

El problema mente-cuerpo en las *Fuerzas vivas* de Kant y en su ambiente intelectual: un enfoque desde la historia intelectual*

[The Mind-Body Problem in Kant's *Living Forces* and in its Intellectual Environment: An Approach from Intellectual History]

PAULO SERGIO MENDOZA GURROLA
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filológicas
psmendoz@gmail.com

Resumen: Esta contribución examina la solución al problema mente-cuerpo que Kant formula en el marco de su primera explicación causal. Se analiza tanto el planteamiento metafísico como la solución interaccionista de Kant a este problema en su obra sobre las “fuerzas vivas” y, mediante orientaciones metodológicas de la historia intelectual, se contrastan con los planteamientos y soluciones de dos pensadores que influyeron en la formación del pensamiento kantiano: Marquardt y Knutzen, exponentes de algunas de las principales doctrinas causales de la época como la de la armonía preestablecida y el influjo físico. En un sentido, la solución kantiana se plantea como una vía intermedia entre estas dos doctrinas y, en otro, como una postura crítica frente a ambas.

Palabras clave: Kant precrítico; causalidad; occasionalismo; influjo físico; armonía preestablecida

Abstract: This contribution examines the solution to the mind-body problem which Kant formulates within the framework of his first causal account. It analyzes Kant's metaphysical approach and his interactionist solution to this problem in his work on “living forces” and, by using methodological orientations of intellectual history, it contrasts them with the approaches and solutions of other thinkers who influenced the formation of Kantian thought, namely Marquardt and Knutzen, exponents of some of the main casual doctrines of their time, such as pre-established harmony and physical influx. The Kantian solution is proposed, in one sense, as a middle way between these two doctrines and, in another sense, as a critical stance against both of them.

Keywords: precritical Kant; causality; occasionalism; physical influx; preestablished harmony

*Esta investigación fue realizada con el apoyo de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) a través del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, siendo becario del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de esta misma Universidad bajo la asesoría del Dr. Bernardo Berruecos Frank, a quien dirijo mi más profundo agradecimiento.

Introducción

La investigación sobre Kant (*Kantforschung*), que comprende estudios históricos y biográficos, se ha fortalecido recientemente en gran medida gracias a los múltiples desarrollos metodológicos de la historia intelectual —formada por los enfoques teóricos de la historia de los problemas, la historia de los conceptos y la historia de las ideas (*Problem-, Begriffs-, und Ideengeschichte*)— y, particularmente, de la historia de las fuentes (*Quellengeschichte*).¹ A pesar de los admirables trabajos que se ubican en esta última perspectiva, aún son muy pocos los que se han enfocado en los ambientes intelectuales en los cuales Kant inició su formación universitaria.² En esta línea, este trabajo busca contribuir al análisis y comprensión tanto del planteamiento del problema mente-cuerpo como de las estrategias de Kant para su solución en su obra en torno a las “fuerzas vivas”³ con referencia al ambiente intelectual

¹Hinske identifica con precisión las fuentes a las cuales pueden recurrir los estudiosos de Kant: [1] las propias afirmaciones de Kant, [2] su correspondencia, manuscritos póstumos y anotaciones de sus cursos, [3] las referencias a Kant emitidas por otros autores, [4] el pensamiento de sus profesores, [5] los manuales empleados por Kant para sus lecciones y [6] los diferentes ambientes intelectuales en los que se desarrolló el pensamiento kantiano (Hinske 2006, pp. 114–117).

²Son dignos de mención Arana Cañedo-Argüelles 1982; Kuehn 2001a; Kuehn 2001b; Schönfeld 2000; Sgarbi 2010; Tonelli 1959 y Watkins 2005.

³Los *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas y crítica de las demostraciones de las que Leibniz y otros mecánicos se han servido en este litigio, junto con algunas consideraciones previas que conciernen a las fuerzas de los cuerpos en general (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienen haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen)* [de aquí en adelante: “Fuerzas vivas”], de 1747–1749, es la primera publicación de Kant. Esta obra trata sobre la controversia de las “fuerzas vivas”, cuyo origen se remonta a una discusión entre Leibniz y Abbé François de Catelan entre 1686 y 1687, que dio lugar a un debate que dividiría a geómetras y mecánicos en dos grandes partidos: el de los cartesianos, quienes sostenían que la fuerza que causaba el movimiento de los cuerpos se medía a partir del producto de la masa por la velocidad ($F=mv$), y el partido de los leibnizianos o “de las fuerzas vivas”, quienes sostenían que la correcta medición de la fuerza que originaba el movimiento de los cuerpos se obtenía a partir del producto de la masa por el cuadrado de la velocidad ($F=mv^2$). Esta controversia se prolongaría por seis décadas hasta los trabajos de Jean le Rond d’Alembert y de Leonhard Paul Euler, de los que desafortunadamente Kant parece carecer de toda noticia al momento de la publicación de su propio trabajo en 1747–1749. Arana Cañedo-Argüelles 1988b (pp. 225–293) ofrece un estudio muy detallado de esta controversia y Schönfeld 2000 (pp. 20–35) presenta un estudio más reciente sobre su significado histórico

que la rodeó hacia el final de la formación universitaria de Kant. Para la consecución de este propósito se presentan de modo esquemático, en primer lugar, tanto la formulación de Descartes del problema mente-cuerpo como las principales perspectivas que intentaron solucionarlo a lo largo de la primera Modernidad. En segundo lugar, se exponen las principales posturas ante este problema que surgieron en el ambiente intelectual que envolvió la formación universitaria del joven Kant en la *Albertus-Universität Königsberg* y los motivos por los cuales Kant aborda el problema mente-cuerpo en sus *Fuerzas vivas*. En tercer lugar, se examina la estrategia inicial o el “camino de ida” de la solución de Kant al problema mente-cuerpo. En cuarto lugar, se analiza la parte final o el “camino de vuelta” de la solución kantiana. Por último, se ofrecen algunas consideraciones finales en las que se resumen los principales rasgos teóricos de la solución de Kant al problema mente-cuerpo, los cuales, en contradicción con la idea tradicional que hace ver al primer Kant como un dogmático wolffiano, dejan entrever el esfuerzo del joven filósofo por desarrollar un camino que resulte una vía intermedia entre las concepciones causales predominantes de su tiempo y que a la vez sea crítica de ambas.

1. *El horizonte cartesiano del moderno problema mente-cuerpo*

El problema mente-cuerpo puede plantearse primero a partir de la esfera de la experiencia ordinaria: puesto que, además de ciertas propiedades que atribuimos a los objetos físicos —como la figura, el tamaño, el color, el peso, el movimiento, etc.—, los seres humanos experimentamos en algunas de nuestras acciones otro tipo de propiedades que no solemos atribuir a los objetos físicos —como sensaciones, creencias, deseos, estados conscientes o emocionales, etc.—, parece que el ser humano está constituido por dos tipos de componentes o por dos conjuntos de propiedades diferentes entre sí que conforman lo que llamamos “lo mental” y “lo corporal”. Ulteriormente, este mismo problema puede formularse, de manera más técnica, en términos ontológicos: ¿qué es lo mental y qué es lo corporal? ¿Lo mental puede estar incluido en, o reducirse a, lo corporal o al revés? O, más bien, ¿se trata de dos entidades

y filosófico. — Me apoyaré en la traducción castellana de Arana Cañedo-Argüelles (véase la bibliografía). Para la citación de esta obra, indicaré en primer lugar el párrafo y la página de la traducción castellana y, en segundo lugar, después de una línea diagonal, localizaré cada pasaje en la edición académica empleando la convención “GSK, AA 01” seguida de la página y de las líneas con números arábigos separados por un punto.

o conjunto de propiedades completamente distintas e irreductibles entre sí? A estas formulaciones ontológicas del problema mente-cuerpo se han dado respuestas que, a cuenta y riesgo de generalizar, pueden clasificarse en tres amplias perspectivas: el *materialismo*, que sostiene que sólo hay un ámbito corporal y que lo que llamamos “mental” no es en realidad sino corporal —o una forma de lo corporal—; el *idealismo*, que sostiene que únicamente existe lo mental y lo supuestamente corporal no es sino un producto de lo mental —una percepción, por ejemplo—; y el *dualismo*, que sostiene que tanto lo mental como lo corporal existen realmente como ámbitos distintos e irreductibles entre sí.⁴

En lo que concierne a este problema, Descartes se sitúa en el marco de la segunda perspectiva. A partir de un dualismo de las sustancias que sostiene la heterogeneidad radical de las sustancias materiales cuya característica esencial es la extensión espacial —*res extensa*— y de las inmateriales cuya propiedad esencial es la actividad pensante —*res cogitans*—, Descartes plantea el llamado problema de la “comunicabilidad de las sustancias”: ¿cómo dos cosas esencialmente diferentes, como la extensión y el pensamiento, pueden influirse y afectarse mutuamente o producir entre sí cambios o modificaciones? Y, desde este planteamiento, el problema mente-cuerpo adquiere un tono nuevo que acentúa su aspecto causal: ¿lo mental puede influir o producir ciertos cambios o modificaciones en lo corporal o al revés?; y, si es así, ¿cómo se da este influjo o determinación causal? Éste es uno de los principales problemas que atraviesa a toda la primera Modernidad. Los sucesores de Descartes intentaron resolver el problema de la comunicabilidad de las sustancias con tres estrategias diferentes: el ocasionalismo, el influjo físico y la armonía preestablecida.

Malebranche y Geulincx, los principales exponentes del ocasionalismo, negaron la potencia causal a las sustancias creadas con el fin de reservar esta potencia exclusivamente a la sustancia divina. Pueden identificarse dos razones principales en favor de esta idea, una de índole teológica y otra cosmológica: la primera razón parte del supuesto de que toda acción causal es, en cierto sentido, una acción creadora —en efecto, causar algo significa hacer que comience a existir algo que pre-

⁴Se podría objetar que esta clasificación deja fuera o no recoge con la debida precisión algunas respuestas relevantes al problema mente-cuerpo, particularmente algunas que han sido formuladas en la filosofía de la mente contemporánea. Aunque esto es verdad, esta clasificación general no deja de ser útil al menos inicialmente para ubicar las principales respuestas que se han ofrecido al problema desde la Antigüedad hasta la primera Modernidad, y esto es suficiente para los propósitos de este trabajo.

viamente no existía—, y este tipo de acciones constituyen un atributo exclusivamente divino; la segunda razón, de índole cosmológica, busca ser consecuente con el principio cartesiano de la conservación de la cantidad del movimiento: si se afirma que las sustancias creadas, particularmente las sustancias corpóreas, tienen potencia causal y, por medio de ella, pueden producir movimiento, esta producción alteraría la cantidad de movimiento que hay en el universo y, en consecuencia, implicaría la falsedad del principio de la conservación de la cantidad del movimiento. Pero si se niega la potencia causal a las sustancias creadas, ¿cómo se explican todas las experiencias que nos remiten al cambio, a la producción de nuevos movimientos y al influjo y afectación que parece ocurrir entre unas cosas y otras? Según esta postura, Dios es quien actúa en forma directa en el mundo en lugar de las sustancias creadas, las cuales sólo lo hacen aparentemente al ser meras ocasiones para el despliegue de la única potencia causal divina. Podríamos formular esta posición del siguiente modo:

[O] Cualquier cambio en la sustancia *C* que corresponda a un cambio en la sustancia *B* se produce directamente, junto con el cambio en *B*, por la acción de la sustancia divina *A*; *A* es la única causa, el cambio en *B* es tanto un efecto de *A* como la ocasión para que *A* cause el cambio en *C*, y el cambio en *C* es un efecto directo y final de *A*.

De manera opuesta a [O], la doctrina del influjo físico, de raigambre aristotélica y ampliamente aceptada entre pensadores y científicos holandeses e ingleses simpatizantes del mecanicismo y de la filosofía de la naturaleza cartesiana —e incluso asociada con Locke (Kuehn 2001a, p. 15)—,⁵ establece que las sustancias materiales cuentan con una potencia causal capaz de producir cambios o influir realmente en otras sustancias. A partir sobre todo de principios empiristas y mecanicistas, el influjo físico considera que los cuerpos actúan real y eficazmente entre sí, afectándose unos a otros, como resulta evidente por la percepción

⁵En términos estrictos, el influjo físico no es una explicación que forme parte de un sistema filosófico, como son los casos del ocasionalismo o, como se verá, de la armonía preestablecida. Strickland está de acuerdo con O'Neill en que la doctrina del influjo físico es más una construcción artificial propia de Leibniz, formulada a partir de un complejo de varios modelos neoplatónicos, escolásticos y corpusculares, que una posición particular que pueda atribuirse a algún pensador; en este sentido, la mayoría de los oponentes modernos al influjo físico siguen la caracterización esbozada por Leibniz (Strickland 2018 p. 666, n. 2).

de los cambios en las direcciones o en las velocidades de sus movimientos. Debido a que la principal prueba de esta doctrina se basaba en el contacto físico, el problema principal al que debió enfrentarse fue el de explicar la acción a distancia —por ejemplo, el magnetismo—. Esta postura puede enunciarse así:

[If] Cualquier cambio en la sustancia *B* que corresponda a una acción de la sustancia *A* está suficiente e inmediatamente fundado en la acción de *A*; la acción de *A* es la causa y el cambio en *B* es el efecto de la acción de *A*.

Por último, en su doctrina sobre la armonía universal o preestablecida, Leibniz atribuye a la causalidad divina una supremacía incomparable al sostener que, desde el momento de su acción creadora, ha preestablecido el orden del universo entero y, mediante una serie programada de cambios, lo ha inscrito en el interior de todas y cada una de las sustancias o mónadas que lo conforman: todos los cambios y determinaciones inherentes en cada una de las mónadas surgen a partir de una espontaneidad puramente intrínseca, desde su propio principio interno ya pre-dispuesto por la preformación creadora de Dios, que se desarrollará en un momento preciso, sin intervención externa alguna y en perfecta sincronía con las series de cambios y determinaciones de las otras mónadas, conformando una perfecta y sincrónica coordinación armónica que no surge de su mutua influencia, sino de la misma preformación divina originaria. “Dada esta naturaleza autocontenida pero, no obstante, que todo lo abarca de la sustancia, la noción de acción transeúnte externa o influencia real es no sólo ininteligible en el estricto sentido metafísico; es también filosóficamente superflua” (Edwards 2000, p. 64). Podemos enunciar esta posición del siguiente modo:

[Ap] Cualquier cambio en la sustancia *C* que corresponda a un cambio en la sustancia *B* se funda en el orden armónico que la sustancia divina *A* ha preestablecido al inscribir series programadas de cambios tanto en el interior de *B* como en el de *C*; estas series son sincrónicas entre sí y no se influyen ni se afectan mutuamente; la acción preformadora de *A* es la única causa y las series de cambios que ocurren en perfecta armonía y sin mutua afectación en *B* y en *C* son efectos de la acción preformadora de *A*.

2. *El problema mente-cuerpo en el entorno intelectual y en la primera obra del joven Kant*

Durante el tiempo en el que Kant fue estudiante (1740–1746), la Facultad de Filosofía de la *Albertus-Universität Königsberg* se caracterizaba por la pluralidad de doctrinas y perspectivas filosóficas que en ella se enseñaban. Aun cuando pueden distinguirse tres grupos principales, a saber, los ortodoxos —aristotélicos neoescolásticos—, los pietistas —eclecticos antiintelectualistas— y los wolffianos —racionalistas—, desde la segunda mitad de la década de 1730, y gracias a la impronta de Franz Albert Schultz (1692–1763), estos grupos comenzaron a mostrar más diversidad y heterogeneidad, más apertura y disposición al diálogo e intercambio de ideas, propiciando incluso que algunos de sus miembros adoptaran posturas doctrinales intermedias respecto a algunos problemas particulares o terminaran transitando a nuevas posiciones filosóficas (Kuehn 2001a, pp. 14–15; Kuehn 2001b, pp. 70–71). En todo caso, al momento de su ingreso a la Albertina, Kant encontró un ambiente intelectual más o menos plural en el que coexistían diversas tradiciones filosóficas procedentes tanto de la antigua Escolástica alemana como de la recién inaugurada Ilustración alemana, un ambiente propiciado por una nueva generación de pensadores eclécticos más o menos independientes que constituiría el cuerpo docente que abrigó la formación universitaria de Kant.

De esta generación, Konrad Gottlieb Marquardt (1694–1749) reviste una mayor relevancia en la formación de Kant que la que tradicionalmente se le ha reconocido. Profesor asociado de matemáticas en la Universidad de Königsberg a comienzos de 1730, también lo fue de lógica y metafísica desde 1733 hasta su muerte en 1749. Aunque no hay evidencia contundente de que Kant acudiera a alguno de sus cursos de lógica y metafísica —lo cual, no obstante, es muy probable—, es prácticamente seguro que tomó alguno de sus cursos de matemáticas (Kuehn 2001a, p. 15; Kuehn 2001b, pp. 75–76; Sgarbi 2010, pp. 34, 42–49). En todo caso, la figura de Marquardt resulta pertinente para ubicar una de las fuentes más probables de la primera concepción metafísica del joven Kant y, en particular, de su intento por resolver el problema mente-cuerpo. Como el título lo indica, la disertación de Marquardt *Sobre la armonía preestablecida entre el cuerpo y el alma* se enmarca en [Ap].⁶

⁶Marquardt presentó su disertación inaugural *De harmonia præstabilita inter animam et corpus* en la facultad de filosofía de la Universidad Albertina de Königsberg el 22 de abril de 1722. En ella, y después de definir el alma y el cuerpo (§ II, pp. 1–2), Marquardt presenta la cuestión de las relaciones mente-cuerpo a

En ella sostiene que todos los cambios corporales pueden explicarse por completo en el orden de los cuerpos —esto es, *físicamente*— (§ XV, p. 17), pero también pueden explicarse en el orden más fundamental de las sustancias —es decir, *metafísicamente*—, porque los cuerpos no son puramente extensos ni constan de materia vacía (*inani materia*), sino de esencia y de fuerza o principio para actuar (*agendi principium*), el cual siempre es activo y puede producir cambios (§ XVII, p. 18). En este orden ontológico, como el alma no es una sustancia corpórea ni compuesta, es una sustancia simple y, puesto que —según Leibniz—, todas las sustancias simples tienen en sí el principio de sus cambios, ella produce todas sus representaciones por sí misma e independientemente del cuerpo; a esta actividad representativa Leibniz la llama “*concentratio universi*”, y de ella se derivan todas las representaciones del universo que el alma produce a partir de su propia esencia y naturaleza (§ XIX, pp. 20–21). Ahora bien, según Marquardt, lo que distingue a todos los mundos posibles es su grado de perfección y, como éste es el mejor de los mundos posibles, cuenta con el mayor grado de perfección, el cual se manifiesta en la conveniencia (*convenientia*) que hay entre las varias sustancias que lo conforman; “por lo tanto, el cuerpo y el alma también deben convenir; consecuentemente la armonía preestablecida existe verdaderamente”,⁷ y “es imposible que Dios, en la medida en que es infinitamente potente y sabio, pueda dirigir al alma en unión con el cuerpo por otra vía que ciertamente por la armonía preestablecida”.⁸

A la edad de veintinueve años, Martin Knutzen (1713–1751), quien después sería el preceptor de Kant, defiende la disertación *Comentario filosófico sobre el comercio de la mente y el cuerpo explicado por el influjo*

partir del planteamiento cartesiano y de quienes después intentaron resolverla: Malebranche, Spinoza, Locke, Leibniz y Wolff (§§ III–IX, pp. 2–7). Distingue después las tres explicaciones de este problema: el sistema del influjo físico, que atribuye a Aristóteles y los escolásticos; el sistema de las causas ocasionales, que relaciona con Descartes, Cordemoy, de La Forge y Malebranche, y, por último, el sistema de la armonía preestablecida de Leibniz (§ X, pp. 8–10), por el cual se decanta.

⁷“Ergo corpus quoque & anima convenire debent; consequenter harmonia præstabilita vere existit” (Marquardt 1722, § XXIII, p. 25).

⁸“[I]mpossibile esse DEum [sic], prouti est infinite potens ac sapiens, alia in unione animæ cum corpore incedere posse via, quam quidem per harmoniam præstabilitam” (Marquardt 1722, § XXIV, p. 26). En el resto de la disertación (§§ XXVI–XXXVIII) Marquardt se dedica a ofrecer una serie de argumentos *a priori* y *a posteriori* para respaldar la armonía preestablecida y desacreditar las doctrinas del ocasionalismo y del influjo físico (Kuehn 2001a, p. 16).

físico, construido sobre los mismos principios del ilustre Leibniz,⁹ que le valió su aceptación como profesor asociado de lógica y metafísica en la Albertina (Kuehn 2016, p. 427). Dictó sus cursos a partir del semestre de verano de 1734 casi de manera ininterrumpida hasta el semestre de invierno de 1750–1751 (Sgarbi 2010, pp. 43–49). Su *Sistema de causas eficientes* se divide en tres secciones: en la primera, titulada “Sobre el comercio de la mente y el cuerpo humano, y sobre los varios modos de explicarlo en general”,¹⁰ Knutzen —de modo similar a Marquardt, pero sin duda con mayor sistematicidad— plantea el problema del comercio entre la mente y el cuerpo en los términos de las tres principales doctrinas causales de la época: [*If*], [*O*] y [*Ap*], y sostiene que las tres encuentran un apoyo —aunque insuficiente— en nuestra experiencia del comercio entre la mente y el cuerpo, es decir, en la correspondencia entre nuestras representaciones mentales y nuestros movimientos corporales. En la segunda sección, “Sobre el sistema del influjo físico en tanto verdadera razón que explica el comercio de la mente y del cuerpo”,¹¹ el autor presenta varios argumentos a favor de [*If*]¹² que tienen la particularidad de explicar cómo es la relación entre el nivel ontológico fundamental de las mónadas o los elementos simples y el nivel de los cuerpos que percibimos: si las mónadas son responsables de las propiedades físicas de los cuerpos deberían poder actuar sobre otras mónadas y modificar estas propiedades físicas o extensas; en consecuencia, el alma, en tanto sustancia simple, tiene una fuerza motriz por la que puede moverse a sí misma hacia otras sustancias simples e incluso a los cuerpos donde dicha alma se encuentre. Para finalizar, en

⁹La disertación *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustri Leibnitii principiis superstructa* sería presentada en la facultad de filosofía de la Universidad de Königsberg el 22 de abril de 1735; después se reeditó y publicó con añadiduras y enmiendas en Leipzig en 1745 bajo el título *Sistema de causas eficientes, o comentario filosófico sobre el comercio de la mente y el cuerpo explicado por el influjo físico, construido sobre los mismos principios del ilustre Leibniz (Systema causarum efficientium, seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustri Leibnitii principiis superstructa)*.

¹⁰“Sectio I. De commercio mentis et corporis humani, variisque illud explicandi modis in genere” (Knutzen 1745, p. 17).

¹¹“Sectio II. De systemate influxus physici tanquam vera commercium mentis et corporis explicandi ratione” (Knutzen 1745, p. 71).

¹²Watkins ofrece un análisis bastante detallado de estos argumentos, a los que agrupa en cuatro: [1] a partir de la fuerza motriz, [2] a partir de la impenetrabilidad, [3] a partir de la simplicidad de la acción divina y [4] a partir de la probabilidad (Watkins 2005, pp. 54–68).

la tercera sección, “La cual examina modestamente las objeciones de los más célebres hombres contra el sistema físico”,¹³ Knutzen defiende [*If*] contra diez de sus objeciones más conocidas. Lo llamativo de esta defensa es que, a diferencia de otros pietistas y de otros wolffianos, Knutzen parte de los mismos principios fundamentales de la metafísica de Leibniz y de Wolff: sugiere no que los argumentos a favor de [*Ap*] no sean concluyentes, sino que los principios leibnizianos fundamentales realmente terminan por implicar [*If*] (Watkins 2005, pp. 53–72). Con esta aportación, Knutzen se convirtió en uno de los exponentes más decisivos de [*If*] dentro de la escuela wolffiana (Kuehn 2016, p. 429).

Aun cuando el problema predominante de las *Fuerzas vivas* sea el de la interacción entre las sustancias corpóreas y, en particular, el de determinar cuál es la manera correcta de medir las fuerzas que causan el movimiento de los cuerpos, en el primer capítulo —que Kant considera un preámbulo metafísico—¹⁴ se discute el problema de la relación entre el alma y el cuerpo con el fin de hacer evidente el reduccionismo que inadvertidamente se aplica a la noción de “fuerza” cuando se la concibe simplemente como una fuerza motriz cuyo único efecto es el movimiento —como sostiene Knutzen, inspirado en Wolff—.¹⁵ En efecto, si la fuerza ínsita en la materia tiene sólo la capacidad de producir movimiento, “¿cómo es posible que la fuerza, que sólo produce movimiento, engendre ideas y representaciones? Éstos son géneros tan diversos de cosas que no es concebible cómo puede una ser la fuente de las otras” (§ 5, p. 32/GSK, AA 01: 20.17–21). Después de evocar el planteamiento cartesiano, Kant considera que, para poder superar las dificultades que implican cuestiones como “cómo es capaz la materia de suscitar representaciones en el alma humana” (§ 5, p. 32/GSK, AA

¹³“Sectio III. Quae celeberrimorum virorum contra systema influxus physici obiectiones modeste expendit” (Knutzen 1745, p. 155).

¹⁴El *metaphysische Vorbereitung* —tal como lo llama Kant en § 15, p. 39/GSK, AA 01: 28.2— figura como el primero y menos extenso de los tres capítulos de las *Fuerzas vivas*; este primer capítulo, titulado “De la fuerza de los cuerpos en general”, es en realidad una breve disertación filosófica más o menos independiente de los dos capítulos restantes que versan sobre cuestiones más técnicas del campo de la mecánica.

¹⁵“Pero por lo regular se considera el movimiento el producto y la consecuencia única de la fuerza [...]. Dado que es tan fácil volver de este pequeño extravío a los conceptos correctos, no se debió pensar que tal error tuviese consecuencias. No obstante, de hecho es así, aunque no en la mecánica ni en la física. Porque precisamente por esto llega a ser tan difícil de concebir en la metafísica, cómo es capaz la materia de suscitar representaciones en el alma humana de un modo de hecho eficaz (esto es, a través del influjo físico)” (§ 5, pp. 31–32/GSK, AA 01: 20.4–14).

01: 20.12–13) o “si el alma está en condiciones de poner la materia en movimiento” (§ 6, p. 32/GSK, AA 01: 20.24–25), es preciso cifrar “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” (§ 6, p. 32/GSK, AA 01: 20.27–30), como es el caso de las sustancias inmateriales.

3. La estrategia “de ida” de la solución kantiana: el influjo del alma sobre el cuerpo

Kant construye una solución al problema moderno de la interacción entre la mente y el cuerpo con el marco de referencia de [Ap] e [If]. Poniendo en juego algunas de sus convicciones metafísicas más fundamentales, construye un argumento cuya estrategia inicial comienza desde el alma, con un punto de partida similar al de Maquardt al apelar al nivel ontológico de las sustancias. Podemos esquematizar la solución que Kant propone al problema mente-cuerpo de la siguiente manera:

- [1] El alma, como sustancia, posee una fuerza esencial por la cual está determinada a actuar fuera de sí, es decir, está determinada hacia una acción externa sobre otras sustancias para producir cambios (§ 6, p. 32/GSK, AA 01: 20.36–21.1).
- [2] Al actuar fuera de sí o determinar su fuerza esencial hacia una acción externa, el alma está en un lugar, ya “que, si analizamos el concepto de lo que llamamos lugar, encontramos que alude a las interacciones mutuas de las sustancias” (§ 6, p. 32/GSK, AA 01: 21.1–3).
- [3] Cuando esta interacción se da entre el alma y el cuerpo, el alma queda unida a la materia en el espacio, que es el conjunto de lugares (§ 10, p. 35/GSK, AA 01: 24.15–16) o el ámbito de las interacciones de las sustancias.

Kant anuncia explícitamente que su visión es más próxima a [If] (§ 5, p. 32/GSK, AA 01: 20.14.26) y, en consecuencia, al iniciar su argumento no duda en aceptar que, en virtud de sus fuerzas esenciales, las sustancias están determinadas a actuar fuera de sí y producir cambios en otras sustancias, con lo cual se aparta de la ontología monadológica y de la solución de Marquardt enmarcada en [Ap]. La premisa [1] comienza ya a trazar la propia ruta del joven Kant y a marcar su distancia

respecto de la interpretación monadológica de la sustancia, que implica una negación de los influjos reales entre las sustancias entendidos como acciones causales transeúntes; aun cuando Kant emplea el concepto leibniziano de “fuerza esencial” —preconizado por la ἐντελέχεια aristotélica—¹⁶ como piedra de toque para formar un concepto metafísico de “fuerza”, al que llama “fuerza activa”,¹⁷ pronto se aparta de la ontología monadológica de Leibniz al concebir esta *vis activa* como aquella fuerza que “está determinada a actuar fuera de sí (esto es, a modificar el estado interno de otras sustancias)” (§ 4, p. 30/GSK, AA 01: 19.6).

Por su parte, la premisa [2] introduce un concepto crucial: “lugar”. Sin un análisis previo, en un primer momento podría surgir la pregunta: ¿qué diferencia hay entre la solución cartesiana de la glándula pineal como punto de contacto entre el alma y el cuerpo y esta solución kantiana de *un lugar* indeterminado en el que está el alma cuando interactúa con el cuerpo? Aparentemente ninguna que sea relevante: mientras que Descartes señala el lugar determinado en el que interactúan las dos sustancias heterogéneas, Kant lo deja indeterminado, pero parece que en el fondo se trata de la misma respuesta: ambas responden al *dónde* —determinada o indeterminadamente—, pero no al *cómo*. Pero vayamos más adelante en la estrategia del joven Kant: “si analizamos el

¹⁶ Kant recupera el concepto metafísico de “fuerza” del *Specimen dynamicum* de Leibniz de 1695: “Se dice que un cuerpo que está en movimiento posee una fuerza. Porque todo el mundo llama actuar a esto: vencer obstáculos, comprimir resortes, desplazar masas... De no verse más allá de lo que enseñan los sentidos, se consideraría esta fuerza como algo comunicado al cuerpo exclusivamente desde el exterior, y de lo que carece cuando está en reposo. Toda la muchedumbre de filósofos anteriores a Leibniz era de esta opinión, exceptuando tan sólo a Aristóteles. Se cree que la obscura entelequia de este hombre constituiría el secreto de las acciones de los cuerpos. Ninguno de los escolásticos que siguieron a Aristóteles ha comprendido este enigma, y quizá tampoco ha sido hecho para que alguien pudiera comprenderlo. Leibniz, al que la razón humana tiene tanto que agradecer, fue el primero en enseñar que en los cuerpos reside una fuerza esencial, que les corresponde antes incluso que la extensión. Éstas son sus palabras: *Est aliquid praeter extensionem imo extensione prius* [hay algo más que la extensión o, mejor dicho, anterior a la extensión]” (§ 1: 29/GSK, AA 01: 17.9–23).

¹⁷ Kant afirma que la denominación que correctamente le corresponde a tal concepto metafísico es “fuerza activa” (*vis activa*) antes que “fuerza motriz” (*vis motrix*). Esto se debe a que la fuerza motriz “no hace otra cosa más que producir movimientos” (§ 2: 30/GSK, AA 01: 18.8–9) y, en sentido propio, el movimiento sólo es el “fenómeno externo del estado de un cuerpo que no actúa, sino que se esfuerza por actuar [...] En consecuencia, no se debería designar la fuerza de una sustancia por lo que de ningún modo es una acción” (§ 3, p. 30/GSK, AA 01: 18.23–24.27–28).

concepto de lo que llamamos lugar, encontramos que alude a las interacciones mutuas de las sustancias”. En este punto no es todavía tan evidente que el planteamiento de Kant se aparte del pensamiento cartesiano debido a que ambas concepciones son básicamente relacionistas; sin embargo, si las consideramos con mayor detenimiento, podemos apreciar una diferencia destacable.

La concepción cartesiana de “lugar” se basa, por una parte, en la identificación de las sustancias materiales con su extensión (Descartes 1644, II, 4, pp. 75–76) y, por otra, en la idea de que no existe el espacio vacío (*vacuum*), sino que todo el espacio está lleno (*plenum*) de materia o sustancia extensa (Descartes 1644, II, 16–18, pp. 83–85). A partir de estos principios, el filósofo francés distingue entre un *espacio* o *lugar interno* de la sustancia corpórea, que no es otra cosa que su extensión en longitud, anchura y profundidad —es decir, la propiedad configurada tridimensionalmente de extenderse, abarcar y ocupar un espacio— (Descartes 1644, II, 10–12, pp. 79–80), y un *lugar externo*, que “puede entenderse como la superficie que rodea inmediatamente a la cosa. Pero debe advertirse que por superficie no entendemos aquí ninguna parte del cuerpo que rodea, sino sólo el límite que hay entre este cuerpo que rodea y el que es rodeado” (Descartes 1644, II, 15, p. 82). Al entender de este modo el lugar externo o la superficie en términos puramente relacionales, Descartes emplea un marco de referencia en el que “puede entenderse el lugar externo como una superficie en general, que no pertenezca a un cuerpo más que a otro, sino que se considere la misma siempre que mantenga la misma magnitud y la misma figura” (Descartes 1644, II, 15, p. 82); en consecuencia, el lugar externo o superficie no es ni algo en sí mismo independiente de los cuerpos —es decir, no es una entidad— ni algo que pertenezca o forme parte de los cuerpos mismos —es decir, tampoco es una propiedad—, sino que es la *delimitación* de un cuerpo, la cual sólo puede resultar de su contigüidad o vecindad inmediata con otros cuerpos.¹⁸ En consecuencia, la concepción

¹⁸ Aquí es donde cobra sentido el rechazo cartesiano del espacio vacío: alguien podría pensar que para que exista una superficie basta con un solo cuerpo, pues en la experiencia ordinaria vemos cosas que no están inmediatamente rodeadas por nada sino más bien apartadas y más o menos distantes de otras cosas y, no obstante, las vemos dotadas de una superficie —y, de hecho, es gracias a esa superficie que las vemos—; sin embargo, según Descartes, no es que las cosas que vemos apartadas de otras estén rodeadas por *nada* o por un espacio vacío (*vacuum*); lo que ocurre es que o en un espacio supuestamente vacío no hay nada sensible o en él no hay nada de lo que pensamos que debería haber —como el cubo vacío, que, en lugar de contener agua, está lleno de aire— (Descartes 1644, II, 17, pp. 83–84). Como “es

cartesiana de “espacio” y “lugar” se limita estrictamente a las relaciones puramente materiales entre los cuerpos, es decir, a las relaciones entre las sustancias extensas, y el espacio no es nada más allá que esas solas relaciones materiales (Slowik 2002, pp. 1–2); en este sentido, se trata de una concepción circunscrita a los campos de la mecánica y de la geometría.

Por su parte, la concepción kantiana de “lugar” se basa, por un lado, en la insistencia leibniziana en que la sustancia es una unidad activa, es decir, una unidad cuyo componente esencial es la fuerza¹⁹ y, por otro, en la convicción contraria a Leibniz de que el lugar es el resultado de las interacciones de las sustancias. Para Kant, al igual que para Descartes —y para Leibniz—, el lugar no es una entidad fundamental ni absoluta, sino dependiente de las relaciones entre las sustancias materiales; ahora bien, a diferencia de Descartes —y de Leibniz—, para Kant un lugar no resulta de las solas relaciones que las sustancias puedan establecer entre sí —ya sea en virtud de su extensión material, como en el caso de Descartes, ya sea en virtud de su actividad representativa o apetitiva, como en Leibniz—, sino que resulta más bien de las *acciones* por medio de las cuales las sustancias se influyen y afectan mutuamente provocándose cambios entre sí. Según Kant, las únicas relaciones *reales* que pueden establecer las sustancias entre sí son las que surgen a partir de ese constitutivo esencial por el cual están determinadas a actuar fuera de sí y producir modificaciones en otras sustancias: “no puede haber ningún lugar sin conexiones externas, posiciones y relaciones” (§ 7, p. 33/GSK, AA 01: 22.5–7), pero “todo enlace y relación de las sus-

contradictorio que la nada tenga extensión, [...] hay que concluir que hay sustancia en el espacio que se supone vacío, puesto que en él hay extensión” (Descartes 1644, II, 16, p. 83). Gracias a este espacio lleno (*plenum*) de extensión, que Descartes también llama “cuerpo ambiente” (Descartes 1644, II, 15, p. 82), puede cumplirse, incluso para los cuerpos aparentemente separados de todos los demás, el requisito de la contigüidad o inmediata vecindad con otros cuerpos externos para que se dé la delimitación entre el “cuerpo que rodea y el que es rodeado”.

¹⁹Lo propiamente distintivo de la ontología de Leibniz es la concepción de la sustancia como una unidad activa o centro de fuerza capaz de acción: “la noción de fuerza, *vis* o *virtus* (llamada *Kraft* por los alemanes y *force* por los franceses), a cuya explicación destiné la ciencia particular de la *Dinámica*, aporta mucha luz para la comprensión de la verdadera noción de sustancia. [...] la razón última del movimiento en la materia es, sin embargo, la fuerza que le ha sido imprimida en la creación; ella reside en cada uno de los cuerpos [...] Y digo que este poder de obrar es inherente a toda sustancia y que siempre algún acto proviene de él, hasta tal punto que la sustancia corpórea misma no cesa jamás de obrar, no menos que la sustancia espiritual” (Leibniz 1694, pp. 102–103).

tancias que existen unas fuera de otras procede de las variadas acciones que ejercen recíprocamente sus fuerzas” (§ 7, p. 33/GSK, AA 01: 21.30–33). Podemos denominar a esta concepción kantiana la “tesis interaccionista del espacio”.

Ahora bien, para entender el paso de la premisa [2] a la premisa [3], hay que tener en cuenta que el hecho de que Kant se refiera a ambas nociones en pasajes diferentes en los que se trata de problemas distintos²⁰ sugiere que no los toma como sinónimos. Ciertamente, en tanto que el espacio es el conjunto de lugares, “lugar” alude a un punto determinado en el espacio, mientras que “espacio” es el ámbito donde puede localizarse este punto determinado; pero más que el aspecto cuantitativo de la idea de “espacio” en tanto la suma de los lugares, lo que caracteriza propiamente al concepto kantiano de “espacio” es su aspecto cualitativo, es decir, la propiedad de ser el ámbito *de las interacciones* entre las sustancias. Si además de estas acepciones consideramos los diferentes principios ontológicos de los que parten Descartes —la extensión como constitutivo esencial de las sustancias materiales— y Kant —la fuerza como constitutivo esencial de cualquier sustancia— para dar cuenta de la naturaleza del espacio, podremos entender cómo es que para Kant el alma, al actuar o producir efectos fuera de sí, “está en un lugar [*in einem Orte ist*]” (§ 6, p. 32/GSK, AA 01: 21.1), aunque, puesto que no es extensa, no puede ocupar o abarcar un espacio en el sentido cartesiano, ni mucho menos moverse o desplazarse espacialmente en el sentido que sostenía Knutzen. Kant entiende el “estar en un lugar” del alma que actúa en una clave distinta de la “extensión en longitud, anchura y profundidad” de Descartes y, aunque la acción de una sustancia requiere de una *locación*, es decir, de *estar* en un punto determinado —lo cual literalmente *da lugar* al espacio—, no implica que el alma abarque o se extienda por un espacio ni mucho menos que sea capaz de mover o desplazar al cuerpo. Y aquí Kant formula un reproche encubierto pero cargado de ironía a su maestro Knutzen: “Sólo esta pequeña confusión conceptual ha impedido a cierto sagaz autor [*gewissen scharfsinnigen Schriftsteller*]²¹ redondear el triunfo del influjo físico sobre la armonía

²⁰ En los §§ 6 (p. 32/GSK, AA01: 20.36–21.3) y 7 (p. 33/GSK, AA01: 22.5–8) se emplea el concepto de “lugar” para discutir, respectivamente, los problemas sobre la interacción entre el alma y el cuerpo y sobre la posibilidad de la existencia de una sustancia sin que esté presente en lugar alguno, y la noción de “espacio” se utiliza en el § 9 (pp. 34–35/GSK, AA01: 23.5–33) para tratar el problema de la naturaleza del espacio.

²¹ Arana Cañedo-Argüelles 1988a, p. 338; Kuehn 2001a, pp. 21–27; Schönfeld 2000, pp. 13.40.255–256, n. 6 y Watkins 1995, p. 286, n. 16 coinciden en que este

preestablecida, confusión que se evita fácilmente en cuanto se fija uno en ella” (§ 6, p. 32/GSK, AA 01: 21.3–8).

A partir de lo anterior puede distinguirse una concepción mecánico-geométrica del espacio de otra concepción ontológico-dinámica: Kant, al contrario de Descartes, no concibe el espacio como un producto de meras relaciones materiales —mecánicas o geométricas— entre las sustancias corpóreas, sino que, yendo más allá de éstas, recurre al nivel ontológico de la fuerza esencial que tiene toda sustancia por el solo hecho de ser sustancia para considerar el espacio el ámbito en el que las sustancias ejercen su fuerza esencial sobre otras sustancias. La diferencia entre la concepción ontológico-dinámica del espacio de Kant y la concepción mecánico-geométrica de Descartes radica en el fundamento metafísico a partir del cual cada uno explica el espacio: mientras que Descartes parte de la extensión de las sustancias materiales, Kant parte de la fuerza esencial de éstas —que, por lo demás, comparten con las sustancias inmateriales—, entendida como la capacidad para actuar fuera de ellas y modificar el estado interno de otras sustancias. Al partir del nivel fundamental de la fuerza esencial, que es común a todas las sustancias, y no de un rasgo distintivo de algunas de ellas —como la extensión espacial—, Kant no tiene la necesidad de enfrentarse con el problema de la heterogeneidad de las sustancias y, así, como lo indica en la premisa [3], cuando trata el problema mente-cuerpo no necesita más que considerarlo como una instancia particular de su planteamiento ontológico-interaccionista.

4. La estrategia “de vuelta” de la solución kantiana: las modificaciones del cuerpo en el alma

Una vez que su argumento ha completado la primera fase —la explicación del influjo real que el alma ejerce sobre el cuerpo a partir de su fuerza esencial—, Kant plantea, no sin cierto alarde, que se puede emprender el

señalamiento se refiere a Knutzen, y su modo encubierto y distanciado se debe a que él atribuía un lugar y una fuerza motriz al alma: “Aunque Knutzen subraya que los adversarios del influjo físico tienen un concepto de lugar demasiado restringido, su propio pensamiento es incierto e impreciso en este punto, ya que oscila entre atribuir directamente un lugar al alma, como condición general existencial, o bien indirectamente a través del cuerpo. Del mismo modo, explica la génesis del movimiento atribuyendo al alma una fuerza motriz. Las discrepancias de Kant con su maestro en estos puntos son terminantes, y pueden ayudar a entender el motivo de que lo mencione de modo tan encubierto y distanciado” (Arana Cañedo-Argüelles 1988a, p. 338).

camino de regreso sin mayor dificultad: “Es igual de fácil comprender este tipo de paradoja: ¿cómo es posible que la materia, que no se concibe que pueda causar más que movimientos, imprima en el alma ciertas representaciones e imágenes?” (§ 6, p. 32/GSK, AA 01: 21.9–13). Esta segunda estrategia se puede esquematizar de la siguiente manera:

- [4] La “materia que se pone en movimiento actúa sobre todo lo que está unida a ella en el espacio, y por lo tanto sobre el alma también: esto es, modifica el estado interno de la misma, en la medida en que se relaciona con el exterior” (§ 6, pp. 32–33/GSK, AA 01: 21.14–18).
- [5] “Ahora bien, el estado interno del alma no es más que el compendio de todas sus representaciones y conceptos, y en la medida en que este estado interno se relaciona con el exterior, se llama el *status repraesentativus universi*” (§ 6, p. 33/GSK, AA 01: 21.18–22).
- [6] “[P]or ello la materia modifica, a través de la fuerza que tiene al moverse, el estado del alma mediante el cual se representa el universo. De este modo se comprende cómo puede imprimir representaciones en el alma” (§ 6, p. 33/GSK, AA 01: 21.22–25).

Como lo muestra [4], la estrategia “de vuelta” parte ahora desde la materia corpórea concebida al modo mecanicista, como una cosa que sólo puede producir movimiento, lo cual empata muy bien con la concepción cartesiana de *res extensa*.²² Ahora bien, según Descartes, “el movimiento [...], tal como se suele entender, no es más que *la acción por la que un cuerpo pasa de un lugar a otro*” (1644, II, 24, p. 87) y, si el alma al actuar está en un lugar —como sostiene la premisa [2]—, y por eso queda unida a la materia en el espacio —como afirma [3]—, la materia al moverse, es decir, al actuar del único modo que puede hacerlo, debería ser capaz de modificar el estado interno del alma que, al actuar y estar en un lugar, se relaciona con la realidad exterior. Pero queda un problema: el estado interno del alma no es extenso ni espacial; ¿cómo puede entonces el movimiento de un cuerpo, que siempre se mantiene

²² “[T]odas las propiedades que percibimos claramente en ella [la materia] se reducen a que es divisible en partes, a que estas partes son móviles, y por lo tanto a que es susceptible de todas las modificaciones que percibimos que puedan seguirse del movimiento de estas partes. [...] toda variación o diversidad en las formas de la materia depende del movimiento” (Descartes 1644, II, 23, p. 87).

en el ámbito exterior de la extensión espacial, modificar el estado interno y, en consecuencia, no espacial del alma?

La premisa [5], que busca responder a la pregunta anterior, toma una ruta distinta de la que Kant trazó en la estrategia “de ida”: mientras que en ésta adoptaba una postura cercana a [If], Kant ahora parece aproximarse a uno de los elementos típicos de la monadología leibniziana: la *concentratio universi*.²³ Según Leibniz, la concentración del universo tiene lugar en todas y cada una de las sustancias en virtud de su actividad representacional por medio de la cual cada una de ellas expresa, refleja o representa a todo el universo desde su único e insustituible punto de vista, lo cual, por lo demás, determina su irreductible individualidad. Al identificar Kant el estado interno del alma con un *status repraesentativus universi*, parece suponer que el influjo real, tal y como se concibe en [If], vuelve a toparse en el fondo con el problema cartesiano de la heterogeneidad de las sustancias, y por eso acude a una idea semejante al influjo *ideal* supuesto en [Ap]. Recordemos que Leibniz no niega que las sustancias creadas estén relacionadas entre sí, pero esta interrelación tiene un estatus ontológico distinto al de la causalidad real: la relación entre las sustancias es ideal; aunque no se interrelacionen mediante una actividad eficaz o transeúnte, sí lo hacen de manera ideal gracias a su actividad representacional y apetitiva: “La negación de Leibniz de la causación transeúnte —en otras palabras, su rechazo de la *influence réelle* emparejado con su afirmación de una *influence idéelle* que denota la espontaneidad puramente interna de todo cambio sustancial— no implica, sin embargo, que la mónada sea un entidad ontológicamente aislada” (Edwards 2000, p. 64).

Por último, en la premisa [6] Kant ofrece una conclusión que claramente atenúa el idealismo derivado de la monadología de Leibniz: mientras que para éste las representaciones del alma son productos de la actividad intencional que el alma lleva a cabo a partir de su propio fondo interno y sin influencia externa alguna, para Kant las representaciones del alma son impresas en ella por la materia. Aun cuando Kant evoca la *concentratio universi* para identificar el estado interno del alma

²³ “[T]oda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera [...] Así, el universo de alguna manera se multiplica tantas veces cuantas sustancias existen [...] Expresa en efecto, aunque confusamente, todo lo que sucede en el universo, pasado, presente o futuro, lo cual tiene alguna semejanza con una percepción o conocimiento infinito; y como todas las demás sustancias expresan a su vez a ésta y a ella se acomodan, puede decirse que extiende su potencia sobre todas las demás, a imitación de la omnipotencia del Creador” (Leibniz 1686, § IX, p. 170).

como un estado relacionado con la realidad exterior en virtud de su actividad intencional representativa, se resiste a concebir esta relación como puramente ideal, basada en la recíproca correspondencia universal inscrita en la *notio completa* de todas y cada una de las sustancias,²⁴ y con ello se aparta de nuevo en un punto clave de [Ap]; por el contrario, para Kant la relación por la que el alma, en virtud de su actuar, queda unida a la materia en el espacio es una relación *real* y efectiva en términos causales transeúntes, pero no en términos mecánicos o motrices —lo cual lo aparta también en un punto importante de [If]—, sino en términos que podemos llamar “psico-cognitivos”, ya que, por esa misma relación que une el alma con la materia en el espacio, ésta, al moverse, puede imprimir representaciones en aquélla modificando así su estado interno. En todo caso, la solución de Kant, aun cuando se apoya en principios tanto de la ontología monadológica de Leibniz —que subyace en [Ap]— como de la filosofía de la naturaleza cartesiana —que está en la base de [If]—, no deja de hacer notar los límites de estas explicaciones causales, y en el punto neurálgico de su propia concepción de la relación que une a la mente con el cuerpo —ni real en un sentido cartesiano ni ideal en un sentido leibniziano— su solución se torna distinta de manera interesante de las presentadas sobre la base tanto de [If] como de [Ap].

Consideraciones finales

El planteamiento cartesiano del problema de la comunicabilidad de las sustancias motivó una serie de desarrollos y respuestas tanto en el ámbito de la metafísica u ontología como en el de las disciplinas que durante varias décadas se asociaron con ella —la cosmología general, la psicología racional y la teología natural—, dando lugar a diversas doctrinas que, entre otras cosas, buscaron una explicación fundamental de los fenómenos causales del mundo físico que fuera compatible con otro tipo de consideraciones como la libertad humana o la creación divina; en todo caso, este mosaico de doctrinas —entre las que destacan [O], [If] y [Ap]—, con todas sus problemáticas y consecuencias, constituyó en su conjunto una de las formas más interesantes de concebir el mun-

²⁴“Se podría, pues, decir de alguna manera y con buen sentido, aunque alejado de lo habitual, que una sustancia particular no actúa jamás sobre otra sustancia particular, ni tampoco la padece, si se considera que lo que acontece a cada una no es más que consecuencia de su idea o noción completa, puesto que esa idea encierra ya todos los predicados o acontecimientos, y expresa todo el universo” (Leibniz 1686, § XIII, p. 176).

do natural en los siglos XVII y XVIII. Dentro de este sugerente marco, el problema mente-cuerpo, radicalizado por la consideración cartesiana de la heterogeneidad esencial de las sustancias materiales respecto de las inmateriales, cobró un particular interés y las diferentes soluciones, aunque no siempre intuitivas o convincentes, nunca dejaron de ser ingeniosas y controversiales.

En sus *Fuerzas vivas*, Kant ofrece una solución más o menos alternativa a las propuestas por [*If*] y por [*Ap*]: al reconocer un influjo real y efectivo de las relaciones causales transeúntes entre las sustancias, incluso entre las materiales y la inmateriales, Kant parece aceptar [*If*] y rechazar [*Ap*], al menos en lo que respecta a su negación de las relaciones causales transeúntes entre las sustancias; no obstante, al adoptar el principio ontológico leibniziano que considera que la esencia de una sustancia está determinada por su fuerza o actividad, expresa su franco desacuerdo con la premisa del reduccionismo mecanicista de [*If*] según la cual todo efecto de la fuerza de una sustancia se reduce al movimiento local o desplazamiento. Sin embargo, al recuperar la concepción de la *concentratio universi*, Kant no rechaza del todo [*Ap*]. Quizás esta adhesión atenuada se deba a que [*Ap*] supone una metafísica mucho más sofisticada que la que subyace en [*O*] o en [*If*] y, en cierto sentido, tiene una posición intermedia entre [*O*] e [*If*]: por un lado, al igual que [*O*] reserva la potencia causal exclusivamente a la acción divina, pero, a diferencia de [*O*], no reclama la intervención directa de la acción divina en cada cambio que tiene lugar en el mundo, sino que apela a la acción preformadora de la divinidad que, en su infinita sabiduría, preestableció desde un principio todo el orden cósmico en una multitud sincronizada de series organizadas de cambios inscritas en el interior de todas y cada una de las sustancias que forman el universo; por otro lado, al igual que [*If*], busca resolver el problema de la comunicabilidad de las sustancias sin negar una relación entre las sustancias y condenándolas a una especie de aislamiento ontológico, pero, a diferencia de [*If*], sostiene que esta interrelación no se da por un influjo real en términos mecánicos o motrices, sino en términos psico-cognitivos: la materia, al moverse, imprime representaciones en el alma que está unida a ella en el espacio y así modifica su estado interno —que no es sino un *status repraesentativus universi*—.

Uno de los elementos que han sido pasados por alto en la mayoría de los estudios de este episodio del pensamiento del joven Kant es el del carácter predominantemente ecléctico del ambiente académico intelectual que albergó su formación universitaria. Este carácter, bien repre-

sentado por sus profesores Marquardt y Knutzen,²⁵ ayuda a comprender la variedad de estrategias, conceptos y principios adoptados por Kant, procedentes de distintas tradiciones filosóficas pero que confluyen en su tratamiento del problema mente-cuerpo. Y aun cuando sus planteamientos generales parten de cierto apego a las concepciones causales más relevantes de la época, la [Ap] y el [If] —presentes, respectivamente, en los pensamientos de Marquardt y de Knutzen, y seguramente difundidos en sus numerosos cursos de lógica y metafísica en la facultad de filosofía de la Albertina—, las rutas que el filósofo neófito traza en sus estrategias argumentativas son llamativamente diferentes y en algunos aspectos incluso críticas de estas concepciones. Esta consideración muestra el desacierto de la imagen tradicional que hacía aparecer al joven Kant como un racionalista dogmático wolffiano y confirma la hipótesis de Tonelli 1959 (p. VIII) que sostenía que un examen cuidadoso de las diversas fuentes del pensamiento kantiano arroja más bien la imagen de un “antiwolffiano ecléctico e independiente” —este último rasgo se muestra con mayor claridad en la *Nova dilucidatio*, que podría ser objeto de una ulterior investigación—.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arana Cañedo-Argüelles, Juan, 1982, *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746–1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, Anales de la Universidad Hispalense, serie: Filosofía

²⁵ Mientras Pisanski caracteriza a Marquardt como un aristotélico, Tonelli y Rummore lo presentan como un wolffiano (Sgarbi 2010, p. 34, n. 4), y Kuehn incluso como un estricto wolffiano (Kuehn 2001a, p. 15; 2001b, pp. 68–76). Por mi parte, concuerdo con Sgarbi en considerarlo más bien un filósofo formado en el aristotelismo neoescolástico que en su madurez migró hacia una posición claramente ecléctica (Sgarbi 2010, pp. 34–62). Por otro lado, Watkins considera a Knutzen un pietista wolffiano en la misma línea de Friedrich (sic) Albert Schultz (Watkins 2005, p. 52); por su parte, Kuehn lo presenta como un pensador muy movido por su religiosidad pietista y un no wolffiano (Kuehn 2001a, p. 18; Kuehn 2001b, p. 79) o, a lo mucho, un wolffiano parcial, pero, finalmente, producto de las disputas entre ortodoxos, pietistas y wolffianos (Kuehn 2016, p. 428). A fin de cuentas, Kuehn afirma que quizá lo correcto sea considerar a Knutzen un cristiano fundamentalista en la tradición de los pietistas Spener y Francke, con una epistemología influida tanto por el escepticismo empirista y el idealismo de la filosofía inglesa, particularmente de John Locke, como por Wolff (Kuehn 2001a, p. 18; Kuehn 2001b, pp. 79–80; Kuehn 2016, pp. 427–428). Esta amplia gama de orientaciones e influencias me parece que se recoge de mejor manera con el calificativo “ecléctico”.

- y Letras 61, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Arana Cañedo-Argüelles, Juan, 1988a, “Comentario”, en Kant 1747–1749, pp. 309–476.
- Arana Cañedo-Argüelles, Juan, 1988b, “Estudio introductorio”, en Kant 1747–1749, pp. 199–307.
- Descartes, René, 1644, *Principios de filosofía*, trad. y anot. J. López y M. Graña, en Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Clásicos de la Filosofía 4, Gredos, Madrid, 1995, pp. 9–121.
- Edwards, Jeffrey, 2000, *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge. On Kant’s Philosophy of Material Nature*, University of California, Berkeley/Los Angeles.
- Hinske, Norbert, 2006, “Che cosa significa e a qual fine si pratica la storia delle fonti? Alcune osservazioni di storia delle fonti sulla antinomia kantiana della libertà”, *Studi Kantiani*, vol. 19, pp. 113–120.
- Kant, Immanuel, 1747–1749, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienen haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen, durch Immanuel Kant*, ed. Carl Theodor Victor Kurd Laßwitz, en *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1900, pp. 1–181.
- Kant, Immanuel, 1747–1749, *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas y crítica de las demostraciones de las que Leibniz y otros mecánicos se han servido en este litigio, junto con algunas consideraciones previas que conciernen a las fuerzas de los cuerpos en general*, trad. y com. Juan Arana Cañedo-Argüelles, Peter Lang, Berna, 1988.
- Knutzen, Martin, 1745, *Systema causarum efficientium, seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustri Leibnitii principis superstructa*, 2a. ed., Leipzig.
- Kuehn, Manfred, 2001a, “Kant’s Teachers in the Exact Sciences”, en Eric Watkins (comp.), *Kant and the Sciences*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 11–30.
- Kuehn, Manfred, 2001b, *Kant. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge/Nueva York/Melbourne/Madrid/Ciudad del Cabo.
- Kuehn, Manfred, 2016, “Knutzen, Martin (1713–51)”, en Heiner F. Klemme y Manfred Kuehn (comps.), *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Bloomsbury Publishing, Bloomsbury Academic, Nueva York, pp. 427–430.
- Leibniz, Wilhelm Gottfried, 1686, *Discurso de metafísica*, trad. y anot. Ángel Luis González, en *Obras filosóficas y científicas*, Sociedad Española Leibniz, vol. 2: *Metafísica*, ed. Ángel Luis González, Comares, Granada, 2010, pp. 162–204.
- Leibniz, Wilhelm Gottfried, 1694, *De la reforma de la filosofía primera y de la noción de substancia*, trad. Carlos Másmela Arroyave, *Estudios de Filosofía*, no. 5, 1992, pp. 101–103.

- Marquardt, Konrad Gottlieb, 1722, *De harmonia præstabilita inter animam et corpus*, Literis Reusnerianis, Königsberg.
- Schönfeld, Martin, 2000, *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*, Oxford University Press, Nueva York.
- Sgarbi, Marco, 2010, “Metaphysics in Königsberg prior to Kant”, *Trans/Form/Ação. Revista de Filosofia*, vol. 33, no. 1, pp. 31–64.
- Slowik, Edward, 2002, *Cartesian Spacetime. Descartes’ Physics and the Relational Theory of Space and Motion*, Archives Internationales d’Histoire des Idées/International Archives of the History of Ideas 181, Science+Business Media, Dordrecht.
- Strickland, Lloyd, 2018, “The ‘Fourth Hypothesis’ on the Early Modern Mind–Body Problem”, *Ergo*, vol. 5, no. 25, pp. 665–685. <<https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0005.025>>
- Tonelli, Giorgio, 1959, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*, Edizioni di “Filosofia”, Studi e Ricerche di Storia della Filosofia XXIX, Turín.
- Watkins, Eric, 1995, “Kant’s Theory of Physical Influx”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 77, no. 3, pp. 285–324.
- Watkins, Eric, 2005, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, Nueva York.

Recibido el 8 de marzo de 2022; aceptado el 6 de agosto de 2022.