecto newtoniano y sobre el modo como Hume se acerca, o distancia, o identifica con él.

En segundo lugar, veremos cómo Hume lleva el método experimental a un escepticismo de fundamentación. En su tratamiento de la causalidad —pieza clave en la fundamentación filosófica de tal escepticismo— culmina una crisis moderna de este concepto; crisis que comporta una redefinición del mismo que voy a llamar su nuda matematización, en la que se liquida, sin ambages, el viejo concepto de *esencia*.

Por último, comprobaremos la asimilación kantiana de la enseñanza humeana, advirtiendo que la asunción de Newton por Kant se produce en medio de una contención crítica de la interpretación matemática de la causalidad, pero en complicidad con la consumada inhabilitación del concepto de *esencia*; la cuestión de cómo esto se lleva a cabo o mejor, de cómo puede rastrearse su elaboración y desarrollo en la *KrV*, la dejaremos abierta.

I. Hume ante el proyecto newtoniano

No es mi propósito tratar en toda la amplitud posible la relación Hume-Newton. Se ha hablado mucho de la influencia de Newton en Hume (Passmore, Laird, Capaldi y un largo etcétera de estudiosos), cosa que habría que matizar. Es evidente que encontramos textos en uno y otro que «suenan» igual, o muy parecidos, respecto de lo que uno y otro entienden que se puede lograr con la aplicación del método experimental; de tal modo parecidos que Hume —se dice— se muestra como un filósofo plenamente newtoniano. El propósito de aplicar el método experimental a los *moral subjects*, cristalizado como «ciencia de la naturaleza humana», de la cual tantos bienes se seguirán para el resto de las ciencias que de ella dependen... ¿no parece una réplica de la afirmación newtoniana sobre los efectos ampliadores de los límites de la filosofía moral que se derivarán del perfeccionamiento de la filosofía natural?

En efecto, la introducción del *Treatise...* y la sección I de la primera *Enquiry* nos ilustran sobre la importancia de concentrar el estudio filosófico en *el hombre, o la naturaleza humana*, en la medida en que el resto de las ciencias («even mathematics, natural philosophy and natural religion») dependen de aquel estudio, en cierta medida. Y con un espíritu que es del todo cartesiano (en cuanto a la búsqueda de *un tópos* que recoge unitariamente la *polimathía*), Hume nos dice con todo entusiasmo: «Es imposible aventurar la cantidad [y calidad] de cambios y mejoras que podríamos hacer en estas ciencias si llegáramos a ser completamente sabedores de la extensión y capacidad del entendimiento humano... Tales mejoras hay que esperarlas sobre todo en la religión natural, en la medida en que ésta [ciencia] no se contenta con instruirnos acerca de la naturaleza del poder supremo, sino que lleva su visión más lejos aún, hasta mostrarnos su disposición hacia nosotros y nuestros deberes para con él: “de tal modo que en ella no somos simplemente los seres que razonamos, sino los seres concernidos por el razonamiento”...»²

Un cierto *pendant* con estas afirmaciones hacen otras que proceden de Newton. Al final de su *Optica...*, en las cuestiones conclusivas, donde Newton nos regala con interesantísimas reflexiones metodológicas, leemos también: «No sólo la filosofía natural se perfeccionará en todas sus partes, siguiendo este método, sino que también la filosofía moral ensanchará sus fronteras. En la medida en que conozcamos por la filosofía natural cuál es la primera causa, qué poder tiene sobre nosotros y qué beneficios obtenemos de ella, en la misma medida se nos aparecerá con la luz natural, cuál es nuestro deber hacia ella, así como hacia nosotros mismos»³.

Sin embargo, y a pesar de que la comparación de estos textos ha dado pie a extremas aproximaciones de Hume a Newton como «filósofo newtoniano» —insisto (Smith, Capaldi)— pienso que si hubiéramos de considerar el conjunto del *proyecto* newtoniano y compararlo con el humeano encontraríamos fuertes diferencias, e incluso una radical oposición entre ambos⁴. Oposición que se muestra en lo que podría llamarse la estructura arquitectónica que adoptan las ciencias en uno y otro caso.

1. En Newton la filosofía natural (y su método experimental) tiene una función potenciadora del conocimiento de la realidad hasta tal punto que está llamada a empujar el conocimiento hasta la *primera causa*. Punto límite que, como un efecto de *boomerang*, se trueca a su vez en iluminador

2. HUME, *A treatise of human nature*. Ed. Selby-Bigge, 2.^a ed. Oxford, Clarendon Press, 1978, introducción, p. xv.

3. NEWTON, *Optica o tratado de las reflexiones... etc.* Introducción nota e índice analítico de C. Solís. Madrid, Alfaguara, 1977, p. 350.

4. El profesor V. Sanfélix Vidarte muestra eso ampliamente en su tesis doctoral, desgraciadamente inédita. Quede aquí constancia de mi reconocimiento por tanto dilucidado en común, en nuestras largas lecturas y discusiones sobre Hume en el verano de 1982.

y promotor de las dimensiones específicamente morales de la vida humana. Esto es justo lo que estrictamente se deriva del texto que acabamos de aducir.

Sin embargo, la «ciencia de la naturaleza humana» humeana, por más que pueda ser dicha como Hume la dice, «filosofía moral» —(la filosofía moral difícil, compatible con la filosofía moral fácil o ética propiamente, que constituía un interés primero y motor en Hume)— asume en el proyecto humeano una función logicofundamental, crítica; y como tal constituirá una suerte de basamento del resto de las ciencias: la ética, por supuesto, pero también la filosofía natural... y las demás. Veámoslo algo más detenidamente. Entendemos que «ciencia de la naturaleza humana» significa en Hume «filosofía moral», difícil y abstracta, compatible con otro sentido de filosofía moral o ciencia de la naturaleza humana fácil y asequible, lo que de inmediato identificamos como ética; la diferencia estriba en que la segunda considera al hombre como nacido para *la acción* e influido en sus actos por el gusto y el sentimiento. La primera, por el contrario, considera al hombre como un ser racional más que activo...; considera a la naturaleza humana como objeto de especulación, examinándola *con riguroso escrutinio* para encontrar allí los principios que regulan *el conocimiento*, excitan *los sentimientos* y nos hacen aprobar o desaprobar *la conducta*.

Esta segunda acepción, esta «filosofía moral», se hace en razón de fundamentar la otra; pero dada su radicalidad, resulta de ella la *fundamentación* de todas las ciencias prácticas y teóricas. Esta es la *urgente*, críticamente hablando, y ésta es la tarea que Hume acomete en el *Treatise*... La «ciencia de la naturaleza humana», por tanto, vendrá a ser la verdadera *metafísica*, merecedora de ser cultivada con cuidado, a fin de destruir la falsa y adulterada ⁵.

Esta gran diferencia se hace más patente si comprendemos que el proyecto humeano —ahora, en tanto que el de un refinado ilustrado— busca despojar a la religión natural de cualquier función práctica, constriñéndola al espacio de las disciplinas especulativas ⁶.

2. Pero me interesa más reparar, aunque esto que voy a decir está profundamente relacionado con lo anterior, en que, en el fondo de la diferencia de proyectos, creo que hay que reconocer un modo también diverso de concebir la naturaleza, esa naturaleza que está ahí ofrecida al conocimiento de la humana razón.

5. HUME, *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Ed. Selby-Bigge, 3.ª ed. Oxford Clarendon Press, 1975, p. 12.

6. En realidad, ese es el resultado que se deriva del texto primero que citábamos de Hume. La descripción de «lo que hace» la religión es clara. Pero la intención de Hume es restringir su audacia. «No se contesta... sino que» es la descripción de un exceso, que será contenido... Newton, por contraste, daba pábulo a los resultados *prácticos* de la filosofía natural.

Quiero con esto indicar que el rechazo de Hume al «prolongamiento» teológico de la filosofía natural newtoniana no es tanto crítica de los argumentos de esa teología sino, más básicamente, una variación respecto del compromiso ontológico capaz de sustentar ese proceso de pensamiento, o esos argumentos.

Veamos sucintamente: Newton da vía libre al conocimiento de Dios desde la filosofía natural por dos caminos: apelando al orden y a la perfección del universo por una parte, pero remitiéndose a Dios, inteligente y dominador, como a la condición de posibilidad que nos permite explicar los fenómenos naturales más extraños (pensemos, por ejemplo, en el problema de las estrellas fijas). En una línea pues, Newton se adhería al tradicional argumento teleológico. Pero más allá de eso, Newton postulaba un *Dios intervencionista*, actuando directamente en el gobierno del mundo⁷.

Pues bien, a mi entender, Hume concederá siempre la razonabilidad de cualquier argumento teleológico. Donde su crítica se dirige más directamente es al segundo aspecto de la teología newtoniana, rebelándose —diré gráficamente— contra la concepción de la naturaleza que permite tal línea de discurso. Sólo que por una suerte de circularidad que conecta ambos aspectos de la teología, el argumento teleológico queda también «tocado» en cuanto al alcance significativo de su conclusión final. Veamos rápidamente esto segundo.

En el corolario general de la *Historia natural de la religión*, Hume expone claramente la razonabilidad de la creencia natural en una causa inteligente del universo⁸. Pero esto no le obligará en modo alguno a alinearse en la irradiación-ampliación teológica de un Dios intervencionista, ni con la ampliación moral de la filosofía natural *more newtoniano*. Por lo que hace a lo segundo, Filón, el interlocutor escéptico de los *Diálogos*

7. «... todas las cosas parecen haber sido formadas a base de partículas duras... diversamente asociadas en la primitiva creación *por consejo de un agente inteligente, pues corresponde ordenarlas a aquél que las creó*» (NEWTON, *Optica...*, ed. cit., p. 347); «... una uniformidad tan maravillosa... exige el reconocimiento de una voluntad e inteligencia» (*ibidem*, *infra*).

«Pero no debe suponerse que simples causas mecánicas podrían dar nacimiento a tantos movimientos regulares..., los cuerpos celestes deberán estar todos sujetos al dominio de *Uno...* Este rige todas las cosas, no como alma del mundo, sino como dueño del universo». Y Newton se complace en razonar que Dios y deidad significan, principalmente, señor y dominio... de siervos... «Su omnipotencia no es sólo *virtual*, sino *sustancial*... y es *Todo poder* para percibir, entender, obrar.» (Cfr. NEWTON, *Principios matemáticos de la filosofía natural y su sistema del mundo*, Ed. de A. Escotado. Madrid, Editora Nacional, 1982, escolio general, pp. 814 y ss.).

8. «Un propósito, una intención, un designio son evidentes en todas las cosas, y cuando nuestro entendimiento llega a captar el origen primero de este sistema visible, tenemos que aceptar, con la más firme convicción, la idea de una causa o autor inteligente» *Historia natural de la religión*, p. 94.

sobre la religión natural, expresa en la conclusión de los mismos el reducido alcance de lo que logra la teología con su razonamiento teleológico, a saber: «la simple proposición ambigua, o al menos *indefinida* de que la *causa o causas del orden en el universo probablemente guardan alguna analogía remota con la inteligencia humana*». Pero esta proposición «no permite inferencia alguna que afecte a la vida humana o que pueda ser fuente de acción o inhibición», porque al no poder extenderse esa analogía más allá de la inteligencia humana, nos quedamos absolutamente a oscuras respecto de las cualidades espirituales propiamente divinas ⁹.

La teleología *generosamente significativa* de Newton religiosizaba o divinizaba sin ambages una filosofía natural que además de teleológica era reconocedora del actuar constante y presente de Dios; que era consciente de su dominio. En el *Scholium generale* al libro III de los *Principia* volvemos a leer: a Dios «lo conocemos sólo por sus sapientísimas y magníficas estructuraciones de las cosas y de las causas finales; lo admiramos por sus perfecciones, pero lo veneramos y adoramos por su dominio..., pues un Dios sin dominio, providencia y causas finales no otra cosa es sino Destino y Naturaleza. Una ciega necesidad metafísica idéntica siempre y en todas partes es incapaz de producir la variedad de las cosas». ¹⁰

No es baladí caer en la cuenta de que el recurso a Dios por parte de Newton paradójicamente comporta una comprensión radicalmente contingentista de las legalidades explicativas de la naturaleza, la quiebra del determinismo físico... bandera de la alternativa cartesiana.

Pues bien, sin entrar en esta concreta polémica, simplemente ante sus datos conceptuales, y para avanzar en mi camino, interpreto a Hume como quien no encaja fácilmente esta comprensión de la presencia intramundana de un Dios (y subrayo lo de su *deidad o divinidad específica*) que está comprometido en el ciclo de las explicaciones naturales... Y ¡oh paradójal!, lo veo prefiriendo comprender a Dios, *more leibniziano*, como «inteligencia» supramundana: «Denota por cierto más poder en la divinidad delegar un cierto grado de poder en las criaturas inferiores que producir cada cosa con el propio acto inmediato de volición. Denota más sabiduría haber construido la máquina del mundo, de antemano, con una precisión tal que, por sí misma y por su propia actividad pueda cumplir todos los designios de la providencia, más [repito] que imaginar al gran creador obligado en cada momento a ajustar sus partes, a animar con su aliento todas las ruedas de esa estupenda máquina». ¹¹

Dos consideraciones se pueden extraer de este texto: aunque parezca

9. HUME, *Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural*. Ed. de J. Sádaba. Salamanca, Sígueme, 1974, p. 194. Los subrayados son nuestros. Estas palabras plantean todo el problema de la posibilidad de construir una teología, todo el problema del alcance significativo de un lenguaje teológico.

10. NEWTON, *Principios...*, ed. cit., p. 816.

11. HUME, *1ª Enquiry...*, p. 71.

paradójico, y choque con las interpretaciones más tópicas y obvias de Hume en lo que toca a la causalidad y a la inducción, Hume se apunta, frente a Newton, a la alternativa del determinismo físico, que, por lo pronto, elimina la complicación teologizante de la filosofía natural¹².

Pero sobre todo —para lo que me importa— significa distanciarse del concepto newtoniano de materia inerte, pasiva, sometida a principios de su acción, que no le pertenecen de suyo, pese a que Newton haya «enriquecido» el concepto cartesiano de la materia entendiéndola como conjunto de propiedades variopintas inseparables de ella, y que no se reducen sólo a extensión: dureza, impenetrabilidad, etc. Lo que me importa destacar es que Newton configura un dualismo ontológico irreductible entre la naturaleza (materia, más exactamente) y el principio de su ordenación y acción, en modo alguno material. Esto tiene que ver con el hecho de la primacía del vacío en Newton. La materia es como la excepción o lo que «rompe» el espacio absoluto vacío. Pero sólo es como su negativo¹³. Y que Hume, en una óptica que llamaré de superación de tal dualismo, entiende que los principios activos o de ordenación de la naturaleza deben entenderse como inherentes a la materia.

Pero creo que debemos matizar que esta segunda consecuencia, Hume la elabora por mor de llevar al propio newtonismo (sus principios metodológicos) al compromiso ontológico que suponen y exigen. En ese sentido diríase que Hume es intérprete, matizador de Newton, recopilador, en su servicio, de las buenas razones leibnizianas que le objetan. Y tendremos por tanto que leer sin demasiada sorpresa textos como éste: «Nunca fue la intención de sir Isaac Newton despojar a las causas segundas [materia, en las ediciones de 1748, Londres, y 1777, Londres y Edimburgo] de toda fuerza o energía».¹⁴

12. Adelantemos que Hume no negará nunca que, *de facto*, el determinismo se encuentre con dificultades empíricas y aun teóricas. Pero el recurso frecuente e inevitable a conceptos como «azar» no es más que la «solución» pronta y vulgar que enmascara la referencia a «causa oculta y desconocida» (*Treatise...*, p. 130). Cfr. también *Diálogos...*, VIII, pp. 152 y ss.

13. Advirtamos que, con la legitimación del conocimiento de Dios frente a la materia (con más determinaciones que sólo extensión) por parte de Newton, no hemos entrado en la cuestión del papel de las propiedades identificatorias de cada orden de entidad, como denotadoras o no de una esencia de Dios y/o del cuerpo material. Vendremos a esa cuestión en seguida. Es la cuestión del esencialismo.

14. *1ª Enquiry...*, p. 73, nota. Para Hume la filosofía de Newton no estaba consolidada. Hume vive su apuesta newtoniana en medio de una lectura atenta y crítica de la misma, en la medida en que registra y pondera las tesis alternativas que la ponen en cuestión. Reconoce el «escrutinio severo» que hacen extranjeros de la teoría newtoniana; concede implícitamente que necesita perfección. Cfr. «Of the rise and progress of the arts and sciences», en HUME, *The philosophical works...* Ed. de Green-Grose, vol. III, p. 183.

II. La fundamentación filosófica del método newtoniano: «escepticismo» y causalidad

Creo que hemos llegado al nudo de la cuestión. El eje que articula sistemáticamente la confrontación/relación/adhesión de Hume respecto de Newton es la función clarificadora y renovadora del ideal epistémico que brinda el método puesto en práctica en la filosofía natural. El sueño/principio —fórmula tan problemática a esas alturas— de la *cognitio certa per causas* renueva su vigencia y presenta futuro para Hume. Pues es precisamente Newton quien ha mostrado el camino de los razonamientos felices que conducen a la determinación de causas. Hume «taladra», por así decir, el significado de la filosofía natural newtoniana, viendo en ella el esquema metódico aplicable al resto de las investigaciones, en la medida en que tal esquema traduce o expresa el proceder, en general, de la razón. Esta última frase me ha salido intencionadamente kantiana, pero es perfectamente humeana, como podemos comprobar: «Los astrónomos se han contentado a sí mismos durante largo tiempo con constatar, a partir de los fenómenos, los verdaderos movimientos, el orden y la magnitud de los cuerpos celestes. Hasta que surgió por fin un filósofo que parece haber determinado, gracias a los más felices razonamientos, las leyes y las fuerzas que gobiernan y dirigen las revoluciones de los planetas. Lo mismo se ha conseguido en otros ámbitos de la naturaleza. Y no hay razón para no esperar un éxito igual en nuestras investigaciones relativas a los poderes y economía de la mente, si se efectúan con la misma capacidad y con la misma cautela». ¹⁵

Lo que parece valorar Hume es el modo y manera en que Newton remite los fenómenos a causas (que dan cuenta de ellos) y, recíprocamente, el modo y manera en que las causas son las explicaciones ciertas y necesarias de los fenómenos. Pero ¿en qué consiste este modo y manera?

En carta a Pardies, Newton responde: «El método mejor de filosofar parece ser el de examinar atentamente las propiedades de las cosas, estableciéndolas con experimentos, para proceder más tarde con las hipótesis que las explican. Esto es así porque las hipótesis deberían servir sólo para explicar las propiedades de las cosas y no para determinarlas». ¹⁶

Este texto (que no es el único metodológico que podemos encontrar en Newton) *compendia*, para mi propósito, lo que me interesa destacar: encierra también todo el sentido de la famosa proclama (tan traída y llevada) «*hypotheses non fingo*». ¹⁷

Se ha hablado muchísimo de la hipótesis en Newton, término y concepto que no llegó a suprimir en su propia comprensión del método de la

15. *Ist Enquiry...*, p. 14. Los subrayados son nuestros.

16. Carta de Newton a Pardies, en I. B. Cohen (ed.), *Isaac Newton's papers and letters on natural philosophy and related documents*, 2.^a ed., Harvard University Press, 1978, p. 106.

17. La clarificación sobre el método newtoniano, creo que tiene dos frentes: uno

filosofía natural¹⁸. No voy a entrar en la efectiva distancia que su concepto de «hipótesis» tenga o no respecto de lo que la actual filosofía de la ciencia entienda por tal. Creo que no será demasiada ligereza decir que, en mi opinión, la fuerza del anatema, pues tal carácter tiene la frase, está en el *non fingo*. De otra manera, lo que Newton tiene claras son las condiciones que legitiman las hipótesis y que a mi juicio la carta a Pardies expone con todo rigor. Condiciones que se refieren *unas* al establecimiento de propiedades de las cosas y *otras* a la función meramente explicativa y *no determinante* de las hipótesis. En ambos tipos de condición el cartesianismo es avistado y censurado.

Respecto de lo primero el cartesianismo es tergiversador del auténtico sentido del experimento; y deriva en mecanicismo.

Respecto de lo segundo el cartesianismo *finje* hipótesis *metafísicas*. Los dos aspectos se aúnan en él.

En efecto, «las hipótesis», entendidas como medios *de determinación de las propiedades* de las cosas, supuesta la exigencia de que se exprese demostrativamente su relación a los fenómenos (como es el ideal cartesiano) comportaba *no admitir*, o no considerar de las cosas sino aquellas «propiedades» cuya comprensión clara y distinta se acredite ante el intelecto y la intuición. Recordemos el famoso principio de Descartes: «*Yo no conozco de las cosas corporales más que los que puede ser dividido, figurado y movido de todas formas; es decir, lo que los geómetras llaman cantidad y toman por objeto de sus demostraciones...; en fin, no considero sino sus divisiones, sus figuras y sus movimientos..., no quiero tomar por verdadero sino lo que de todo ello puede ser deducido con tanta evidencia que puede ser objeto de demostración matemática.*»¹⁹

antiaristotélico y otro anticartesiano. En el frente antiaristotélico, a las cualidades «ocultas» explicativas (presuntamente) de los fenómenos de la naturaleza, el método nuevo opone *principios activos o leyes* de la naturaleza que nos dicen cómo se realiza o tiene lugar lo que se muestra en los fenómenos, aunque *las causas de esos principios* aún no se hayan descubierto. De cara al frente antiaristotélico, *los principios que asumen la explicación* no pueden interpretarse como cualidades ocultas supuestamente derivadas de las formas de las cosas. (Cfr. Querie 31 de la *Optica...*, ed. cit., p. 346 y ss.) Vamos a fijarnos especialmente en el frente *anticartesiano*, aunque hay en definitiva interferencias entre las dos series de perspectivas, en la medida en que el rechazo de ambas por parte de Newton implica liquidación de cualquier esencialismo: el de las causas-cualidades ocultas escolásticas y el de la determinación a priori (conceptual-matemática) de las naturalezas...

18. Subsisten en los *Principia...* en tres casos *hipótesis*: en los libros II y III. Además, las cuatro reglas del filosofar y los seis «fenómenos» que siguen, en la primera edición aparecieron, mezclados, bajo el nombre de *hipótesis*, siendo las reglas lo que su nombre indica y los fenómenos «reglas» muy concretas interpretativas (matemáticamente) de las distancias, órbitas, etc., de los planetas y de su relación con las estrellas fijas.

19. DESCARTES, *Les principes de la philosophie*, 2.^a parte, en *Oeuvres et lettres*. París, Gallimard (La Pléiade), p. 652. Los subrayados son nuestros.

El *Discurso del método* ofrece estas mismas ideas con la connotación explícita del proceso operacional que implica la exigencia matemática con que se han de establecer nuestros descubrimientos: «Así, primeramente, yo describí esta materia e intenté *representarla* de modo que no haya en el mundo nada más claro ni más inteligible, excepto lo que ya se ha dicho de Dios y del alma; incluso *supuse* que no había en ella ninguna de esas formas o cualidades expresamente dadas de las que se disputa en las escuelas...»²⁰

El «representarme», el «yo supuse» es una constante cartesiana a la hora de establecer *determinadamente* las propiedades que constituyen o expresan la naturaleza de las cosas.

Frente a esta actitud metodológica, «las hipótesis» newtonianas —entendido el término en su vinculación inmediata a las observaciones y a la multiplicidad de datos recogidos experimentalmente, pero entendido como medio de mera explicación de las propiedades, supuesta también la exigencia de que se exprese matemáticamente su relación a los fenómenos— no implican la necesidad de primar estas o aquellas propiedades. Cualesquiera que la experiencia nos brinde deberán ser retenidas en pro de las explicaciones, *aunque no comprendamos su naturaleza*.

En el primer caso (cartesiano) la experiencia queda «encorsetada» por la suposición expresa que *determina* las propiedades que cuentan en la representación. Y no pueden representar papel alguno aquellas que, aunque mostradas por la experiencia, no nos son conocidas en su naturaleza. Recordemos el ejemplo de la *pesanteur*, y en lo paladinamente que queda descartada por Descartes en el *Discurso*, o en los *Principia philosophiae*: supuse expresamente «que Dieu n'avais mis aucune pesanteur en la matière...»²¹. Pese a que nos la muestra la experiencia, no comprendemos qué es.

En el segundo caso (newtoniano) ninguna limitación se pone a la experiencia. Las propiedades cualitativamente incomprensibles se ofrecen al tratamiento matemático o cuantitativo de su comportamiento²².

En el primer caso se trata de comprender la propiedad por la que la causa produce el efecto, de modo que en la dependencia causal se ventila (y se determina racionalmente) la participación de realidad²³.

20. *Discours de la méthode*, 5.ª parte, *ibidem*, pp. 154-55.

21. *Discours...*, 5.ª parte, *ibidem*, p. 156.

22. Hume describe a Newton: «Precavido hasta el punto de no admitir ningún principio que no estuviese basado en experimentos, aunque resuelto a adoptar tales principios por nuevos e insólitos que fuesen...»

23. Recordemos las respuestas cartesianas a las segundas objeciones (las formuladas *more geometrico*) y en concreto el axioma IV: «Toda la realidad o perfección que hay en la cosa se encuentra formalmente o eminentemente en su causa primera y total» (*ed. cit.*, p. 394; o meditación III, *ed. cit.*, p. 289), que nos da la medida del compromiso ontológico que subsiste en Descartes: todo ente participa del ser en la medida de su

En el segundo caso se renuncia a conocer el poder (*the power*) la facultad, la eficacia del principio y sólo se constata la relación conjuntiva, la variación expresable en medición y número, de lo que se llama causa y efecto. «Uso las palabras atracción, impulso o propensión de cualquier tipo hacia un centro, promiscua e indiferentemente, considerando aquellas fuerzas no física sino matemáticamente», dirá Newton²⁴.

En el primer caso la certeza matemática es la pura expresión de una certeza que debe ser llamada radicalmente metafísica; y esa certeza metafísica queda traspasada a la física.

En el segundo caso la certeza de la física, siendo suma en su grado, es *a radice* de otro orden, ni metafísica, ni *stricte* matemática, aunque la relación explicativa está bajo reglas de cálculo y medida. En definitiva, para Newton se tratará no tanto de determinar la naturaleza o esencia de los principios, sino los rasgos matemáticos de su comportamiento.

Hume captó esta «esencia» o clave del actuar metodológico newtoniano, reparando en que, paradójicamente, el gran mérito de esta manera de entender la relación causal consiste en haber introducido *un determinado escepticismo* respecto de las causas.

«Aunque parezca que Newton levantó el velo que cubría alguno de los misterios de la naturaleza, mostró a la vez las limitaciones de la filosofía mecánica, con lo que restituyó los últimos secretos a esa oscuridad en la que siempre han permanecido y permanecerán.»²⁵ «La más perfecta filosofía natural sólo arroja nuestra ignorancia un poco más lejos.»²⁶ El proceder necesariamente inductivo (que no demostrativo) que establece las leyes o proposiciones generales las hace *a radice* susceptibles de corrección. Son falsables, como diría Popper.

Pero Hume, además de constatar ese escepticismo, ha llevado a cabo su fundamentación filosófica, y cuando esta fundamentación se decanta en lo que está a la base de todos nuestros razonamientos²⁷ sobre cuestiones

grado de inteligibilidad; lo menos real depende de lo más real y lo menos inteligible de lo más inteligible. En este sentido la «revolución» cartesiana sigue anclada en el pasado...

24. «Hemos explicado los fenómenos de los cielos y la tierra por la fuerza gravitatoria, pero no hemos asignado aún causa a la fuerza... *Es bastante que la gravedad exista realmente* y actúe con arreglo a las leyes que hemos expuesto, sirviendo para explicar...» (*Principia...*, Scholium generale, pp. 816-817). El subrayado es nuestro.

25. De *Historia de Inglaterra*, citado por Noxon en *La evolución de la filosofía de Hume*, trad. de Carlos Solís. Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 80.

26. *1^o Enquiry...*, p. 31.

27. La razón es para Hume la facultad del juicio, o de la verdad. Su función es comparar particulares y/o conceptos, descubrir sus *relaciones filosóficas*. Cualquier relación que pueda expresar un juicio es relación filosófica. Pero no toda relación filosófica (o que expresa un juicio) es también relación natural. Relación natural es relación entre la experiencia y un concepto (relacional) que ha sido establecido precisamente a partir de la experiencia gracias a la imaginación que compone o sintetiza. Pero la razón sola, por así decir, puede descubrir relaciones a partir de conceptos. En este caso, tendríamos

de hecho, a saber, la relación de causalidad, la tarea se cifrará en estas coordenadas:

Primera. Recusación de que el significado de tal concepto derive de cualidad alguna de los objetos, sino de alguna relación entre objetos. Dicho de otra manera, sólo la experiencia de una relación, no la comprensión de ningún concepto nos dice que algo es causa de algo. Si se trata, como debe tratarse, de buscar la impresión que produce esta idea que se dice *causa*, veo —dice Hume— que no debo buscarla en ninguna de las cualidades de los objetos, puesto que cualquiera que sea la cualidad que elija, encuentro algún objeto que no la posee y, no obstante, cae bajo la denominación de causa o efecto... «the idea, then, of causation must be derived from some relation among objects»²⁸. Tal relación, como es sabido, es determinada por Hume como una «estructura» de otras relaciones (contigüidad, prioridad temporal de la causa respecto del efecto, conexión necesaria). Lo importante es ver que desde esta coordenada queda liquidada la vieja concepción formal de la causalidad. La estructura necesaria que se traduce en este plexo de relaciones ya no es la necesidad de un poder, o eficacia, o facultad que se actualiza, sino la necesidad de una conjunción constante entre dos fenómenos cuyo funcionamiento relacional se constata.

Se explica el interés de Hume en excluir tan decididamente una explicación de este concepto en términos de *cualidad*, pese a que causa-efecto es un carácter que atraviesa todo el orden de la entidad²⁹. Decir que causa radica en una propiedad-cualidad... es remitirse a *poderes, facultades* de las cosas, o como se quiera llamar. Pero sobre todo es situarse en aquella óptica cartesiana que dice que la relación causal es comunicación de realidad y que —epistemológicamente— entiende que el conocimiento de la

relaciones filosóficas y no naturales. La causalidad va a ser el caso de relación natural y por supuesto filosófica. Suponemos la clasificación de las relaciones del *Treatise...* (1. Dependen enteramente de las ideas que se comparan; 2. Pueden ser alteradas sin que cambien las ideas que se comparan. 1. Objetos de conocimiento y certeza y 2. Conocidas sólo con probabilidad) y de la *Enquiry* (1. Relaciones de ideas; 2. Cuestiones de hecho. 1. Intuitivas o demostrativamente ciertas y 2. Indemostrables; su contraria siempre es posible.) No entramos en si hay o no correspondencia estricta entre estas dos divisiones. Entendemos que no, aunque el objetivo de la clasificación en ambos casos sea el mismo: distinguir tipos de certeza o certeza demostrativa frente a inductiva, o lo que es lo mismo *Knowledge* frente a *Probability*.

28. *Treatise...*, p. 75. Cfr. primera *Enquiry*, sección 4.ª: «Preséntese un objeto nuevo a un hombre muy bien dotado de razón y de luces naturales... Ni Adán, aun en el caso de que le concediésemos facultades racionales totalmente desarrolladas desde su nacimiento, habría podido inferir de la fluidez y transparencia del agua, que le podría ahogar...»

29. «And indeed there is nothing existent, externally or internally which is not to be considered either as cause or an effect» (*Treatise...*, p. 75).

causa viabiliza el conocimiento, conectado *demostrativamente*, del efecto; con lo cual nos situamos en una comprensión unívoca de la razón y de la racionalidad, también *more cartesiano*, donde la certeza es siempre y unívocamente *matematicometafísica* y donde el fundamento de la verdad de los juicios ha de ser, como defiende Leibniz, el principio del análisis, o de la no-contradicción. De ahí lo que hemos llamado.

Segunda coordenada. Determinación de la naturaleza de la razón empírica frente a la razón demostrativa. Esta es la que se muestra en los conocimientos o relaciones filosóficas que llamo —por utilizar la denominación más divulgada y tal vez la definitiva, desde el punto de vista de su intención (vid. nota 27)— *relations of ideas*. Es la que se muestra *en las matemáticas*³⁰. Pues bien, Hume establece, como es bien sabido, que ni la intuición, ni la deducción demostrativa es responsable de nuestras inferencias causales: no hay comparación de ideas que nos lleve al principio de causalidad. Concebir un evento no nos hace necesario remitirnos a otro contiguo, anterior en el tiempo y necesariamente vinculado con él, que se muestre como su causa.

Sin embargo, nuestra opinión de la necesidad de una causa para todo lo que acontece tiene una fuerza impositiva ante nuestra razón que, diríase, desafía a las certezas más sólidas³¹. De lo que se trata para Hume es de calibrar entonces *no ya que su origen es empírico* (por exclusión, hay que concluirlo de lo anterior: no es a priori), sino *la naturaleza de la inferencia* que da lugar a tal vigencia.

30. Constituiría un punto importante dilucidar la justificación en Hume de la razón demostrativa, los principios de su posibilidad. En la matemática (su lugar de ejercicio) intuición y demostración permiten a la razón *instalarse en e instalar un* ámbito de conocimientos de máxima certeza e infalibilidad. Digamos someramente que, siendo la razón en Hume existencial y radicalmente *empírica*, es capaz, en virtud de las reglas simplificadoras de la imaginación, de abrir un ámbito de conceptos que *funcionalmente* pueden ser *operativos al margen de la experiencia*. Es esta «liberación» la que posibilita una suerte de *juego autónomo de relaciones* que se expresan en los juicios matemáticos y que se rigen por intuición y demostración. Pero el precio que paga la matemática es el de no poder decir ni una palabra sobre cuestiones relativas a hechos o existencias en las cuales los razonamientos abstractos no tienen la menor posibilidad de hacernos avanzar un sólo paso (cfr. *Enquiry...*, pp. 30-31): la matemática *nos asiste* en la aplicación por ejemplo de una ley física, pero «still the discovery of the law itself is owing merely to experience».

31. No es *stricte Knowledge*, pero *quiere ser* mucho más que *Probability*. De hecho Hume *concede* que un sentido literal de *Probability* no le conviene, en principio, al principio de causalidad. Tacharíamos de loco a quien dijera que «probablemente» los seres vivos mueren o cosas por el estilo. Un texto del *Treatise...* afina las distinciones hablando de: conocimientos, pruebas, probabilidades. Y llama «pruebas» justo a los argumentos derivados de la relación causa-efecto, que están libres de duda. El principio de causalidad es, podríamos decir, *probabilidad función* de probabilidades... (Cfr. *Treatise...*, libro I, parte III, sección XI, p. 124; cfr. también sección VIII, p. 103.)

Este es tal vez el punto confuso, a mi juicio, en las exposiciones y los análisis sobre la cuestión en Hume. Creo que la nota 31 nos puede orientar sobre las claves de lo que Hume va a hacer, y que en resumen entiendo así: la inferencia que exige el principio de causalidad no puede ser tampoco *racional a posteriori*, como sería el caso de cualquier inducción. Hay una relación lógica (inductiva) entre la experiencia y el establecimiento de leyes o reglas que la rigen. O de otra manera: atribuimos a la razón (en cuanto opera inductivamente) el establecimiento de relaciones y el ejercicio de razonamientos lógicos *inductivo-predictivos*, sin los cuales no se pone en pie la ciencia experimental. Pues bien ese método o proceder de la razón *está sustentado por la efectiva vigencia* del principio de causalidad. *Y el principio no puede explicarse en los mismos términos que sus aplicaciones.* La «fundamentación» del principio es transracional, entonces, y nos remite —remite a Hume— a las bases empíricas de las que *emergen* las reglas regularizadoras (hay que decirlo redundantemente) de la experiencia. La emergencia de esas reglas es idéntica con emergencia-de-la-racionalidad, humeanamente hablando. La racionalidad o la razón, por tanto, no es un ámbito último, suelo rocoso último, en *donde buscar* razones. Es en esta línea de trabajo en la que se explica que Hume concluya en un *escepticismo de fundamentación*. La «inferencia» que levanta la regla no radica en leyes formales de *la lógica* (puesto que emergen con ella). Hay que reconocer, *más atrás* (como una dimensión *facticonaturalista*), una «realidad» que instaura la imaginación en cuanto que propende a desarrollar ciertas disposiciones, en virtud de una inercia por la que, colocada en una cadena de pensamientos, puede continuar igualmente cuando carece de sus objetos del mismo modo en que una galera, puesta en movimiento por los remos, sigue su curso sin ningún nuevo impulso ³².

La exigencia de que todo tiene una causa es la exigencia de que a todo debemos buscarle una causa. Y es por esta razón por la que Hume se compromete con la interpretación determinista de la naturaleza.

No se trata por tanto de la exigencia de lo absolutamente incondicionado, sino de la exigencia de remontarse en las condiciones de todo. (Exigencia subjetiva por tanto.)

La máxima fundamental de esta legalidad es regular el grado de credibilidad de nuestra conclusión en correlación con la extensión y consistencia de la experiencia que sostiene nuestra inferencia.

En resumen: si preguntamos en último término de dónde emana la legitimidad de la legalidad que la imaginación sometida a reglas —o razón empírica— instaura, venimos a parar al fondo no teórico del «sistema del juicio» que dice Hume: la búsqueda del placer, la evitación del dolor es la

32. «Permitidme deciros que yo nunca he afirmado la absurda proposición de que una cosa pueda surgir sin causa. Sólo he mantenido que nuestra certeza sobre la verdad de esta proposición no proviene ni de la intuición, ni de la demostración, sino de otra fuente» (*The letters*, ed. cit., vol. I, p. 187).

última fuente de todas las acciones humanas; o si queremos, la naturaleza humana entendida no sólo como conjunto de estructuras o pautas de comportamiento, sino —y esto es lo fundamental— como sistema de necesidades³³.

III. Kant, newtonismo, escepticismo

Voy a intentar responder a las preguntas que planteé al principio referidas a Kant.

El horizonte terminal desde el que estas preguntas se formulan y pueden ser contestadas plenamente es el del criticismo, cristalizado y sistematizado en la *KrV*.

Pues bien, sin olvidar eso, mi interés aquí estriba en detectar cómo se ha proyectado en esa sistematización el previo diálogo con Hume y Newton (en la medida en que la obra kantiana anterior a la *KrV* nos lo testimonia); y voy a dejar abierto, por tanto, el desarrollo sistemático de esa transformación propiamente crítica que la incidencia humeana muestra, como sedimentada, en la *KrV*. Y porque sedimentada, totalmente reconvertida en los rasgos específicos del kantismo.

El proyecto filosófico de Kant —explicitaré esa conciencia— se teje con dos clases de fibras:

Una (*A*) que diríamos *mundana*: la que hace del proyecto algo al servicio de un ideal antropológico: ideal de realización de la libertad, de emancipación, de mayoría de edad, etc.; la que se esgrime metodológicamente como referencia del hombre a preguntas últimas: qué puede esperar, qué debe hacer... y, como reflejo o sombra de las anteriores, hasta dónde su conocer. Una constelación de palabras muy kantianas nos ponen sobre aviso de tal fibra: credulidad, superstición, delirio, tinieblas del error y de la ignorancia, dependencias, opresiones, etc., cosas todas que apesadumbran al hombre. Y que los prólogos de la *KrV* nos regalan con profusión.

Otra (*B*) académica, de tradición intelectual modernorracionalista: el sueño de la unidad del conocimiento, de sus fundamentos, de su estructura ideal logicomatemática; bien advertido que la esfera teológica del conocimiento desempeña un papel no ya importante, sino necesario en este ideal de unidad.

Sobre esta base creo que debemos puntualizar algunas cosas:

Primera. Desde el punto de vista del tiempo, el trabajo intelectual del Kant inicial está centrado en (*B*). Y, además, enmarcado en condicionamientos conceptuales estrictamente racionalistas, de escuela: la sistematización escolástica wolffiana, las cuestiones que levantan los principios de

33. «Si creemos que el fuego quema y el agua refresca es porque nos sería incómodo, inútil, doloroso, creer otra cosa» (*A letter from a gentleman...* Ed. de Mossner y Price. Edinburgh University Press, 1967).

identidad-contradicción-razón suficiente³⁴ o las que suscita el concepto de fuerza viva y su tratamiento matemático³⁵.

«Está enmarcada en el racionalismo» y hablar de cierto escolasticismo no significa no conceder que el racionalismo de Kant no haya sido siempre internamente crítico y abierto, como corresponde a un hombre ilustrado y a su singular personalidad. Precisamente su primer escrito es, en el prólogo, una proclama de independencia intelectual, del atrevimiento que es necesario poner en práctica para disentir de los maestros, aunque sean consagrados. En este sentido, toda la vida intelectual kantiana ha estado bajo el signo absoluto de la verdad, que sólo lo es en puridad ante el entendimiento que activamente la encuentra. Este respecto energético, verbal, de la verdad o del conocimiento, atravesará la producción kantiana hasta aquellos textos de la metodología trascendental de la *KrV*, donde el conocimiento depura su identidad (ex principiis, *aus eigener Vernunft*) frente al conocimiento histórico (ex datis, *aus fremder Vernunft*)³⁶.

Segunda. La gran aportación newtoniana que Kant no ignora —se muestra sabedor de ella³⁷— está en ese Kant inicial, integrada, por así decir, enciclopédicamente «pro domo sua». Diría que bajo el imperio de la pasión kantiana por el sistema y por la estricta unidad del mismo (que viene del siglo xvii). La importante obra de 1755, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels...*³⁸ es buena muestra de ello. Téngase en cuenta que el título concluye *nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*.

Debo curarme en salud comprometiéndome a interpretar esta obrita, para que las afirmaciones que en seguida haré no dejen atrás la sospecha. Esta obra ofrece la genialidad de haberse atrevido Kant a extrapolar la explicación newtoniana de nuestro sistema planetario al universo o a todo el sistema estelar³⁹. En su empeño, Kant conjuga una defensa acérrima del argumento teleológico (muy newtoniano, como hemos indicado más arri-

34. Cfr. «Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755)», en *Ak. Ausgabe*, I, pp. 385-427. Traducción de García Bacca en *Disertaciones latinas de Kant* en EBVC. Universidad Central de Venezuela, 1974.

35. Cfr. «Gedanken von der wahren Schätzung der Lebendigen Kräften (1747)», en *ibidem*, I, p. 181. (Edición castellana de Juan Arana en Berna, Peter Lang, 1988.)

36. Cfr. *Gedanken...*, Vorrede, VI. Cfr. *KrV* A 836, B 864. Cuando hablamos de escolasticismo, no se malentienda. Pero asimismo, tampoco queremos igualar el talante crítico kantiano con el sistema filosófico que llamamos criticismo sirviéndonos del adjetivo (crítico), que era más de su agrado para identificar su filosofía madura al haber sido utilizado por él como un tecnicismo.

37. La proclama de independencia intelectual de *Gedanken...* lo muestra: «Hay que atreverse a desafiar el prestigio de los maestros, aunque sean Newton y Leibniz», dice más o menos en las primeras líneas.

38. En *Ak. Ausgabe* I, pp. 214-368.

39. Kant toma ocasión para la propuesta de una recensión que ha leído de un libro de Wright: *An original theory of a new hypothesis of the universe*.

ba) y una matización crítica sobre el intervencionismo divino (al modo como lo hemos visto en Hume); también matiza a Newton en la explicación de la materia, lo cual, como hemos insinuado en el caso de Hume, procede de la mejor tradición racionalista-leibniziana. En efecto: una comprensión menos inerte de la misma explica más o garantiza mejor el determinismo de las explicaciones, su apodicticidad. No necesitaba Kant a Hume para decir esto, insistamos. A Hume en esta crítica lo reconocimos leibniziano. Que así el finalismo se haga más sutil y refinado —como Kant defiende— también lo concedería Hume, con tal de que Kant le concediera que su natural razonamiento sobre el finalismo nos dice poco de Dios, formalmente. Y no tiene consecuencia alguna para nuestra vida y nuestros problemas. Pero Kant, al contrario, envuelve este atrevido escrito (¿no será impiedad pretender explicar hasta tal punto el universo?) en un alegato teologizante verdaderamente abrumador, en el mejor espíritu newtoniano ⁴⁰.

Pues bien, dicho esto, presentaré mi hipótesis sobre la influencia humeana en Kant en unas cuantas afirmaciones.

1. La presencia y asimilación de Newton en las primeras obras de Kant no sólo no incide en contra, sino que me atrevería a decir acentúa su dogmatismo.

2. Sólo en la medida en que caiga en la cuenta de la enseñanza escéptica que Newton arroja (y eso es lo agudamente extraído de Newton por Hume), el proyecto kantiano iniciará su singladura propiamente crítica, y ello estrictamente *more humeano*. Sólo entonces se podrá hablar de un proyecto filosófico kantiano *stricte*. Sólo que la contrapartida del proyecto lógico-fundamental de una «ciencia de la naturaleza humana» será una «crítica de la razón pura» ⁴¹.

40. «Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist also an gewisse Gesetze gebunden, welche sie frei überlassen notwendig schöne Verbindungen hervorbringen muss.» «Die Materie... mit einer wessentlichen Attractions-Kraft begabt...» (pp. 228-230). «Wie wäre es wohl möglich, dass Dinge von verschiedenen Naturen in Verbindung mit einander so vortrefflichen Übereinstimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten sollten... wenn sie nicht einen gemeinschaftlichen Ursprung erkannten, nämlich einen unendlichen Verstand in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten beziehend entworfen worden?» (p. 225). El reconocimiento del «poder» de la naturaleza, más que impedir el sentimiento religioso y el reconocimiento de Dios, lo estimula: «Wenn ein Wohlgesinnter, die gute Sache der Religion zu retten, diese Fähigkeit der allgemeinen Naturgesetze bestreiten will, so wird er sich selbst in Verlegenheit setzen und dem Unglauben durch eine schlechte Verteidigung Anlass zu triumphieren geben» (p. 225). Todos en *Allgemeine Naturgeschichte...*, Ak. Ausgabe, I. Dios se ahorra todas las acciones que puede eludir sin perjuicio de la máquina del universo; más bien, hace a la naturaleza tan activa y eficaz como es posible. Cfr. *Gedanken...*, p. 62.

41. En Ak. Ausgabe, II, pp. 273-302. No haremos de historiadores con nuestros datos. Recordemos simplemente que en 1755 (cuando Kant escribía la *Allgemeine Na-*

3. Sólo en la medida en que esa incidencia humeana lleva a Kant a concebir un proyecto filosófico, se pone en pie con funcionalidad nueva, es decir, como coordinada coesencial del proyecto postulado, la fibra moral-práctica-ilustrada propiamente dicha, tal como se desarrolla en el Kant crítico.

Si una primera presencia (voy a decir fáctico-cultural-histórica) de Newton impulsa a Kant al buceo de los principios en el escrutinio de los objetos mismos, una segunda presencia de Newton, mediada por Hume, se convertirá —a la larga— en provocadora de un movimiento de retracción, de reflexión: en el postulado de pulsar, antes que los objetos, las capacidades que permiten la referencia a los objetos.

Esta actitud aparece en textos y frases que me parecen muy humeanas, en 1764 y en cartas de la época. Desde el punto de vista de las obras precríticas, la primera que muestra *con toda evidencia* esa influencia es el primer *Preischrift: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätzen der Natürlichen Theologie und der Moral*⁴².

Todo el mundo suele conceder y es un tópico historiográfico que en los años sesenta comienza la influencia humeana. Mis consideraciones se refieren entonces a unas cuantas puntualizaciones, a modo de hipótesis: 1) entiendo que puede defenderse el carácter *positivo* de la incidencia de Hume en el proyecto kantiano (le otorga la virtualidad de que se configure como lo hace); 2) tal acontece por la penetración de Kant en las consecuencias que se derivan de Newton, tal y como han sido interpretadas y fundamentadas por Hume; 3) esto significa para Kant un cambio en su interpretación y valoración de Newton; o, si se quiere, una nueva profundización; 4) en función de todo esto alcanza el proyecto kantiano radicalidad filosoficoprimerica, y se implanta como juicio y transformación/culminación de una época; ese carácter del criticismo está sembrado ya, rige y clarifica el proyecto humeano; por tanto, y 5) *Los sueños...* y la *Dissertatio* de 1770 pueden ser leídos en continuidad con las líneas de trabajo abiertas por este influjo, sin que —a mi juicio— la *Dissertatio* sea algo tan distinto y distante de la *Deutlichkeit* y *Los sueños...* como se suele ver.

Por todo ello entiendo que el *Preischrift* de 1764 es un punto de arranque, irreversible ya, que abre paso —bien que todavía esperen a Kant años de vueltas y perplejidad— a la *Crítica de la razón pura*. Si el clima y las polémicas antiwolffianas en Alemania contribuyen a explicar la distancia crítica de Kant respecto del racionalismo (singularmente la influencia de Crusius), cosa que no se puede negar en los escritos del sesenta y tres⁴³ y

turgeschichte...) Sulzer traduce la primera *Enquiry...* y Hume empieza a difundirse en Alemania. Este escrito toma ocasión del premio convocado por la Academia de Ciencias para 1763.

42. En *Äk. Ausgabe*, II, pp. 273-302.

43. Nos referimos a *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* y al *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzufüh-*

por supuesto en este, es evidente también que el texto de 1764 al que nos estamos refiriendo apunta más allá de Crusius.

Podría objetarse que *los tres* famosos escritos nos invitan a pensar en que *realmente* la influencia humeana ha comenzado hacia 1760. Y es así. De hecho los tres deben haber sido escritos muy en el mismo tiempo: hacia 1762 (el ensayo sobre las magnitudes negativas, probablemente ya en 1763). Es el tema, *en cada caso*, el que provoca en su elaboración que la influencia humeana nos aparezca como más o menos determinante. Mi tesis es que la *Deutlichkeit*... tiene un carácter de balance científico-cultural que da ocasión a Kant a comprometerse con una cierta inflexión; y que los elementos de la misma, a saber, el problema del método, una nueva manera de ver a Newton y una decidida opción por homologar la filosofía al método newtoniano, *con todas las consecuencias*, concretan —como contenido— la influencia humeana. Los otros dos escritos denotan un clima crítico del racionalismo, pero suscitan más confusión a la hora de atribuir las influencias.

Pues bien, el propio título del escrito publicado en 1764 es iluminador. *La evidencia de los principios en ámbitos bastante heterogéneos respecto del ámbito de la filosofía natural*; ciertas luces kantianas acerca de ésta (y concomitantemente, acerca de la matemática tan entreverada con ella) ponen el telón de fondo; más que rebuscar en nuevos argumentos sobre la existencia de Dios, aunque el escrutinio se centrara en la singularidad del predicado existencial —eso le acaba de ocupar en otro escrito de 1763 y queda recogido fundamentalmente en éste— Kant empieza a tomar perspectiva desde lo que he llamado retracción. Es pues ahora cuando formalmente el problema del método empieza a tomar sustantividad y se encamina a su función propedéutica, *more kantiano*.

ren. El primero, tan apasionante por otra parte, en cuanto al análisis de los conceptos *Sein*, existencia, y la remisión del primero al de *Setzung*, etc., refleja un espíritu newtoniano *literal* (digo *literal* por oposición a *lectura*, interpretada *humeanamente*, de Newton) en cuanto que una de sus intenciones es «remontar de la ciencia de la naturaleza al conocimiento de Dios». Para lo cual vuelve a retomar textos de su anterior escrito — el poco conocido *Allgemeine Naturgeschichte*... (del que ya hemos hablado, justo para fijar el contraste que defendemos; cfr. *Ak. Ausgabe*, II, p. 68). El segundo muestra en su *observación general* final una ironía y un velado tono acusatorio de presuntas sabidurías y profundidades que uno se siente movido a asociar a lecturas humeanas. La recusación de que el principio de causalidad se explique analíticamente y su apelación final a «conceptos simples e inanalizables» de «principios reales cuya relación con la consecuencia no se puede aclarar» da esta impresión. De hecho es el último de los tres, desde el punto de vista del tiempo de su composición.

Un nuevo lenguaje (1763-1766)

1. El 28 de junio de 1763 Kant escribe a Formey, agradeciendo el juicio que el trabajo (la *Deutlichkeit...*) ha merecido a la Academia de las Ciencias. Pidiéndole que si ha de ser publicado le permitan introducir algunas cosas que desarrollen mejor los asuntos. (Cosa que no llegó a hacer.)

En primer lugar, Kant confiesa que el escrito se refiere a «un tema que ocupa mi meditación desde hace algunos años y de cuya meta creo estar muy cercano».

En segundo lugar se propone una clarificación metódica de la que se puede esperar «ein glücklicher Ausgang vor die *abstrakte Philosophie*», una expresión que la *Enquiry...* humeana recién conocida en Alemania se ha atrevido a utilizar ⁴⁴.

2. El 8 de abril de 1766 (después de la publicación de la *Deutlichkeit...*, con *Los sueños de un visionario...* ya publicados) se dirige a Mendelssohn aclarándole que piensa muy en serio las cosas que en este último escrito se dicen: «Pienso con clarividente convicción y para mi contento muchas cosas que nunca me atreveré a decir, pero nunca diré cosas que no pienso.» ⁴⁵ Por lo que se refiere al valor de la metafísica (al margen de expresiones más o menos felices que el escrito contenga), confiesa a Mendelssohn que mira con contrariedad e incluso con odio el impúdico atrevimiento de libros enteros dedicados a ella y no le parece improcedente despojarla de su vestimenta dogmática, tratando sus pronunciamientos, sus tesis o doctrinas *skeptisch*; cosa que no tiene más que una utilidad negativa pero que prepara para algo positivo. Un entendimiento limpio y sano necesita para ver y cultivarse sólo un *Organon*; un entendimiento errado y deformado necesita primero un *Katharticon*.

Kant ha escrito *Los sueños...* no porque haya desembocado en una encrucijada donde de momento se empantana, sino evidenciando simplemente el momento *escéptico* que el camino hacia su objetivo exige. Lo acabamos de sugerir. Pero por si no es suficiente, la misma carta a Mendelssohn lo aclara: «Estoy convencido de que usted no pasará por alto el punto al que todas esas ponderaciones se orientan...». Esta última obra habrá valido la pena «si da ocasión a otro para investigaciones más profundas...».

44. Cfr. KANT *Briefwechsel*. Selección y notas de O. Schöndörfer, introducción de Malter y Kopper. Hamburgo, Meiner, 1972, pp. 32-33.

45. La continuidad entre la *Deutlichkeit...* y *Los sueños...* es mayor de lo que solemos pensar, por lo pronto, la continuidad temporal; 1765 es el año en que se han escrito *Los sueños...* que debieron salir muy a primeros de 1766, puesto que en febrero (el 7) Kant envía ya varios ejemplares a Mendelssohn. La carta que estamos citando, de abril, es respuesta al comentario de Mendelssohn, extrañado por «el tono» de la obra.

La cuestión central del libro (cómo se relacionen alma o entendimiento y cuerpos o realidades en el espacio) puede reducirse a una más general: saber «si una fuerza primitiva, es decir, si el fundamento primero de la relación de la causa al efecto puede ser encontrado por conclusión racional (*durch Vernunftschlüsse*) y, puesto que yo estoy seguro de que ello es imposible, se infiere que si a mí esas fuerzas *no me son dadas en la experiencia*, sólo pueden ser objeto de invención». Esa invención (*fictio heuristica, hypothesis*) no permite tampoco la demostración de su posibilidad; y su permisibilidad (cuya apariencia viene de esto: «de que tampoco se puede mostrar su imposibilidad) es una pura fantasmagoría...»⁴⁶.

Kant está hablando a la tradición racionalista *desde* enfoques y actitudes que vienen de la interrelación Hume-Newton. En esta carta Kant explica el valor que hay que dar a su ocurrencia (en *Los sueños...*) de comparar o establecer una analogía entre el efectivo influjo moral de las naturalezas espirituales y *la gravitación universal*, establecida en la explicación de las relaciones entre las naturalezas materiales. Eso, «más que una opinión que yo plantee en serio, es un ejemplo de lo lejos que se puede llegar en las invenciones (*Erdichtungen*) de la filosofía *wo die Data fehlen*» (*ibidem*). Creo que podemos sospechar que, por vía puramente negativa, de exclusión, Kant se va a ver impelido a replantear el sentido y la posibilidad de una comprensión «puramente intelectual» del entendimiento o —como desenmascara la *Dissertatio*— un *usus* unívoco del entendimiento. Todo ello por mor de la necesaria relación (o inferencia) de la hipótesis respecto de los datos. El «*hypotheses non fingo*» (*erdichten* sería el verbo alemán adecuado) está siendo telón de fondo de esta carta; y lo está siendo interpretado en la misma sintonía en la que Hume ha interpretado...

3. El 31 de diciembre de 1765 (están a punto de salir *Los sueños...*), una carta a Lambert nos orienta sobre la cuestión de fondo que arrastra Kant. Y es sintomático que Kant no habla con Lambert de *Los sueños...* Estos son un *divertimento* expresivo, y aún aleccionador, para evidenciar provocativamente el *impasse* en que se mueve la filosofía abstracta. Por eso creo que su diálogo con Lambert —que va siempre a las cuestiones de fondo— nos evidencia la dirección y la efectiva dinámica del objetivo kantiano, que subtiende el momentáneo *Ruheplatz* que son *Los sueños...*⁴⁷

Unas cuantas cosas quedan claras en la carta a Lambert: *a)* que su problema fundamental es el del método de la metafísica; *b)* que viene

46. Cfr. *Briefwechsel...*, p. 54.

47. Cfr. *KrV*, A 761, B 789. La idea de que *escepticismo* es sólo *momento* metodológico de la razón ha sido teorizada aquí, pero ha sido *vigente* en Kant ya desde su despertar del sueño dogmático. La carta ya citada a Mendelsohn dice, respecto de la metafísica: «Desde que hice mis últimas publicaciones sobre ella he logrado importantes conocimientos sobre dicha disciplina que aseguran su método y no consisten meramente en puntos de vista generales, sino que son utilizables en la práctica, como auténtico patrón de medida» (*Briefwechsel*, p. 53).

comprobando con claridad, en las investigaciones que hace, en qué grado el conocimiento está determinado *por lo que es dado*; c) que la eficacia del trabajo depende de saber *ejemplificar* y, aunque no faltan ejemplos para mostrar que lo que se hace va mal, sí le faltan para evidenciar el proceder adecuado y d) que previamente al trabajo final querría adelantar, a título de «aplicación» pequeños trabajos sobre fundamentos metafísicos de cosmología *natural* y de cosmología *práctica*. Todo ello en el contexto de alejarse de un saber fantasmagórico (*Blendwerk des Wissens*) y de nuevas fanfarronerías filosóficas (*philosophische Projektmacherei*)⁴⁸. Esta carta — como vamos a ver— está en la mejor continuidad con el tema del *Preis-schrift* y creo, que saltando sobre *Los sueños...*, nos lleva a un nuevo ensayo: la *Dissertatio* de 1770.

Asimilación de la conclusión escéptica humeana: la «Deutlichkeit...»

La filosofía —y Kant se siente ante todo filósofo— tantea en la inseguridad y queda marginada, desautorizada, sin poder exhibir el rigor que matemáticas y física muestran; siendo así que a ella le compete establecer el fundamento de la verdad. Este pobre papel que ante la época hace la filosofía ha motivado la pregunta que la Academia ha formulado para el concurso de 1763. ¿Qué grado de evidencia les corresponde a las verdades de la teología y de la moral, en parangón con las matemáticas? Por eso, matemáticas y filosofía natural aparecen en el escrito kantiano escrutadas en su método, con relación al cual Kant intenta fijar el de la metafísica.

Brevemente, la obra se mueve según este proceso de pensamiento: clarificación razonada de la distancia total, metodológica, entre matemáticas y filosofía. Y una vez vista la especificidad del método de la segunda, aproximación de la misma a la física para asimilar al comportamiento de ésta (que al fin y al cabo tampoco es matemática pura, sino que acomete la inagotable complejidad de lo real) el camino propio e inexcusable de la filosofía.

El supuesto es que, desde la perspectiva del objeto, la metafísica está, en principio, en el mismo terreno que la filosofía natural o física: en el terreno de lo real general, hasta su último principio o causa que es Dios. En principio, pues, la aproximación de la metafísica (y teología como su colofón) a la filosofía natural es coherente con el espíritu newtoniano. Lo que es nuevo —y suena a humeano— es el postulado de asimilar el trabajo de la metafísica, metodológicamente, al de la filosofía natural: «El verdadero método de la metafísica es, en lo fundamental, idéntico al que Newton ha introducido en física. Se debe —se dice— buscar a través de experiencias ciertas y, si es necesario, con ayuda de la geometría, las reglas

48. Cfr. *Briefwechsel*, pp. 40-43: «Todas mis preocupaciones se orientan fundamentalmente al método propio de la metafísica y, a su través, al de toda la filosofía.»

según las cuales se producen ciertos fenómenos en la naturaleza.»⁴⁹ Pero el texto prosigue de un modo que me parece iluminador: «... y aunque ellas [las leyes] no penetren el fundamento primero en los cuerpos, es cierto que sí actúan según esta ley». Estas consideraciones denuncian una reflexión más seria sobre Newton que aquella simple inspiración que denotan los primeros escritos. Y aunque es cierto que estas frases podrían proceder de una lectura más cuidadosa de los *Principia...* (de sus *Regulae philosophandi*) o de la *Optica...*, la referencia constante en estos años a *datos*, —y el «más allá de Crusius, con Newton», que muestra este escrito— nos induce a pensar que la huella humeana ha levantado *el desafío* al que desde ahora se orienta el trabajo de Kant. Sobre todo por la conciencia del escepticismo que hay que asumir.

La pregunta que condicionaba el trabajo propuesto por la Academia (*sind die metaphysischen Wissenschaften derselben Evidenz fähig wie die mathematischen?*) daba en el corazón de una cuestión que ya ha sido humeana: ¿razón demostrativa siempre y en cualquier uso o aplicación? Kant toma ocasión de ella para encarrilar un enfoque que ya desde ahora no va a cambiar: *heterogeneidad* del discurso matemático respecto del discurso filosófico (no importa cómo *ahora* queda explicada la heterogeneidad o cómo quedará explicada en *KrV*) y *homología* del discurso metafísico respecto del de la filosofía natural (tampoco importa cómo cristalizará definitivamente en *KrV* esa «homología»⁵⁰). Pero lo que *ahora* me parece importante es la clara percepción kantiana de que la evidencia matemática lo es por el privilegio de que despega por así decir, de la definición de su objeto. Previamente a la definición no hay objeto matemático. En cambio la filosofía ya cuenta de antemano con él, con conceptos confusos de él que se le dan en el lenguaje y que son su punto de partida.

El proceder de la matemática es, pues, síntesis. El de la filosofía, análisis. (Evidentemente, estos conceptos no pueden tomarse ya por la oposición análisis/síntesis, que madurará posteriormente.) La importancia del

49. *Ak. Ausgabe*, II, p. 286.

50. En *KrV* la heterogeneidad del discurso metafísico (filosófico fundamental) respecto del matemático cristalizará como oposición discurso filosófico/discurso matemático (incluye la física). Pero la «homología» del discurso metafísico (filosófico fundamental) respecto del discurso de la filosofía natural se transformará en esto: discurso de la física (incluido discurso de la matemática) expresan o manifiestan *el proceder de la razón* (puesto que son sus *Fakta*). El discurso filosófico, entonces, se retrotraerá a las condiciones de posibilidad de los otros discursos, tanto matemático como físico. Digo «filosofico-fundamental» para recubrir lo que en *KrV* será «filosofía» con lo que aquí ahora es «metafísica», que por lo demás aquí se define como «una filosofía relativa a los primeros principios de nuestro conocimiento» (comienzo de la 2, *Betrachtung*), definición a la que Kant nunca renunciará, como sabemos. Aquí todavía metafísica es una filosofía aplicada a los conocimientos *más generales*. En *KrV* A 843, B 871, Kant reprochará esta imprecisión y falta de orientación. Metafísica entonces tendrá que ver con conocimientos medidos *no por su grado de generalidad, sino por su origen*.

análisis para la filosofía estriba en que ella no pueda partir de definiciones, sino de los modestos juicios que con seguridad pueden establecerse sobre un objeto; y sólo a partir de los cuales podrá deducirse algo: un algo modesto, pero presentable como evidente, acerca del objeto. La filosofía posible que se inicia modestamente con el análisis, como condición previa de sus limitadas deducciones, valora la estructura formal matemática de esos conocimientos (cosa que pasa en la física) con preferencia al sueño imposible del conocimiento esencial (que ahora funciona, *avant la lettre* sólo como idea reguladora). «Así [como en la física de Newton] sucede en la metafísica: buscad por una experiencia interna cierta, es decir, por una conciencia inmediata evidente, los caracteres que se encuentran con seguridad en el concepto de una realidad general cualquiera y, *aunque no conozcáis la naturaleza completa de la cosa*, podréis al menos servirlos de ellos con certeza para extraer de los mismos muchas propiedades del objeto.»⁵¹

Cautela y modestia a cambio de la certeza, aunque disminuya con ello el número de los conocimientos a exponer en el mercado. Profundicemos un poco más en estas afirmaciones.

Kant —recogiendo también las críticas de Crusius al wolffianismo— cifra la filosofía en la tarea de análisis y clarificación de conceptos y la remite a *una pluralidad* de principios indemostrable (formales y *materiales*, en la medida en que sustentan el resto de los conocimientos y son datos). Pero *recusa* lo que para Crusius es la regla última que valida esos principios, a saber: «Lo que no puedo pensar más que como verdadero, es verdadero». Decir eso es tanto como decir que no hay fundamento de la verdad y que el conocimiento es indemostrable. «Hay sin duda numerosos conocimientos indemostrables, pero el sentimiento de convicción constituye respecto de ellos un indicio pero no una razón demostrativa de su verdad.»⁵² Más tarde en su *Lógica*, introducción II (ed. Hartenstein), Kant dirá que este criterio no es criterio, sino que más bien deja libre curso a todas las exaltaciones (*Schwärmereien*).

Hay en Kant un instinto muy claro de que la filosofía se atenga a datos, pero *la elaboración* de lo que llamamos la asimilación del escepticismo newtoniano no ha ido muy lejos. La «letra» sigue sonando a clima racionalista: esos datos son principios-conceptos. Y frente a la síntesis matemática aquí sólo cabe el análisis. No se toca en este texto el tema de la causalidad. Pero el sentido «empirista», de postulación de una suerte de *metafísica descriptiva*, es bastante claro.

Insistamos en que la «descripción» postulada, en el límite, se opera sobre conceptos (sobre nuestros conceptos más generales de las cosas) y por lo mismo orienta la visión hacia el interior, a la consideración «en una experiencia interna», dice Kant.

51. *Ak. Ausgabe*, II, p. 286.

52. *Ak. Ausgabe*, II, p. 295.

Estos «datos» se consideran como constituyentes de una suerte de «materialidad» a la que se aplica, en diversidad de direcciones, la «demiurgia» del entendimiento. Son datos que permiten —como es el ejemplo de las matemáticas— construir o sintetizar definiciones que ponen en pie a los objetos matemáticos. Y son «datos» que permiten —como es el ejemplo de Newton— establecer, con la ayuda de la geometría, las explicaciones o hipótesis que van al encuentro de las experiencias y experimentos. Son «datos» en fin que invitan —como es el caso de la metafísica general o especial— a su escrutinio severo, en una experiencia interna; escrutinio que nos permitirá acercarnos si no hasta el fondo o esencia, sí lo más adecuadamente posible, a la cosa significada por ellos, a la caza de una definición que tal vez no se alcance nunca.

En rigor, los conceptos, en el primer caso (pensemos en «cantidad», «unidad», «multiplicidad», «espacio»), son «propios» de las matemáticas, le pertenecen, sólo en cuanto operativamente están a la base de sus definiciones, pero no le pertenecen si por ello se entiende que *su escrutinio —e intento de definición por análisis— pertenezca a la matemática. Eso es el trabajo de la filosofía justamente. Un trabajo que, en el límite, se distancia de la filosofía natural, sin que Kant nos deje clara la diferencia. A Kant lo que le importa es que ese trabajo aprenda de la filosofía natural newtoniana, supeditando su juicio a la *datidad empírica (Gegebenheit)* del propio concepto que se ofrece a la exploración y resignándose de antemano a que lo mentado por el concepto nos hurte su esencia.*

Kant esta «humeizando» desde el racionalismo, desde una inconfesada concesión del privilegio y primariedad del concepto. Esta es la cuestión. Un reducto racionalista éste al que Kant, a pesar del intenso diálogo con Hume, no va a renunciar. Acabará renunciando a la *significatividad inmediata, representacional* o representativa de objeto, del concepto. Pero nunca a su carácter de función o de regla de los datos de la experiencia. Elaborar ese ajuste de los conceptos y de los datos de la experiencia, acabará siendo para Kant la perfecta asimilación del «escepticismo» que se derivaba de Newton, es decir, la renuncia a cualquier esencialismo; sólo que en una fórmula donde «esencialismo» ya no tiene el menor sentido. Y, por tanto, no se renuncia a nada.

Pero después de tan decidido comienzo de una teoría sobre el método de la filosofía, en 1766 los elementos básicos de la solución ofrecen perfiles inconciliables, como no podía menos de ser. Esta es la clave de que la puesta en pie de una teoría consistente o definitiva se le resista todavía años y años.

Con el *status quaestionis* que deja planteado la *Deutlichkeit...*, ante su diagnóstico sobre la filosofía y su método analítico, no queda más remedio que preguntar: ¿qué sentido tiene considerar «dato» a los conceptos?; ¿cómo entender esa doble dirección de su vigencia: de cara a la experiencia «con ayuda de la geometría»; y en sí mismos, como «ofrecidos» a un escru-

tinio que persigue *lo que significan*, dirigido por la idea reguladora, final, de una definición a la que hay que tender, por la vía del análisis?

Esta pregunta, más allá de *Los sueños...* y después de la gran luz de 1769, es lo que afronta la *Dissertatio*. La luz será el establecimiento de la idealidad del espacio y el tiempo; la pregunta tendrá una primera (y bien inestable todavía) respuesta en la distinción de los usos lógico y real del entendimiento. Si esto es así, la *Dissertatio* como hemos sugerido, puede ser leída en la clave del desafío planteado por Hume.

En 1768 en carta a Herder confiesa sus constantes tanteos, dirigidos todos a «die eigentliche Bestimmung und die Schranken der menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen». Y entre otras cosas, y ponderando en qué consistan el verdadero talento y talante del filósofo —provechoso para quien lo posea y para el resto del mundo—, estimará que «Hume, so viel ich weiss, den obersten Platz einnehme»: «Hume, hasta donde yo alcanzo, ocupa el puesto más alto»⁵³.

53. Cfr. *Briefwechsel...*