

NATURALEZA Y LIBERTAD: KANT Y LA TRADICIÓN RACIONALISTA

JUAN ARANA

In the *Third Antinomy* Kant exposes in a dramatically way the conflict between freedom and natural necessity. Kant uses denominations that they induce to confusion, because he resolves different problems than those we use to attribute to him. According to Kant, the new science opposes natural legality and freedom. This paper maintains that this false interpretation of the scientific epistemology depends on a slanted vision originated in the rationalistic metaphysics; among others reasons, because Kant takes the Physics from Wolff instead of Newton.

Pocos pasajes de la obra kantiana son comparables en dramatismo y tensión especulativa al que expone el tercer conflicto de las ideas trascendentales en la antinomia de la razón pura. Del modo más descarnado anuncia la incompatibilidad de la libertad del espíritu y el determinismo de los procesos naturales: “*Tesis*: La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad. *Antítesis*: No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza” (KrV, A 445 B 473).

Kant ha sido uno de los primeros en enfrentarse con todas sus consecuencias a un problema que se venía incubando desde los inicios de la modernidad. Hasta entonces, la mayor parte de los pensadores prefirieron mirar hacia otro lado, bien poniendo límites a la capacidad de la física para definir el curso de los acontecimientos, o bien pretendiendo que determinismo y libertad no se contra-

ponen. Incluso Hobbes, el más notorio pionero del mecanicismo antropológico, no dudó en juzgarnos libres, si bien a costa de banalizar el concepto de libertad hasta el punto de conferírsela a las piedras: “Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales”¹.

El filósofo prusiano no condesciende con tales añagazas. Opta por un concepto *fuerte* de libertad, aunque ello le acarree internarse por un callejón sin salida. Si no es posible reconocerla como un tipo irreductible de causalidad, como una fuente de determinación espontánea y autónoma, será preferible negarla; mejor renunciar a su existencia que a su idea. La intransigencia de este planteamiento define las proporciones de la ambición teórica de Kant, explica por qué lo consideramos entre los grandes de la historia. Y es que, como afirma en la introducción a la *Crítica del Juicio*, no hay más que dos clases de conceptos: los de la naturaleza y el de la libertad (Ak, V, p. 171). Por consiguiente, su incompatibilidad mutua producirá un mundo mutilado; su mutua insolubilidad, un mundo escindido; su concordancia, un mundo al mismo tiempo rico y solidario. Mucho se ha hablado de las dificultades para casar en Kant la filosofía teórica con la práctica, y estoy lejos de haber disipado mis propias dudas al respecto. Pero creo que es injusto ver en esta fisura un defecto del sistema crítico o un error estratégico de su creador. La herida interna de esta filosofía es la del mundo en que fue alumbrada, una herida que sigue abierta y que sólo podrá cerrarse recorriendo todas las veces que sea preciso el solitario camino de aquel precursor.

Kant ahonda en las raíces del contencioso inmediatamente después de presentarlo. A pesar de la originalidad de su filosofía, no es hombre que reniegue de maestros o pretenda pensar al margen de tradiciones. ¿Quiénes reconoce como portavoces autorizados de los dos partidos en liza? Sin detallar filiaciones, denomina la postura que opta por la libertad *dogmatismo de la razón pura* y la adscribe

1. TH. HOBBS, *Leviathan*, Dent, London, 1973, cap. XXI, p. 110.

a los afines al intelectualismo (KrV, A 466 B494). Por el contrario, llama *empirismo* la actitud proclive al primado exclusivo de la necesidad natural, la cual, afirma, «no admitirá que se busque una causa (un primer ser) fuera de la naturaleza, ya que no conocemos más que ésta, que es la única que puede ofrecernos objetos e informarnos sobre sus leyes.» (KrV, A 470 B 498). Cabe preguntarse si lo que Kant llama “dogmatismo de la razón” coincide con lo que convencionalmente llamamos *racionalismo*, así como su “empirismo” con el *empirismo* de los manuales. Abona tal asimilación el hecho de que Descartes defendiera la libertad entendida como independencia de la voluntad frente a la necesidad natural, mientras que David Hume fue un convencido determinista. Sin embargo, la noción de libertad descartada por éste último es tan puerilmente inverosímil como puerilmente plausible era la de Hobbes. En efecto: Hume asimila sin matización alguna libertad y puro azar: “De acuerdo con mis propias definiciones, la necesidad juega un papel esencial en la causalidad y, por consiguiente, como la libertad suprime la necesidad, suprime también las causas, de modo que es exactamente lo mismo que el azar”².

Por otro lado, la necesidad que excluye la libertad no es en este autor la que podemos encontrar en la naturaleza, sino la que reconocemos en nosotros mismos: “Yo no atribuyo a la libertad esa ininteligible necesidad que se supone hay en la materia. Por el contrario, atribuyo a la materia esa inteligible cualidad que hasta la ortodoxia más rigurosa reconoce o debe reconocer como perteneciente a la voluntad”³. Por si fuera poco, la calidad de su determinismo se muestra bien titubeante, sobre todo si pasamos del *Tratado de la naturaleza humana* a la *Investigación sobre el conocimiento humano*⁴.

Mucho más prometedor y digno del papel crucial que todos asignamos a Kant es identificar el dogmatismo que apadrina la

2. D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de F. Duque, Nacional, Madrid, 1977, p. 606.

3. *Ibidem*, p. 611.

4. Véase D. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 104-127.

libertad con la acartonada metafísica de Wolff y el empirismo prodeterminista con la pujante nueva ciencia de Newton. Sin embargo —y por desgracia para esta hipótesis—, resulta que Wolff era determinista (o al menos fue desterrado de Prusia como tal) mientras que Newton estaba muy poco convencido de que las leyes de la física no conozcan excepciones y su fidelísimo discípulo Samuel Clarke se distinguió como defensor del *libertarianismo*. Siempre es incómodo tratar de efectuar asignaciones demasiado concretas a los partidos distinguidos por Kant, cuyos juicios históricos no suelen ser demasiado fidedignos. Sin ir más lejos, en el mismo pasaje de la *dialéctica trascendental* que estamos comentando convierte en patronos de los dos partidos a Platón y Epicuro, y sostiene que según este último “no hay que acudir a un modo de producción de los acontecimientos distinto de aquel que nos los presenta como determinados por leyes inmutables” (KrV, A 471 B 499), lo cual tiene poco que ver con lo que realmente sostuvo el autor de la *Epístola a Meneceo*. Es prerrogativa de los genios no sucumbir a sus errores, de manera que los deslices que cometen no empañan la relevancia de las distinciones que proponen. La opinión dominante entre los críticos es que el *dogmatismo de la razón* corresponde en general a la pretensión de la metafísica racionalista de imponer la presencia sustantiva de la libertad por encima o al margen de las evidencias empíricas; mientras que el *empirismo* recoge el espíritu de la nueva ciencia, reacio a admitir la intromisión de lo suprasensible en los predios de la experiencia. Es lo que piensa, entre otros, Heinz Heimsoeth, cuando afirma en su comentario a la dialéctica trascendental que Kant habría reconocido en Epicuro el mérito de adelantar la filosofía natural moderna, ceñida a la explicación rígidamente empírico-matemática de las realidades mundanas —esto es, a la investigación de las causas eficientes— y refractaria a dejarse engañar por presupuestos y explicaciones idealistas⁵. En opinión de este autor “empirismo” y “naturalismo cosmológico” son sinónimos en este contexto⁶.

5. Véase H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik*, Gruyter, Berlin, 1967, II, p. 272.

6. *Ibidem*, p. 273.

Aun a riesgo de resultar pertinaz, tengo que mostrar una vez más mi discrepancia. Apelaré para introducirla a otra minucia erudita: Sadik Al-Azm ha estudiado los orígenes de los argumentos kantianos en las antinomias⁷, y encontrado que la contraposición dogmatismo-empirismo no sólo tiene como referentes a Platón y Epicuro, sino la mucho más reciente disputa entre Leibniz y Newton, episodio en el cual el papel de empirista es atribuido por Kant a Leibniz en lugar de a Newton⁸. Podríamos empezar a sutillar para descubrir los tenues matices de las conceptualizaciones hermenéuticas del fundador del criticismo. Pero hay algo más importante que descubrir cómo podemos deshacer una aparente paradoja. El examen de las relaciones entre naturaleza y libertad en Kant provoca demasiadas sorpresas; la frecuencia con que los personajes aparecen descolocados —y las doctrinas, trastocadas—, es anómalamente alta. Esta es la cuestión sobre la que quisiera llamar su atención. Les adelanto la respuesta a que he llegado: Kant utiliza denominaciones que inducen a confusión y por ello resuelve unos problemas distintos de los que estamos acostumbrados a atribuirle. Es posible que, en este sentido, el propio Kant haya sido víctima de un autoengaño, lo cual sería indudablemente más grave, pero no me atrevo a asegurarlo, sino que sólo lo planteo como posibilidad.

Dicho sinópticamente, sustento la tesis de que el creador de la filosofía crítica pensaba que el espíritu de la nueva ciencia impone la sumisión de los fenómenos a la legalidad natural, entendida como un conjunto de reglas extrínsecas que determinan de modo necesario y suficiente cualquier acontecimiento. Igualmente creía que, siempre de acuerdo con el espíritu de la nueva ciencia, tal determinación es incompatible en el plano empírico con una causalidad libre (esto es, autónoma y espontánea). La tercera antinomia formula los términos del conflicto y a juicio Kant resolverlo implica: 1º) poner en paz la razón consigo misma; 2º) resolver un contencioso secular entre las tradiciones intelectuales dogmático-

7. Véase S. J. AL-AZM, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Oxford University Press, Oxford, 1972.

8. Véase H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 13.

racionalista y empirista; 3º) hacer justicia a las legítimas aspiraciones de la razón en su uso práctico; 4º) otorgar sustento teórico a la moralidad y la religión; 5º) preservar los derechos exclusivos de la ciencia natural empírico-matemática en lo que se refiere al saber de los objetos. No obstante, sus presunciones estaban basadas en una falsa interpretación de los fundamentos epistemológicos de la nueva ciencia, porque dependía de una versión sesgada proveniente de la tradición intelectual racionalista, en la que él mismo se había formado. Lejos de mediar entre científicos y metafísicos, Kant prolongó y dio fin a un debate interno de estos últimos. No obstante, y por diversos motivos, muchos de los científicos y filósofos que vinieron tras él dieron por bueno el diagnóstico y aceptaron que naturaleza y libertad no pueden coexistir sin que medie entre ambas algún tipo de escisión, bien ontológica, como pretende Descartes, bien epistemológica, como afirma Kant.

Para otorgar solvencia a lo que acabo de decir, habría que acreditar los siguiente puntos: 1º) en los representantes más autorizados del pensamiento científico prekantiano no se da el conflicto que enuncia la tercera antinomia; 2º) en la evolución de la escuela wolffiana están todos los elementos que conforman la idea kantiana de la ciencia natural y los gérmenes del antagonismo entre naturaleza y libertad; 3º) Kant está decisivamente condicionado en este punto por dicha escuela; 4º) la posteridad aceptó los planteamientos kantianos sin acabar de hacerse cargo de sus raíces y condicionamientos. En lo que resta abordaré sumariamente los tres primeros puntos, dejando el cuarto planteado como una “hipótesis de trabajo”.

Veamos en primer lugar si la tradición científica prekantiana autoriza a tomar la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* como un “estado de la cuestión” en lo referente a la relación naturaleza-libertad. No incluiré a Leibniz en ella, a pesar de sus decisivas contribuciones tanto a la matemática como a la dinámica, porque en el pensamiento de este autor inciden muchos otros ingredientes y además es el inspirador directo del racionalismo wolffiano. Hay por lo menos dos motivos para sospechar que el desenvolvimiento de la nueva ciencia tenía que conducir a un conflicto con

la idea de libertad como causalidad autónoma. El primero es la superposición y presumible competencia de las explicaciones dadas por el científico natural y el teórico de la libertad a los procesos que involucran las acciones voluntarias del cuerpo humano. El determinismo físico es el presupuesto ontológico más obvio para garantizar buenas perspectivas de futuros descubrimientos. Es innegable que ello conllevaba una potencial incompatibilidad, pero a mediados del siglo XVIII todavía quedaba mucho terreno por explorar y era fácil creer que había espacio para todos. Las fronteras entre lo físico y lo psíquico estaban en zonas demasiado alejadas del frente de la investigación y sólo un temperamento muy especulativo se pondría a fantasear con una pugna tan remota. El mismo Kant lo prueba cuando en la *Historia general de la naturaleza* de 1755 se atreve a afirmar. “¡Dadme materia y os construiré con ella un Universo!” (Ak, I, p. 230), para a renglón seguido matizar: “¿se puede uno jactar de una ventaja semejante respecto a la más pequeña planta o insecto?” (Ak, I, p. 230). Mucho más tarde, cuando escribe en 1786 los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, reconoce que: “la psicología nunca puede ser algo más que una doctrina histórica de la naturaleza del sentido interno y, como tal, tan sistemática como posible, es decir, una descripción natural del alma, pero no una ciencia del alma, ni siquiera una doctrina psicológica experimental”⁹.

La segunda motivación, no del todo ajena a la primera, tiene que ver con la *tradición materialista*, presente en el pensamiento occidental mucho antes de que naciera la nueva ciencia, y que pronto vio en ésta un potencial aliado o al menos una prolífica fuente de argumentos. A lo largo del Barroco y más todavía de la Ilustración surgieron en las filas de los científicos adeptos al materialismo, y desde luego impugnaron en todos los tonos la existencia de libertad, no ya porque fuera incompatible con la necesidad de lo material, sino porque a su juicio, al no haber alma, tampoco había

9. Ak, IV, p. 471; KANT, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, trad. de C. Másmela, Alianza, 1989, Madrid, p. 33.

un sustrato que diera asiento a la idea de libertad. Con todo, los materialistas seguían siendo una exigua minoría entre los científicos, y mucho más entre los que se dedicaban a las ramas más prestigiosas y pujantes de la ciencia natural, como la astronomía y la mecánica. Puestos a extraer razones de la nueva ciencia, los espiritualistas sacaron más precoz y extenso provecho que sus rivales, como indica el éxito de la teología física a todo lo largo del siglo XVIII¹⁰. Esta situación no cambió hasta mucho después de la muerte de Kant; entre tanto, los materialistas se inspiraron menos en la física que en la historia o en la medicina —dos ciencias notoriamente inexactas—. De constituir un argumento de peso el número de partidarios entre los profesionales de la ciencia, cuando Kant escribió la *Crítica* la tesis de la compatibilidad entre libertad y necesidad natural habría ganado por goleada. Si en lugar de la cantidad atendemos a la calidad, sería bueno escuchar lo que sobre naturaleza y libertad afirmaron los mejores exponentes de la ciencia ilustrada, como Jean d'Alembert, Leonhard Euler y Pierre de Maupertuis.

Aparte de gran matemático y editor de la *Enciclopedia*, d'Alembert fue el consejero favorito de Federico II para asuntos filosóficos, de manera que su prestigio intelectual en los círculos académicos e intelectuales de Prusia era enorme. Kant no pudo ser impermeable a su influjo. En 1759 d'Alembert publicó un *Ensayo sobre los elementos de filosofía* que resumía sus puntos de vista sobre el conocimiento y el universo. Afecto a un deísmo tan seco que casi roza los límites del ateísmo, este autor no es sospechoso de inclinarse hacia el lado de la libertad por motivos religiosos. Y, siendo al mismo tiempo devoto de la razón y de la experiencia, lleva a sus últimas consecuencias los principios que profesa cuando analiza el tipo de necesidad que el científico encuentra y rescata de la naturaleza. A duras penas consigue zafarse del escepticismo. Por aquel entonces las polémicas no dejaban de enturbiar el panorama de la mecánica, y la confusión era tal, que la parte de científico

10. Véase J. ARANA, *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Encuentro, 1999, Madrid, pp. 27-43.

positivo que había en él le hace relativizar en proporción considerable la primacía absoluta del principio causal: “Esta diversidad de efectos, provenientes todos de una misma causa, puede servir, por decirlo de pasada, para mostrar la poca exactitud y precisión del pretendido axioma tan frecuentemente usado sobre la proporcionalidad de las causas y los efectos”¹¹. A pesar de ello, cuando se pregunta si las leyes del movimiento de los cuerpos son necesarias o contingentes, admite que tiene sentido preguntarse por las leyes que seguiría la materia “abandonada a sí misma”. Algo habría que objetar a esto, pero lo cierto es que d'Alembert llega a la siguiente conclusión: “las leyes conocidas de la estática y la mecánica son las que resultan de la existencia de la materia y el movimiento”¹². No se crea que ello le aboca a un determinismo mecanicista, porque en esta época la mecánica sólo amparaba las leyes de la impulsión, esto es, la comunicación del movimiento de cuerpos que están en contacto. Newton había llamado la atención sobre la atracción gravitatoria y otros principios que parecían operar a distancia, y se había discutido largo y tendido si tales fuerzas podrían o no reducirse a las contempladas en la mecánica. D'Alembert también se pregunta por ello, y afirma que el consenso de la comunidad científica es que no se puede reducir la atracción a la impulsión, por lo que las leyes que las gobiernan “no podrían ser en ningún sentido verdades necesarias”¹³. Estando así las cosas, es comprensible que al abordar el problema de la libertad no mencione para nada un eventual conflicto con la necesidad natural, sino únicamente con la omnipotencia divina¹⁴, y acaba convirtiendo la existencia de libertad en una cuestión de hecho avalada

11. J. LE ROND D'ALEMBERT, *Essai sur les éléments de philosophie*, Olms, Hildesheim, 1965, p. 391.

12. D'ALEMBERT, *Essai*, p. 397.

13. D'ALEMBERT, *Essai*, p. 399. Avala esta conclusión el hecho de que uno de los más prestigiosos astrónomos de la época, Alexis Clairaut, propusiera en 1745 modificar la ley de cuadrado inverso de la distancia para la atracción gravitatoria, lo que dio lugar a una enconada polémica entre los científicos más relevantes del momento. Véase P. BRUNET, *La vie et l'oeuvre de Clairaut*, P.U.F., Paris, 1952, pp. 82-91.

14. D'ALEMBERT, *Essai*, p. 145.

por el sentimiento que despierta en los sujetos que la detentan: “En una palabra: la única prueba de la que es susceptible esta verdad es análoga a la existencia de los cuerpos: los seres realmente libres no tendrían un sentimiento más vivo de su libertad que el que nosotros tenemos de la nuestra; por tanto, debemos creer que somos libres”¹⁵.

La envergadura de Leonhard Euler como científico es todavía mayor que la de d'Alembert. Figura a buen seguro entre los diez matemáticos más importantes de la historia y sin duda fue el primer científico de la Ilustración. Dominó durante decenios la Academia de Ciencias de Berlín, por lo que no pudo dejar de influir directamente en Kant, que le envió su primer libro con una carta colmada de halagos¹⁶ y lo cita 26 veces a lo largo de su obra¹⁷.

Euler era un cristiano comprometido y fervoroso, pero también un calvinista estricto, de manera que su religión no le impulsaba a defender la autonomía de la voluntad frente una necesidad natural que podría haber sido interpretada como instrumento de la Providencia. Sin embargo, muy pocos autores han efectuado una defensa tan explícita de la libertad como la que él lleva a cabo en su difundida obra *Cartas a una princesa alemana*: “Así como la libertad se excluye totalmente de la naturaleza de los cuerpos, constituye la propiedad esencial de los espíritus; de manera que sin libertad no puede existir un espíritu, y la libertad le hace responsable de sus acciones. Esta propiedad es tan esencial a los espíritus como la extensión o la impenetrabilidad a los cuerpos; y así como sería imposible, aun para la misma omnipotencia divina, despojar a los cuerpos de estas cualidades, es igualmente imposible despojar a los espíritus de la libertad: pues un espíritu sin libertad

15. D'ALEMBERT, *Essai*, p. 184.

16. Véase H.-P. FISCHER, “Kant an Euler”, *Kant Studien* 76 (1985), pp. 217-218.

17. Véase *Personenindex zu Kants gesammelten Schriften*, Gruyter, Berlin, 1969, p. 32.

ya no sería un espíritu, lo mismo que un cuerpo sin extensión no sería ya un cuerpo”¹⁸.

El texto transparenta una concepción dualista, pero se trata de un dualismo que tiene poco que ver con el cartesiano. Euler está lejos de identificar el espíritu con el pensamiento y la materia con la extensión, entre otras razones porque no pretende tener un conocimiento exhaustivo de las esencias. Sólo contempla un acceso restringido a ellas, lo que le permite definir que la extensión y la inercia son propiedades esenciales de los cuerpos¹⁹. Por inertes, los cuerpos son completamente pasivos en todo lo que no afecte a su impenetrabilidad, lo que explica que Euler defienda una interpretación mucho más cerradamente mecanicista que d'Alembert, rechace la acción a distancia y excluya la presencia de principios dinámicos activos en la materia. Pero ello no convierte la naturaleza en un orden cerrado de necesidad hostil a la libertad, sino todo lo contrario. Frente a la pasividad de los cuerpos, las almas aparecen como esencialmente activas, poseedoras de una actividad que encierra el secreto de su libertad: “En atención a esta diferencia los cuerpos pueden ser llamados, siguiendo el lenguaje de la escuela, *Entia passiva*; y únicamente las almas o espíritus deben ser denominados *Entia activa*; y precisamente en esta acción y en esta actividad parece consistir la libertad de las almas o espíritus, que es tan propia de su esencia como la extensión y la fuerza de inercia lo son de los cuerpos”²⁰.

Uno de los inconvenientes de un dualismo como el cartesiano, basado en la oposición extensión-pensamiento, es que la heterogeneidad de sus dos polos convierte en problemática la comunicación entre ellos y suscita la tentación de convertir el mundo de lo extenso en un orden cerrado de racionalidad. En cambio, la oposición

18. L. EULER, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, Imprimerie de l'Académie, Saint Petersburg, 1768-72, LXXXV.

19. Sobre este punto y los que expongo a continuación, véase J. ARANA, *La mecánica y el espíritu. Leonhard Euler y los orígenes del dualismo contemporáneo*, Complutense, Madrid, 1994, pp. 191-215.

20. L. EULER, *Gedancken von der Elementen der Körper*, Berlin, 1747, II, § 52.

pasividad-actividad, específicamente referida a la idea de fuerza, hace que cuerpos y espíritus se mantengan netamente separados sin dejar de tener cierta afinidad. Además, la conjunción de lo corpóreo y lo anímico se efectúa en el plano dinámico en lugar del espacial, que es más próximo y proclive a la materia. No añadiré más comentarios a la filosofía euleriana, porque lo dicho basta, creo, para documentar cuán poco crédito merece la tesis de que durante el siglo XVIII los científicos y pensadores que conocían de primera mano las implicaciones de la ciencia natural tendían a oponer libertad y necesidad natural. Un último ejemplo en este sentido es el de Maupertuis, todopoderoso presidente de la Academia de Ciencias de Berlín, al que los escritos de Kant citan 22 veces²¹. Este hombre defiende con respecto a la naturaleza un determinismo bastante explícito, pero ello no es óbice para que a la vez poseamos, según él, una genuina libertad que nos sustrae del imperio de la materia²². Está claro que, desde el punto de vista de la racionalidad científica prekantiana, o bien la naturaleza no estaba ceñida por el férreo lazo de la necesidad, o bien no era identificada con la totalidad de los fenómenos espacio-temporales.

Si Kant no pudo tomar de la tradición científica la contraposición de naturaleza y libertad, ¿dónde la encontró? No hay que buscar muy lejos para localizar una fuente más verosímil. La tesis de que en la naturaleza todo está predeterminado por una necesidad invencible tuvo dos notorios defensores en las personas de Spinoza y Leibniz. Además, de Leibniz parte una tradición ininterrumpida de sostenedores del determinismo físico que llega hasta Kant.

Se suele considerar a Laplace como el primer y principal valedor de una visión del mundo en el que nada escapa a la férrea ligazón de las leyes naturales, principalmente por la hipótesis de un genio omnisciente capaz de deducir del ahora el pasado y el porvenir. Formula esta hipótesis en un libro publicado en 1814²³,

21. *Personenindex*, pp. 82-83.

22. Véase J. ARANA, *Apariencia y verdad. Estudio sobre la filosofía de P.L.M. de Maupertuis*, Charcas, Buenos Aires, 1990, §§ 25, 70, 109.

23. Véase P. S. LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, Courcier, Paris, 1814.

pero ciento veinte años antes, en 1695, Leibniz había expresado una conjetura equivalente: “De esto se desprende entonces que todo acaece matemáticamente, esto es, infaliblemente, en todo el ancho mundo, de suerte que, si alguien pudiese tener una percepción suficiente de las partes inferiores de las cosas y tuviese bastante memoria y entendimiento para captar todas las circunstancias y tenerlas en cuenta, sería un profeta y vería lo futuro en lo presente, como en un espejo”²⁴.

Más aún: si Laplace es determinista, Leibniz es hiperdeterminista, porque aquél exige conocer el estado de *todo* el universo en un momento dado para poder efectuar pronósticos, mientras que desde la óptica leibniziana la suerte del devenir cósmico está comprometida e imbricada en cada mota de polvo, en la pata de una hormiga, en el extremo de una pestaña. Ello se debe a que en el mundo de Leibniz todo está entrelazado no mediante meras relaciones externas de contigüidad espacio-temporal, sino por la referencia inmediata de cada parte al todo, lo que da lugar a una unidad orgánica e indisoluble. La clave, claro está, es la tesis de la *armonía preestablecida*. Esta idea tiene la virtud de sustentar simultáneamente el determinismo de Leibniz y su doctrina de la libertad, que no es trivial, como la de Hobbes; ni imposible, como la de Hume; ni indivisible, como la de Spinoza; ni separada, como la de Descartes. Sólo es fantástica, sublimemente improbable, puesto que según él todas las mónadas son espontáneas (están dotadas de una fuerza primitiva), todas se autodeterminan (carecen de ventanas) y muchas llegan a ser libres cuando la inteligencia las hace conscientes y aptas para tomar posesión de sí.

Se dirá que ésta es una concepción demasiado metafísica tanto de la necesidad natural como de la libertad humana, y con razón. Pero en Leibniz lo metafísico no está nada lejos de lo físico y lo antropológico. De hecho, su determinismo, a través del principio de razón suficiente y la ley de continuidad, fue aplicado directamente a los trabajos de dinámica y a los esbozos de matemati-

24. G. LEIBNIZ, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, trad. de C. Roldán, Tecnos, Madrid, 1990, p. 14.

zación de la realidad. Y el influjo de Leibniz, como también el de Descartes, fue mucho más directo e inmediato en el campo de la ciencia natural que en el de la filosofía especulativa. No hay que olvidar que fue el directo promotor de una buena parte de las futuras academias científicas de Europa. Además, la invención y publicación del cálculo infinitesimal le convirtió en maestro de todos los matemáticos del continente en el siglo XVIII, bien a través de l'Hôpital en Francia, bien a través de los Bernoulli en Suiza. Por ejemplo, tanto Maupertuis como Euler fueron discípulos de Johann Bernoulli, y un análisis interno de sus respectivos determinismos muestra a las claras que ambos tienen inequívoca ascendencia leibniziana. Debe tenerse en cuenta que la aplicación del nuevo cálculo a problemas de física descansaba en presuposiciones mucho más deterministas que lo usual hasta entonces. Además, la ciencia newtoniana se había ofrecido al público demasiado desnuda de orientaciones heurísticas, de manera que las especulaciones del filósofo sajón parecieron a muchos el justo complemento para fertilizar de cara al futuro los asombrosos éxitos del sabio inglés.

Así se produce, a lo largo del segundo tercio del siglo XVIII, un proceso mediante el cual la nueva ciencia es «tutelada» implícita o explícitamente por una metafísica racionalista de inspiración leibniziana. El personaje central de este episodio demasiado olvidado de la historia del pensamiento es Christian Wolff. Hoy se le recuerda ante todo como metafísico, como el promotor del tipo de metafísica que Kant vino a desbaratar. Pero lo cierto es que antes que filósofo fue matemático, o más exactamente profesor de matemáticas. Tal era la materia que enseñó en las universidades de Halle y Marburgo, y a propósito de ella publicó entre otras obras un *Mathematisches Lexikon* (1716) de más de 1600 páginas y una monumental síntesis del saber físico-matemático titulada *Elementa Matheseos Universae* (1730-1741), cuyos cinco volúmenes fueron reeditados y traducidos total o parcialmente al francés, italiano, holandés, polaco, ruso y sueco. Este empeño sistemático codifica elementos procedentes de todas partes, de manera que lo más sustantivo de la herencia newtoniana figura en la recopilación. Así, mientras que en la *Cosmologia generalis* (1731), obra más

metafísica, cita más de cuarenta veces a Leibniz y sólo doce a Newton, a lo largo de los *Elementa* Newton es recensionado con mayor frecuencia que Leibniz²⁵. Con todo ello quiero sugerir que quien se moviera en ambientes académicos alemanes a mitad del siglo XVIII no necesitaba salir de la órbita de Wolff, —cuyas doctrinas fueron repetidas y adaptadas por un sinnúmero de autores afines—, para conocer y de un modo más o menos sesgado dominar las recientes conquistas en el campo del saber natural.

Sobre la dependencia de Wolff con respecto a Leibniz se ha discutido bastante, empezando por la célebre afirmación del interesado según la cual defendía una filosofía que empieza allí donde la de Leibniz concluye. La obra que contiene lo más granado de su pensamiento y obtuvo mayor proyección es los *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general* (1720). No se puede ser más explícito ni ambicioso a la hora de definir unas pretensiones. El examen de esta y otras obras de Wolff revela que la impronta de Leibniz es enorme, aunque no deje de haber discrepancias significativas. Llama la atención el hecho de que la mayor parte de ellas se refieran a la naturaleza de las mónadas y la vigencia de la armonía preestablecida, los temas que más directamente se relacionan con la contraposición naturaleza-libertad²⁶. Se ha dicho que estas nociones, al ser trasvasadas de un autor a otro pierden brillo y vivacidad. No puedo emitir al respecto un juicio autorizado, pero mi impresión es que no debe echarse toda la culpa a Wolff, porque es muy distinto esbozar un sistema que completarlo, sugerir ideas que intentar definir y coordinarlas. Estoy de acuerdo, sin embargo, con la interpretación de van Biéma cuando sugiere que Wolff era, por así decir, “una persona de orden”, que detestaba y temía las teorías paradójicas, y por eso acogió con desgana la de la

25. Véase CH. WOLFF, *Elementa Matheseos Universae*, Olms, Hildesheim, 1971, t. V, Index autorum.

26. Véanse M. CAMPO, *Christiano Wolff e il razionalismo precritico*, Vita e Pensiero, Milano, 1939, pp. 246-248; J. ÉCOLE, “Cosmologie wolffienne et dynamique leibnizienne”, *Les Etudes philosophiques*, 1964, pp. 3-9; J. ÉCOLE, “Wolffius redivivus”, *Revue de synthèse*, 116 (1984), p. 500.

armonía preestablecida²⁷. Dicho sea del modo más sumario, la versión wolffiana de las mónadas de Leibniz son los “elementos simples”, que pasan de ser átomos metafísicos a puntos físicos; no ocupan espacio pero sí están situados en él; retienen fuerza para determinar sus acciones, pero pierden la capacidad representativa. Como lógica consecuencia de estas modificaciones, la armonía preestablecida deja de ser la pieza maestra del sistema y se convierte en una hipótesis que se acepta a falta de otra mejor, como el influjo físico o las causas ocasionales. Su alcance se ve drásticamente recortado, pues sólo afecta a las relaciones cuerpo-alma, y no a la comunicación de las sustancias en general.

¿Cuáles son las repercusiones de todo ello en el asunto que nos ocupa? Wolff mantiene y refuerza el determinismo necesitarista de Leibniz. Afirma que no se puede cambiar en el universo una sola brizna de hierba sin trastornarlo por completo: “Por eso, en la medida en que el evento más insignificante del mundo fuera diferente de lo que es, tendría que haber sido en el mundo todo lo precedente diferente, y también en el futuro tendría que suceder todo de forma diferente a como sucederá a partir de ahora. Y tendría, por tanto, que ser un mundo completamente diferente del que ahora es...”²⁸.

Ahora bien, esta coordinación universal ya no se establece en el ámbito puramente ideal en que se antes se ubicaban las mónadas, sino que tiene lugar en el orden del espacio-tiempo, que con ello deja de ser fenoménico para adquirir consistencia real: “Dado que las cosas del mundo están conectadas entre sí tanto en la medida en que coexisten como en la medida que se suceden, están conectadas entre sí tanto según el espacio como según el tiempo” (§ 548). Leibniz consideraba a las almas “autómatas espirituales”, agregando que su operación no es mecánica, sino que contiene de modo

27. Véase É. VAN BIÉMA, *Martin Knutzen. La critique de l'harmonie préétablie*, Alcan, Paris, 1908, p. 16.

28. CH. WOLFF, *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*, trad. de A. González, Akal, Madrid, 2000, § 567.

eminente lo que hay de bueno en la mecánica²⁹. En Wolff el mundo entero se convierte en una máquina cuya calidad no sobrepasa la de los ingenios mecánicos: “Es por ello tanto menos extraño que me sirva de una comparación con un reloj o con una máquina. Pues el mundo es idéntico a una máquina. La demostración no es difícil. Una máquina es un mecanismo compuesto cuyos movimientos se fundamentan en la estructura. El mundo es igualmente una cosa compuesta cuyos cambios se fundamentan en la estructura. Y, de acuerdo con ello, el mundo es una máquina” (§ 557).

En cuanto a la libertad, Wolff sigue paso a paso las tesis leibnizianas: rechaza la libertad de indiferencia (§ 511), así como que haya necesidad lógica en las acciones libres (§ 515): los motivos no las convierten en necesarias, pero sí les otorgan certeza (§ 517). En definitiva, el alma encuentra en sí misma el fundamento de los actos voluntarios, lo cual hace que sea espontánea. Así llega a siguiente definición: “Si tomamos todo ello conjuntamente, resulta claro que la libertad no es otra cosa que la facultad del alma de elegir por propia espontaneidad entre dos cosas igualmente posibles aquella que más le place, como comprar o no un libro que vemos en la librería o (lo que es lo mismo) la facultad de determinarse a sí misma a aquello para lo que no está determinada ni por naturaleza ni por nada externo” (§ 519).

La noción wolffiana de libertad decepciona a pesar de atenerse al pensamiento de su mentor, porque le ha sustraído el contexto teórico que la hacía relevante. La coordinación de las determinaciones autónomas del alma con las determinaciones mecánicas del cuerpo es ahora incierta, gratuita y problemática. En Leibniz *todas las sustancias* eran inmatrimales; *todas* actuaban con espontaneidad aunque con grados diversos de actividad y pasividad; *todas* iban determinándose mecánica o teleológicamente de acuerdo con el punto de vista adoptado. En Wolff, la heterogeneidad entre alma y cuerpo ha crecido mucho, porque ya no responden a mónadas que sólo difieren en el grado de claridad de sus representaciones, y

29. Véase G. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée, Die Philosophischen Schriften Gerhardt*, Olms, Hildesheim, 1961, VI, p. 356

vuelven a plantearse en toda su crudeza los obstáculos con que tropezó el dualismo cartesiano. El propio interesado certifica que la experiencia no proporciona ninguna ayuda para resolver el problema (§§ 521-536), y confiesa que tampoco la razón facilita el hallazgo de una solución, puesto que la acción recíproca de alma y cuerpo es contraria a la naturaleza. Así queda formulado por primera vez el conflicto entre libertad y necesidad natural que Kant intentará resolver más tarde: “He recordado anteriormente que por mor de las reglas del movimiento en las que se fundamenta el orden de la naturaleza, se conserva siempre en el universo idéntica fuerza motriz. Si el cuerpo actúa sobre el alma y el alma sobre el cuerpo entonces no se puede conservar en el universo idéntica fuerza motriz. Pues si el alma actúa sobre el cuerpo, se produce un movimiento sin un movimiento precedente, dado que se supone que el alma produce el movimiento en el cuerpo exclusivamente mediante su voluntad. Ahora bien, como este movimiento tiene en sí su fuerza precisa, al no poder ser ningún movimiento sin un cierto grado de fuerza, como la que procede en parte de la velocidad del movimiento, en parte de la cantidad de materia que se mueve conjuntamente en una dirección, tal como se muestra de sobra en la experiencia, surge entonces una nueva fuerza que no existía previamente en el universo. Y aumenta, por tanto, contra la ley de la naturaleza la fuerza en el universo” (§ 762).

Esta aporía no tiene otra solución aparente que la armonía preestablecida, que Wolff va tratando con intermitencia en el resto del libro. En el curso de las 12 ediciones que conoció los añadidos y refundiciones fueron acumulándose en estos párrafos³⁰, de manera que las propuestas wolffianas resultan bastante inciertas. Reconoce que las dificultades no son pequeñas (§§ 781-782), fundamentalmente porque los dinamismos corpóreos tienen muy poco que ver con los anímicos, precisamente lo contrario que ocurría en Leibniz. Al final, apela a la capacidad representativa anímica de representarse el mundo en su totalidad (§ 808) para hacer al menos

30. Véase CH. WOLFF, *Vernünfftigen Gedancken von Gott*, ed. de Ch.A. Corr, Olms, Hildesheim, 1983, pp. 705-771.

concebible el acompasamiento de las series de las determinaciones corpóreas y espirituales (§§ 844-845), salvando *in extremis* la compatibilidad de la libertad y el orden natural (§§ 883-885).

Mencioné antes que las doctrinas wolffianas fueron objeto de ataques que desbordaron el campo de lo académico, hasta llegar a oídos del rey de Prusia, quien decretó en 1723 que su autor abandonara de inmediato la universidad y territorio prusianos, bajo pena de muerte. Inició entonces un exilio en Marburgo que se prolongó hasta 1740. Se produjo una proscripción de la filosofía wolffiana en todo el estado, y sus prolongaciones llegaron hasta Königsberg, de cuya universidad fue expulsado en 1725 el Christian Fischer³¹ Las quejas de los teólogos concernían específicamente a los problemas que examinamos: negación de la libertad, armonía preestablecida y fatalismo. En el caso de Fischer, profesor de física y convencido wolffiano, el escrito condenado era una discusión de la pregunta: «¿Están localizados los espíritus?» El episodio podría haber servido para dar un poco de colorido épico a la grisacea biografía de Wolff, y no faltó quien le animó a convertirse en abanderado de la razón y mártir de la libertad de expresión. Pero no era hombre proclive a liderar revoluciones: sus protestas de que en nada quería perjudicar la religión positiva eran sinceras, y tendió de mil maneras la mano a sus atacantes quejándose de no haber sido comprendido correctamente y retirando o matizando sus afirmaciones más conflictivas. En el prólogo de la segunda edición de los *Pensamientos racionales* (1721) endosa a Leibniz toda la responsabilidad de la *armonía preestablecida*, que sólo a regañadientes y sin excesivo empeño dice haber acogido³². Este despego no hizo más que acentuarse, porque escritos posteriores abandonan cada vez más a su suerte la controvertida tesis. Como resultado, dentro de la propia escuela wolffiana se entabló una polémica que iba a tener un rápido e inesperado desenlace. Todo suena como un juego de despropósitos: ni Wolff era un filósofo radical al estilo de

31. Véase B. ERDMANN, *Martin Knutzen und seine Zeit*, Gerstenberg, Hildesheim, 1973, pp. 19-20.

32. Véase WOLFF, *Pensamientos*, pp. 45-46.

los ilustrados franceses o ingleses, ni los teólogos que levantaron acusaciones contra él eran fanáticos defensores del dogma, sino representantes cualificados del pietismo, movimiento carismático más empeñado en la cura de almas que en el establecimiento de rígidas ortodoxias. De sus filas no tardarían en salir la mayor parte de los miembros de la segunda generación del wolffianismo. El mismo Federico Guillermo que había fulminado la orden de destierro, acabó solicitando el regreso del filósofo unos años después.

Dejemos a un lado, no obstante, la historia menuda y fijémonos en los hechos intelectualmente relevantes. La pujanza de una filosofía que en opinión de algunos nació muerta se revela, no sólo en su rápida difusión y la muchedumbre de seguidores que encontró, sino sobre todo en la cantidad de discusiones a que dio lugar y la calidad de los que intervinieron en ellas. Tres alcanzaron especial notoriedad: En primer lugar, la *polémica de las fuerzas vivas*, dirimida entre wolffianos y cartesianos y a la que el Kant primerizo quiso poner punto final en 1747, ignorando que ya había quedado zanjada unos años antes. En segundo lugar, la *querrela de las mónadas*, provocada en 1746 a raíz de un concurso de la Academia berlinesa instigado por Euler, quien trataba de erosionar el predominio de la escuela wolffiana en las cátedras alemanas de física y matemáticas. De esta disputa se dijo: “Hubo un tiempo en el que la discusión sobre las mónadas era tan viva y tan general, que se hablaba de ellas con mucho calor en todas las reuniones, incluso en los cuerpos de guardia. En la corte casi no había ninguna dama que no se declarase en pro o en contra de las mónadas. En fin, en todas partes las conversaciones recaían sobre las mónadas, y no se hablaba más que de ellas”³³.

En tercer lugar, la *disputa de la armonía preestablecida*, que fue sobre todo un debate interno de la escuela wolffiana. Se trata de un episodio tan importante como descuidado, pues apenas contamos con más trabajos que los que le consagraron Benno Erdmann en 1876 y Émile van Biéma en 1908. Hay que distinguir en este debate varios elementos. En primer lugar, el relativo descono-

33. EULER, *Lettres*, LXXV.

cimiento de la genuina solución propuesta por Leibniz para el problema de la comunicación de las sustancias. En segundo lugar, la decisión wolffiana de negar u obviar la capacidad representativa de las sustancias simples, resituándolas *en el espacio* y no *tras él*. En tercer lugar, las dificultades que estas transformaciones provocaron para conciliar la doble tesis leibniziana del determinismo físico y la libertad en sentido fuerte de las mónadas inteligentes. Por último, la circunstancia de que tanto Wolff como casi todos los miembros de su escuela eran sinceros cuando pretendían dar satisfacción desde sus presupuestos teóricos a las exigencias de la cosmovisión cristiana, en particular la existencia de auténtica libertad en el hombre.

Ya hemos visto la titubeante posición de Wolff, sobre todo tras el escándalo que levantó su libro. Sus seguidores tenían que interpretar aquellas dudas y semirretractaciones como una autorización implícita para abordar la cuestión según el leal saber y entender de cada cual. La dificultad consistía en explicar, partiendo de una visión sustancialista de la realidad, qué estatuto ontológico corresponde a la relación y decidir qué sustancias pueden tener una influencia efectiva en otras y cómo. El remedio más radical al problema era reducir todas las sustancias a una sola, como había hecho con fervor heroico Spinoza. De ser aceptado el pluralismo sustancial, había tres posibilidades a contemplar: La primera era el *influxo físico*, es decir, la aceptación de una eficiencia causal entre las sustancias, independientemente de que fuesen de la misma clase o no. Su patrocinador era Descartes, y también se adscribían a ella los aristotélicos que aceptaban entrar en diálogo con la nueva filosofía. No hay que olvidar que a principios del siglo XVIII el aristotelismo todavía dominaba en la Universidad de Königsberg³⁴. La segunda posibilidad era el recurso a las *causas ocasionales*, que otorgaba a la Sustancia divina el monopolio de la eficiencia causal y la convertía en mediadora necesaria de cualquier transacción entre sustancias finitas. Desarrollada por los ocasionistas, había

34. Véase M. WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Olms, Hildesheim, 1964, pp. 117-118.

prosperado tanto entre los seguidores más o menos fieles a Descartes, que los autores de la Ilustración con frecuencia adjetivaban esta doctrina como “cartesiana”. Por último, la *armonía preestablecida*, defendida con tenacidad y celo por Leibniz y retomada por Wolff sin entusiasmo y en una versión atenuada. Erdmann ha distinguido cuatro fases en el desarrollo de la controversia³⁵: La primera va de 1720 a 1724 y se caracteriza por los intentos de retomar la teoría en los términos en que fue concebida por Leibniz. La segunda, de 1724 a 1726, viene determinada por los ataques del pietismo contra la doctrina y sus defensores. Entre 1726 y 1728 se publican, en tercer lugar, unos cuantos escritos dirigidos contra la armonía por filósofos eclécticos. Por último, a partir de 1727 la doctrina del influjo físico se abre paso dentro de la propia escuela wolffiana, un proceso culminado por el *Systema causarum efficientium* (1735) de Martin Knutzen, el maestro de Kant en Königsberg.

De todos los escritos que el contencioso dejó como herencia, el que más decididamente vindicó la causa de la armonía fue el de Georg Bernhard Bilfinger. A diferencia de Wolff, reconoce a todas las mónadas capacidad representativa, pero sigue restringiendo el alcance de la armonía a la relación cuerpo-alma. El nervio de la argumentación desplegada consiste en refutar las alternativas rivales y, por lo que se refiere al influjo físico, apela a un argumento que implica una concepción necesitarista y extrapoladora de la acción física: la equivalencia del efecto entero y la causa total en la comunicación del movimiento³⁶. No obstante, alentada por la indecisión del maestro, la facción contraria a la armonía y partidaria del influjo no tardó en imponerse. Al principio no faltaron voces afines a Wolff y Bilfinger, como las de Schüsler y Marquardt, que se habilitó en Königsberg el año 1722 con un escrito titulado precisamente *De harmonia praestabilita*. Pero pronto surgieron adversarios de la controvertida noción y aspirantes a rehabilitar la idea

35. Véase ERDMANN, *Martin Knutzen*, pp. 66-83.

36. Véase BILFINGER, *De Harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita*, 1723, § 37.

del influjo físico: Müller en Leipzig defiende la tesis de que la conservación de la fuerza viva es una ley que sólo vale para las relaciones intercorpóreas y que no se aplica al comercio cuerpo-alma; Hollmann en Wittenberg argumenta desde posiciones escépticas y afirma que no tenemos una idea clara de las aptitudes del alma³⁷. Más tarde, autores de inspiración pietista como Lange y Andala combatieron frontalmente la armonía preestablecida, aunque poco a poco fue cambiando la índole de los ataques. Pietismo y wolffianismo habían convivido en Halle y otros lugares antes de la proscripción de Wolff, y con el tiempo se vio que en muchos espíritus había germinado una doble fidelidad. El más notorio representante de esta tendencia es Franz Albert Schultz, figura dominante de la vida espiritual e intelectual de Königsberg a partir de 1731, amigo y protector de la familia de Kant, y responsable de la educación e ingreso en la Universidad del fundador del criticismo. De su mano y de la de otros, como la del hermano mayor del filósofo Baumgarten, se inicia el proceso de aproximación de los postulados de ambas escuelas, e indirectamente la evolución de la wolffiana hacia el eclecticismo de la filosofía popular ilustrada alemana.

Bajo el decisivo impulso de Schultz, el wolffianismo de inspiración pietista cobró un auge considerable en Königsberg, aunque tras la llegada al trono de Federico II en 1740 los vientos de la política empezaron a soplar en dirección adversa. Lo que ahora interesa de todo ello es la figura de Martin Knutzen, que protagonizó la aceptación definitiva entre los wolffianos del sistema del influjo físico. El instrumento de esta reconciliación es la disertación académica *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando* (1735), cuya segunda y ampliada edición aparece bajo el título *Systema causarum efficientium* en 1745, un año antes de que Kant presente ante las autoridades académicas el manuscrito de su primer libro. Aunque Knutzen consagra parte de su actividad a la ciencia natural, las prestaciones que logra realizar en este campo son bien mediocres y

37. Véase ERDMANN, *Martin Knutzen*, p. 68.

carecen de aparato matemático³⁸. Se ha conservado la correspondencia que este autor intercambia con Euler, 74 cartas correspondientes a la década 1741-1751, en las que se detecta su frustración por no poder obtener un reconocimiento mayor ni una promoción académica más rápida. Intenta por todos los medios congraciarse con el influyente sabio, aunque sea a costa de distanciarse explícitamente de Wolff³⁹. Con estas precisiones quiero sugerir que los motivos que hay tras la intervención de Knutzen en la polémica de la armonía preestablecida son de índole puramente metafísica o apologetica y no miran tanto a salvar la contraposición entre libertad y necesidad natural. No obstante, hay algo en el *Systema causarum efficientium* que más tarde suele darse en los escritos kantianos: la pretensión de ir más allá de las meras conjeturas y demostrar con argumentos sólidos la verdad de la tesis expuestas, siguiendo un método matemático, basado en definiciones y teoremas. La dualidad cuerpo-alma es un dato que Knutzen asume sin someterlo a discusión; sólo trata de discutir la índole de su comercio. Todo el esfuerzo del maestro de Kant se orienta a disminuir la distancia entre materia y espíritu, a fin de hacer aceptable una relación directa entre ellos. Así, define el elemento simple como sustancia sin partes, el espíritu como sustancia simple dotada de entendimiento y libre voluntad, y el alma humana como espíritu que se representa el mundo conforme a las modificaciones de su cuerpo. Todo ello podría entenderse que está de acuerdo con el pensamiento de Leibniz, como pretende explícitamente Knutzen, quien además devuelve a los elementos simples capacidad representativa⁴⁰. Parece, pues que estamos en un proceso de recuperación de los postulados leibnizianos abandonados por Wolff. Sin embargo, hay un detalle esencial que hace fracasar tal

38. Véase ERDMANN, *Martin Knutzen*, pp. 122-123.

39. Véase *Leonhardi Euleri Commercium Epistolicum. Descriptio commercii epistolici*, Birkhäuser, Basel, 1975, 1169-1242, especialmente, 1173, 1201, 1203, 1212. El escaso aprecio por parte de Euler de sus contribuciones científicas se aprecia en 1170, 1184, 1194, 1196.

40. «Las sustancias simples que constituyen un cuerpo, es decir, los elementos simples, perciben las cosas exteriores» M. KNUTZEN, *Systema causarum efficientium*, Klaubarth, Leipzig, 1745, § 31.

pretensión: la tesis de la *realidad* del espacio, que subyace tanto a los seres compuestos (esto es, los cuerpos) como a los simples (o sea, los elementos constitutivos de la materia y los espíritus). Podremos colegir el motivo a partir del siguiente texto: “El espacio es el orden de las cosas coexistentes, en tanto que coexisten. Se dice que un ser llena el espacio cuando hay en él un orden de coexistencias en tanto que tales. El lugar es el modo determinado y finito de coexistir con otros coexistentes o el orden de las coexistencias continuas. La situación es el orden de las coexistencias no continuas. Por consiguiente, todo lo que tiene un lugar o está en un lugar también está en el espacio, y seres diversos (hablo de las sustancias finitas) no pueden estar al mismo tiempo en el mismo lugar”⁴¹.

Para Knutzen el espacio es *el* orden de las coexistencias finitas. Leibniz en cambio lo había concebido como *un* orden de coexistencias. En una carta a Remond de 1714 lo establece así: “bien lejos de ser una sustancia, ni siquiera es un ser. Es un orden, un orden de los coexistentes”⁴². A su vez, en los *Nuevos ensayos* define la coexistencia como conexión necesaria⁴³. La armonía preestablecida es el orden de coexistencia por antonomasia, el único real, porque en ella se establece la genuina conexión necesaria de todas las cosas. El espacio sólo es un orden derivado, apariencial, pero los wolffianos han renunciado a dar a la armonía cualquier proyección metafísica, reduciéndola a una discutible manera de resolver las relaciones cuerpo-alma. Ahora Knutzen se ve obligado a convertir el espacio en el teatro de cualquier conexión, necesaria o no, entre las sustancias finitas. De manera que, así como Leibniz al desespacializar las mónadas inmaterializa los cuerpos, Knutzen en cambio inicia el expediente inverso: espacializa todos los seres simples, y le resulta difícil no acabar materializando las almas. Lo de menos ahora es el influjo físico: bien se comprende que lo que está en el espacio puede ser desplazado, y el cambio de lugar altera

41. M. KNUTZEN, *Systema causarum*, § 23.

42. G. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, III, p. 622.

43. Véase G. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, V, p. 339.

las condiciones de coexistencia de la sustancia afectada. Leibniz había distinguido cuidadosamente entre la capacidad representativa del alma, ligada a la *fuerza primitiva*⁴⁴, es decir, a la esencial autonomía de la sustancia para determinar sus modificaciones internas⁴⁵, y la *fuerza motriz* (*force mouvante*), que tan sólo es una “limitación o variación accidental” de aquélla⁴⁶, o sea, una exteriorización fenoménica que tiene que ver con lo que este autor denomina *fuerza derivativa*⁴⁷. Knutzen en cambio hace que fuerza representativa y fuerza motriz casi se sitúen en el mismo plano, como dos consecuencias simétricas de un mismo principio. La conversión de una en otra es en la práctica automática, con lo que cuerpo y espíritu se comportan como si fueran vasos comunicantes: El cuerpo “no hace penetrar en el espíritu ni ideas de las cosas exteriores, ni una fuerza representativa, sino que sólo modifica la fuerza del espíritu y su sustancia de manera que la representación nazca en él”; el espíritu «no hace penetrar en el cuerpo ninguna fuerza motriz, sino que sólo modifica y dirige con su acción la que reside en los elementos del cuerpo de manera que finalmente el movimiento se produce en el cuerpo»⁴⁸.

Con tan íntimo trato, si la naturaleza corpórea estuviera sometida a una férrea necesidad causal, la dificultad para mantener la libertad en cualquier sentido relevante sería formidable. Por eso se preocupa Knutzen de poner coto a los fueros de la naturaleza de varias formas. Según él las leyes de la conservación de la acción motriz y de la conservación de progreso sólo se aplican a las relaciones entre cuerpos, y no se extienden a los espíritus⁴⁹. Asimismo defiende que existen operaciones en el espíritu que no dependen en absoluto del influjo físico, como la conciencia, el juicio y el racio-

44. Véase G. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, VI, p. 150.

45. Véase G. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, III, p. 260.

46. G. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, IV, p. 473.

47. Véase G. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, III, p. 457.

48. M. KNUTZEN, *Systema causarum*, § 44. He tomado esta referencia de van Biéma.

49. Véase M. KNUTZEN, *Systema causarum*, § 53.

cinio⁵⁰. El coste inevitable de todas esas excepciones es arruinar la claridad y nitidez de las ideas que está manejando, lo cual no es un defecto pequeño para un pensador que se mueve en una tradición intelectual racionalista. Las mismas objeciones que Leibniz formuló contra el frágil amalgama de física y teología efectuado por los newtonianos, podrían muy fácilmente volverse contra la mezcla de física y psicología de wolffianos eclecticizantes como Knutzen.

Llego ya a la última parte de esta presentación. ¿Cómo reacciona Kant a las propuestas y problemas que hemos examinado? Los biógrafos son unánimes en ponderar el influjo que Knutzen ejerce sobre él en los años decisivos de su formación universitaria⁵¹. Sin embargo, en toda su obra apenas lo cita un par de veces y ninguna en su primer libro. Este escrito, consagrado a dirimir la polémica de las fuerzas vivas, lo redactó mientras todavía era estudiante y tocaba temas no demasiado lejanos a los que acaban de ser expuestos. Quizá las relaciones entre maestro y discípulo fueron menos estrechas de lo que se ha supuesto, o tal vez surgió entre ellos una disparidad de criterios que no ha sido suficientemente puesta de relieve. A pesar de todo, a lo largo del texto hay un pasaje que, sin mencionarlo, se refiere a Knutzen en términos no demasiado lisonjeros: “Sólo esta pequeña confusión conceptual ha impedido a cierto sagaz autor redondear el triunfo del influjo físico sobre la armonía preestablecida, confusión que se evita fácilmente en cuanto se fija uno en ella”⁵².

Cuando escribe estas líneas Kant tiene 21 ó 22 años y no parece que sea el modo más respetuoso de tratar a su mentor. ¿Qué “confusión conceptual” denuncia? La de atribuir los cuerpos tan sólo *fuerza motriz*. Razona que entonces mal podrían provocar representaciones en el alma y tampoco estaría el alma en condiciones de mover el cuerpo que la aloja. Para remediar esta dificultad propone

50. Véase M. KNUTZEN, *Systema causarum*, § 43.

51. Véanse K. VORLÄNDER, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Meiner, Hamburg, 1977, pp. 53-55; M. CAMPO, *La genesi del criticismo kantiano*, Magenta, Varese, 1953, pp. 14-17.

52. KANT, Ak I, 21; tomo la traducción de mi edición: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, Lang, Bern, 1988, p. 32.

atribuir a ambos una *fuerza activa* en general. En realidad, quien había conferido a los cuerpos sólo una fuerza motriz era Wolff (en el § 623 de la *Deutsche Metaphysik*), otorgando en cambio al alma una fuerza que se traduce, entre otras cosas, en la facultad de *representarse el mundo* (§ 753). Ahí es donde surgió la dualidad entre fuerza motriz y fuerza representativa, que en Leibniz no se daba y a la que Knutzen ha intentado poner coto haciéndolas convertibles a través del influjo físico. Kant, que siempre dará mucha importancia a las denominaciones, le reprocha haber mantenido la dualidad de fuerzas. Pero también hay algo más que una mera corrección léxica. Intenta encontrar en el plano dinámico y no en el espacial el terreno común para que cuerpos y espíritus se comuniquen entre sí. Esto sería mucho más fiel a la inspiración leibniziana que la espacialización de todas las sustancias finitas propuesta por Knutzen. Como Kant otorga fuerza activa a ambas clases de sustancias, les da eficiencia causal para influir unas en otras por encima de la barrera que supone la heterogeneidad de sus determinaciones: “...ambas dificultades desaparecen, y el influjo físico recibe no poca luz, si se cifra la fuerza de la materia no en el cálculo del movimiento, sino en el de los efectos sobre otras sustancias que no son susceptibles de mayor determinación. Porque entonces la pregunta de si el alma puede causar movimientos, esto es, si tiene una fuerza motriz, se transforma en esta otra: ¿puede determinarse su fuerza esencial hacia una acción externa?, esto es, ¿es capaz de actuar fuera de sí sobre otros seres y producir cambios? Esta pregunta puede responderse decididamente así: el alma tiene que poder producir efectos fuera de sí porque está en un lugar”⁵³.

A fin de cuentas, el joven Kant sigue fiel a la espacialización de lo anímico defendida por su maestro. Además arruina la operatividad empírico-matemática del concepto de fuerza porque la convierte en generadora de efectos que “no son susceptibles de mayor determinación”, lo que equivale hacer de la fuerza un concepto “metafísico” en el peor sentido posible de la palabra. Y para colmo

53. KANT, Ak I, pp. 20-21.

abre la posibilidad de que algunas sustancias se evadan del universo si sus fuerzas no se traducen en efectos externos visibles: “Como cada ser autónomo contiene dentro de sí la fuente completa de todas sus determinaciones, no es necesario a su existencia que esté enlazado con otras cosas. De aquí que puedan existir sustancias carentes de toda relación de exterioridad con respecto a otras, o sea, sin ningún enlace real con ellas. Ahora bien, como no puede haber ningún lugar sin conexiones externas, posiciones y relaciones, es bien posible que existan realmente una cosa, a pesar de no estar presente en ningún lugar del universo”⁵⁴.

Por la misma regla de tres afirma a renglón seguido que no es descartable la existencia de otros universos. ¿No estará tal vez anticipando ese mundo inteligible, nouménico, que varios decenios más tarde convertirá en refugio de una libertad que no cabe en el mundo fenoménico? La armonía preestablecida es lo que confiere unidad al universo dentro del esquema leibniziano. Sin ella, todo depende del comportamiento de una fuerza que ya no tiene por qué conservarse ni traducirse en efectos visibles como el movimiento. En 1746 Kant todavía cree en la convivencia de libertad y necesidad natural, porque las concibe como fuentes de determinación parcial que no tienen por qué entrar en conflicto. Ahí también sigue a Knutzen y algunos filósofos antirracionalistas como Hollmann, Rüdiger o Crusius, en especial el último, cuyo influjo en esta obra primeriza es bastante probable⁵⁵. Pero si el horizonte de lo natural llegara a volverse más angosto, la libertad ya tiene preparada una vía de escape y Kant no dudará en utilizarla en su momento. Es posible que nunca hubiera tenido que recurrir a ella de haber permanecido fiel a la idea de necesidad natural que defendían los genuinos científicos, como Leonhard Euler, Albrecht von Haller o incluso Jean d'Alembert. Pero aquí Kant fue víctima de un espejismo: creyó que la necesidad natural subyacente a la nueva ciencia era la que le mostraban intérpretes demasiado influidos por el wolffianismo.

54. KANT, Ak I, pp. 21-22.

55. Véase mi comentario a los *Pensamientos*, p. 337.

En este punto conviene salir al paso de un malentendido. Borowski escribió un esbozo de la vida de Kant que el propio biografiado revisó, y que luego fue completado tras su muerte. En la parte revisada —y aprobada— notifica que Knutzen fue su profesor más apreciado e influyente⁵⁶, mientras que en la no revisada agrega: “le prestó, además, especialmente las obras de Newton”⁵⁷. Es algo que tomado escueta y literalmente puede muy bien ser cierto, pero que implícitamente da a entender que fueron las lecturas preferidas de Kant en sus años de formación. Tal presunción no resiste una encuesta a poco seria que sea. En el libro compuesto al término de este periodo y relativo a un problema de mecánica, Newton es citado cuatro veces en total, mientras que hay 21 referencias a Wolff y 123 a Leibniz, sin contar con el hecho de que un principio tan fundamental como la primera ley newtoniana del movimiento —referente a la inercia de los cuerpos— se reinterpreta en una clave completamente errónea que trata de conciliar la física leibniziana con la cartesiana. Es cierto que las remisiones a Newton se hacen mucho más frecuentes y significativas a partir de 1755, cuando publica la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, y claramente dominan en obras críticas como los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. También es verdad que en su biblioteca figuraban la *Óptica* y los *Principia* newtonianos, así como las *Introducciones ad veram physicam* de Keill⁵⁸. Pero a veces se olvida el modo que tuvo Kant de hacerse newtoniano, que tiene muy poco que ver con el estilo epistemológico de la escuela inglesa, a la par empirista y proclive a los cálculos. Kant calcula muy poco y no cree que los principios de la física descansen en la experiencia. Cuando resume el sistema de Newton en la *Historia general de la naturaleza* termina diciendo que “está para siempre fuera de toda duda”⁵⁹. Ningún genuino newtoniano

56. Véase L. E. BOROWSKI, *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 21.

57. Véase BOROWSKI, *Relato*, p. 101.

58. Véase A. WARDA, *Immanuel Kants Bücher*, Breslauer, Berlin, 1922, pp. 33-36.

59. KANT, Ak, I, p. 244.

hubiera pretendido tal cosa ni defendido la existencia de una *física racional pura*, cuyos principios se conocen sólo a través de la razón a priori, tal como enseñaba Kant a sus alumnos en 1785 y figura explícitamente en el curso de *Física Danzig*⁶⁰. Son ejemplos —entre muchos— que están en abierta discrepancia con el espíritu del autor de los *Principia* y que en cambio casan muy bien con el estilo de la física wolffiana, la cual se había apropiado de los contenidos de la ciencia newtoniana vertiéndolos en un molde apriorístico. Ya expliqué cómo muchos físicos creadores combinan durante el siglo XVIII la doble inspiración newtoniana y leibniziana. El tono es todavía más sesgado entre divulgadores y redactores de manuales, que, en lugar de basarse directamente en Leibniz, suelen apoyarse en Wolff. Especial mención merece Samuel König, pertinaz viajero y polemista impenitente, que toma posesión de una cátedra de física en Franecker el año 1748 con un discurso inaugural titulado: *De optimis Wolfiana et Newtoniana philosophandi methodis earumque amico consensu*. El mismo año la Academia de Berlín publica su memoria *Sistema del mundo, deducido de principios monádicos*, que defiende la perfecta compatibilidad de la física del inglés con la ontología y gnoseología del alemán. Este autor enseñó física a Marquesa de Châtelet, traductora de Newton al francés, y se dice que está tras su libro *Institutions Physiques*, ampliamente recensionado y elogiado por Kant en su primera obra. Es una muestra representativa de las rapsodias físico-metafísicas newto-wolffianas típicas del entorno que nutre intelectualmente al fundador del criticismo. Despojado de la hondura metafísica que le daba la doctrina monadológica y la tesis de la armonía preestablecida, el principio de razón suficiente y la tesis del entrelazamiento cósmico deriva perceptiblemente hacia el determinismo mecanicista: “Todo está enlazado en el mundo; cada ser se relaciona con los seres que coexisten con él, con lo que le han precedido y con los que le deben seguir [...]; aunque no veamos siempre con distinción su conexión recíproca no podemos dudar, por el principio de razón suficiente y por analogía, de que la

60. Véase KANT, Ak XXIX.11, p. 101.

haya ni de que este universo sea un todo, una máquina completa y única cuyas partes se relacionan unas con otras, y que están completamente entrelazadas, conspirando todas a un mismo fin”⁶¹.

Si quisiéramos apostar sobre cuál es la fuente de la creencia kantiana en la naturaleza como entramado de causas y efectos repleto de necesidad, no conviene mirar hacia la nueva ciencia. Es mejor atender a la transformación operada por Wolff en el sistema leibniziano y asumida por Bilfinger, por König, por la Marquesa de Châtelet, por Hamberger o por Ploucquet.

Se ha repetido demasiadas veces que Kant entiende por metafísica la de Wolff y, por física, la de Newton. Al menos en lo que se refiere al origen de la tercera antinomia, lo que con mayor probabilidad toma de Wolff es —aunque parezca sorprendente— la física. En cambio, la metafísica le llega cribada y profundamente transformada por la segunda generación de wolffianos, un grupo de pietistas y ecléticos que esbozan filosofías cuajadas de suturas, menos monolíticas que la de Wolff y más parecidas a lo que hace Newton cuando en sus especulaciones mezcla explicaciones mecánicas con suposiciones teológicas. En este sentido —y para acabar de un modo discretamente provocativo—, cabría decir que lo que Kant hizo fue fusionar una física de porte wolffiano con una metafísica que en algo recuerda a la de Newton.

Juan Arana
Departamento de Filosofía y Lógica
Universidad de Sevilla
jarana@us.es

61. MARQUISE DU CHÂTELET, *Institutions physiques*, Amsterdam, 1742 (Olms, Hildesheim, 1988), pp. 147-148.