

KANT COMO METAFÍSICO

REINHARD BRANDT

UNIVERSIDAD DE MARBURGO

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

La obra de Max Wundt, *Kant als Metaphysiker, Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert (Kant como metafísico. Una contribución a la historia de la filosofía alemana en el siglo XVIII)*, fue publicada en Stuttgart en 1924, esto es, para el centenario de Kant que en esa fecha se celebró con especial solemnidad y publicidad. Esta voluminosa obra de Max Wundt es un libro desde el cual se puede observar, como desde la cima de una montaña, hacia atrás, hacia Kant, y hacia adelante, hacia la concepción de la metafísica dominante en Alemania hasta los años sesenta.

En 1924 Kant fue definitivamente arrebatado al neokantismo y conquistado por Wundt, Heimsoeth y otros, para la metafísica y ontología alemanas, o mejor, aun, para la metafísica y ontología greco-cristiana-germana; *Kant und das Problem der Metaphysik (Kant y el problema de la metafísica)* sería el título de la contribución de Heidegger publicada en 1929. Los filósofos querían dejar de seguir prestando servicios a otros, y no deseaban continuar supliendo la teoría adecuada en cada caso para el tan implorado “hecho” de las ciencias naturales, de la cultura y el derecho; teoría que, además —tal como lo hizo ver por ejemplo la reacción de Frege a la teoría infinitesimal de Cohen—,¹ era sometida a la crítica proveniente de la ciencia especializada. Una de las alternativas posibles fue constituida por el retorno a los “grandes temas” (Heimsoeth) de la filosofía originaria, al ser y la existencia, al tiempo como tal, a Dios, al destino de lo terreno en general, al pensamiento del pensamiento y al habla del lenguaje; además de los filósofos, y quizá también de los poetas y los teólogos, nadie era competente en estos temas;

¹ Cohen, 1883; Frege, 1885. Las líneas que trazaremos aquí hacen abstracción de varios factores, así por ejemplo, de la influencia de la fenomenología al final del kantismo de Marburgo. En lo que sigue, las cifras arábigas puestas entre paréntesis designan las páginas de la obra anteriormente mencionada en la edición citada en la bibliografía. Tomo y página remiten a las obras completas de Kant en la edición de la Academia; *La crítica de la razón pura* es citada conforme a las ediciones A y B.

de ahí el “resurgimiento de la metafísica”,² y la ontología en Heimsoeth y Wundt, en Hartmann y Heidegger. Esta ontología y metafísica autónomas tejieron un capullo que hizo posible una sobrevivencia sin problemas a través de los años treinta hasta los setenta: los temas estaban bien asentados en lo eterno, y las sorpresivas incursiones en el presente, incluso las ansias transitorias de poder, pudieron ser guiadas y situadas de manera tal que siempre seguía siendo posible volver rápidamente a la segura casa del ser y a la metafísica y ontología aristotélico-cristiana-germana. Así, entonces, hay que entender el título del libro de Joachim Ritter *Metaphysik und Politik (Metafísica y política)*; en este libro no se tratan en absoluto temas y problemas propiamente metafísicos, y no se aclara qué es exactamente lo que hay que entender por metafísica; el título garantiza, sin embargo, que en todas las consideraciones, incluso en las de nuevos ámbitos que no habían sido abordados hasta después de 1945, como por ejemplo la Revolución Francesa o la “gran ciudad” (no la metrópolis), el pensamiento esté bajo la custodia y el patrocinio de Aristóteles o de un Hegel interpretado desde la perspectiva de aquél.

En las páginas que siguen voy a exponer algunos de los elementos fundamentales y sintomáticos de la interpretación que Wundt hace de Kant; después quisiera caracterizar los límites autoimpuestos por Wundt y en cuyo horizonte de comprensión él investiga hermenéuticamente la filosofía alemana. No es difícil darse cuenta de que partes fundamentales de la filosofía crítica de Kant, y también de su metafísica, no tienen ningún lugar en el proyecto de Wundt. La crítica, la ilustración, el cosmopolitismo y, con ello, la historia de la filosofía orientada por los principios del derecho, el derecho como tal, es decir, la primera parte de la *Metaphysik der Sitten (Metafísica de las costumbres)*, todo ello falta en la metafísica que es afín a la teología, o es acallado por los valores y los acordes de la filosofía occidental del ser. En lo que al método se refiere, la interpretación wundtiana de Kant es hecha posible por una hermenéutica irreflexiva y dominada por la *Weltanschauung* propia y conforme a la época.³

² Así reza el título de una publicación de Peter Wust que data del año 1920 (Wust, 1963). Natorp dirige la atención en 1911 hacia el “clamor” de la metafísica: “A cualquier precio [...] se quiere llegar a la meta. Se quiere certeza [...] Esta disposición de ánimo está nuevamente bastante difundida en la actualidad; incluso tácitamente constituye el trasfondo secreto de una resistencia, que por lo demás es difícilmente explicable, contra la filosofía crítica; de modo totalmente claro se hace manifiesta a menudo en el clamor cada vez más fuerte por una nueva ‘metafísica’, si no por una mera renovación de una vieja metafísica, ya se le denomine según Aristóteles, Santo Tomas o Hegel” (14).

³ Los principios hermenéuticos de esta corriente de la filosofía alemana en particular fueron elaborados posteriormente por H.G. Gadamer, en su obra clásica *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, 1960, con base en la doctrina heidegger-

En el resto de este artículo he de caracterizar la metafísica que Kant tuvo en mente desde mediados de los años sesenta del siglo XVIII; ésta tiene poco que ver con la representación wundtiana, ni constituye ningún eslabón en el camino que ha seguido el espíritu desde Aristóteles, pasando por San Agustín, hasta Hegel, sino que, con base en un concepto distinto de metafísica, es inmune a este espíritu que no habría de ser ideado hasta el siglo XIX. El helenismo (la *Stoa* y Epicuro) e Inglaterra (Bacon, Locke y Hume), además de Francia (Descartes y Rousseau), así como formaciones y autores que faltan y tienen que faltar en la filosofía nacional de una metafísica y ontología greco-cristiana-germana, son importantes para Kant. Junto a este nuevo concepto de metafísica orientado por una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres, hay en Kant varios otros e irritantes usos de la palabra o del concepto "metafísica". A algunos de estos usos difíciles de determinar del término "metafísica" he de referirme para corregir la idea de que, en general, en Kant sólo hay una determinada metafísica. Al final intentaré echar brevemente una mirada al tema "metafísica y política" desde una perspectiva no aristotélica. En el programa del concepto de metafísica de Wundt o de cualquier otro concepto de metafísica ya establecido con anterioridad a la interpretación, se vuelven necesarias las reflexiones de Kant en torno a un cuadro enigmático en el horizonte propio del intérprete e impregnado por el espíritu de su época. La presente investigación intenta librarse de esta hermenéutica.

I

"En la memoria de su nación, a la cual sólo puede pertenecer realmente por el espíritu y por la disposición natural, ha de vivir Kant eternamente como uno de los pocos individuos de grandeza intelectual y moral en los cuales se ha contemplado vivamente el espíritu alemán en su totalidad *Ha-ve sancta anima*." Con estas palabras de Schelling que datan del año 1804, esto es, durante la amenaza por parte de Francia y durante una época de florecimiento de ideas nacionales alemanas, inicia Wundt su exposición. En su opinión, como los otros grandes idealistas alemanes, Schelling, siendo

geriana de la comprensión. Por la teoría del acceso a los textos en el horizonte propio en cada caso (sin la posibilidad de un progreso metódicamente asegurado en la interpretación), la hermenéutica de Gadamer se volvió aplicable a otras corrientes. La hermenéutica de Heidegger y Gadamer está manifiestamente emparentada con el fenómeno de la escuela del derecho libre y su antipositivismo; al respecto véase Maus, 1989. El hecho de que en el volumen *Methaphysik nach Kant?* —editado por D. Henrich y R.P. Horstmann, 1980, 827 pp.— no se examine la nueva concepción de la metafísica en Kant, y, si no me equivoco, el hecho de que la expresión "metafísica de las costumbres" no sea empleada en ningún pasaje (¿?), no es concebible sin el dominio irrestricto de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer.

él mismo un metafísico, veía en Kant al gran precursor de una metafísica alemana utilitaria. "Por eso, la posición de Kant ante la metafísica es la pregunta más importante de la filosofía kantiana"; así sin más, reza el primer resumen (4). A grandes rasgos es esbozada la metafísica de tres filósofos alemanes —Leibniz, Wolff, Crusius— en relación con la recepción de Kant; de los demás, sólo Newton es añadido, pero no como metafísico, sino como científico empírico: "No es desde el terreno de la teoría del conocimiento, como se piensa frecuentemente, sino desde el terreno de la teoría de la naturaleza, que la perspectiva empírica inglesa ha influido sobre Alemania. No es Locke, sino Newton el mediador de la corriente inglesa del pensamiento" (81). Newton mismo es caracterizado de tal manera que se elimina cualquier conflicto con Leibniz; aquél suple solamente la ciencia empírica básica y no filosófica que desde ya no puede chocar con la filosofía alemana. La exposición del desarrollo de Kant se puede adivinar fácilmente en sus posiciones fundamentales: para Wundt no hay ninguna ruptura entre el Kant precrítico y el crítico, sino una lucha constante en torno a la gran pregunta metafísica. "La desesperación por la metafísica 1765" (139–152) no conduce a un vuelco o un giro, sino que es uno de los tantos episodios en el espinoso camino hacia "una nueva fundamentación de la (sc. vieja, nota del autor) metafísica" (188–265). Wundt constata categóricamente, y haciendo uso de la composición espaciada, lo siguiente: "La obra de Wolff ha de ser reelaborada con base en los nuevos conocimientos metódicos y, por consiguiente, mejor fundada; éste, y ningún otro, es el propósito de Kant" (193). Aquí encontramos a la vez un conflicto en, como dice Wundt, la esencia de la metafísica, pues Wolff sigue el esquema tripartito de la metafísica de Descartes, "según el cual, por debajo de Dios como sustancia independiente, se hallan el alma y el cuerpo como sustancias dependientes, pero con los mismos derechos [...] Allí encuentra su expresión el reconocimiento de la naturaleza como un poder independiente, reconocimiento que, en realidad, es ajeno a los pensadores alemanes y que Leibniz ya había superado en su concepto de mónada y en su doctrina de la fenomenalidad del espacio y el tiempo. Wolff había renunciado nuevamente a estos conocimientos superiores y volvió a caer en el punto de vista de Descartes" (498). Si bien exteriormente Kant sigue a Wolff, no obstante, como pensador originariamente alemán, busca la unidad del ser tal como había sido concebida y fundada teológicamente por Platón y Aristóteles. Y con la concepción de la fenomenalidad del espacio y el tiempo, y con la idea de la libertad práctica, Kant sigue a sus verdaderos antecesores: Platón, Lutero y Leibniz. "Sin saberlo, está parado sobre sus hombros, y sin saberlo, renueva sus pensamientos más importantes" (499). Siguiendo esta idea siempre renovable del pensamiento greco-germano-cristiano del ser, la exposición de Kant puede

culminar en un capítulo sobre su “Razón y revelación” (434–481); al final del mismo se examina el “contenido metafísico de la historia”; la cita final reza: “Pues ved, el reino de Dios está en vuestro interior” (481). El décimo y último capítulo hace un balance: “La posición de Kant en el desarrollo de la filosofía alemana.” La filosofía germana “está, desde sus inicios y en todo su desarrollo, determinada por dos condiciones. Por un lado, la herencia de la sabiduría antigua y, por otro, la mentalidad de origen germano” (483). El cristianismo, con San Agustín en particular, transmitió a los germanos el espíritu griego, y pertenece por eso a la trinidad en que se ha constituido la metafísica greco-cristiano-alemana. Ella junto con sus inmutables ideas fundamentales, es llevada hasta Kant pasando por Leibniz, Wolff y Crusius, y experimenta un nuevo auge en el idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel.

Los límites de esta filosofía nacional son señalados claramente: en la Antigüedad sólo se considera a los griegos y, a decir verdad, es claro que solamente hasta Aristóteles; falta todo el helenismo; el estoicismo y Epicuro no pertenecen a la herencia que se impregna a Kant y que él retransmite. Tampoco pertenecen a ella los romanos; Cicerón y Séneca, dos autores intensamente leídos por Kant, son eliminados, y con ellos, la idea del derecho, que no puede ser remitida a Platón y Aristóteles, sino sólo a la tradición estoico-romana.⁴ Wundt trata brevemente la filosofía del derecho en un examen de la *Metafísica de las costumbres*; según él, la doctrina del derecho tiene que ver con la legalidad de las acciones, y la teoría de la virtud, con la moralidad. “Sobre esta colaboración posterior (sc. de 1797, nota del autor) no hay nada más que decir aquí. Ella tiene su significado para la historia de la filosofía del derecho y de la ética, pero, en contraste con las obras anteriores de Kant, no ofrece nada esencialmente nuevo para el desarrollo de la metafísica” (305). La filosofía moral es examinada detalladamente; el examen del derecho, en cambio, es dado por concluido con las palabras citadas. Ésta es una peculiaridad de la metafísica y ontología alemanas de los años veinte, la cual posibilitó una total indiferencia respecto del derecho y el desarrollo sin conflictos de la preguntas por el ser y la esencia, con la caída simultánea en violaciones del derecho.⁵ No será hasta 1945 que el

⁴ La exclusión de los romanos de la Antigüedad propiamente dicha, pertenece en Alemania (pero no en Inglaterra, ni en Francia, ni por supuesto, en Italia), comenzando con Winkelmann, a una tradición cultural. Lo que a partir de Droysen se ha dado en denominar helenismo, pertenece para Nietzsche al ámbito cultural de Alejandría; la historia de la decadencia tiene su inicio en el nacimiento de la tragedia, con Sócrates y Eurípides; Heidegger, en *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947), la hace comenzar con Platón.

⁵ En su trabajo de 1931, Cassirer ha mostrado cómo la ontologización heideggeriana de la filosofía kantiana elimina la libertad y, con ello, la moral y el derecho; sin establecer él mismo la conexión entre el contenido y el método, hace ver que en la hemenéutica existe

derecho se convertirá, con la forma del derecho natural eterno (de filiación aristotélica), en tema de reflexión metafísica.

La alianza del espíritu alemán y del espíritu griego viene de la época posterior a Winckelmann y está vinculada con una concentración en el mundo griego anterior al helenismo. La eliminación (parcial, por supuesto) de la filosofía anglosajona del campo visual de la filosofía alemana, se inicia con el idealismo poskantiano y es continuada por Nietzsche: “No son una raza filosófica —estos ingleses—: Bacon significa un ataque al espíritu filosófico como tal; Hobbes, Hume y Locke, una humillación y pérdida de valor del concepto de filósofo por más de un siglo. Contra Hume se levantó y se alzó Kant; Locke fue aquel sobre el cual pudo decir Schelling ‘je méprise Locke’; en la lucha contra el entorpecimiento inglés y mecanicista del mundo coincidían Hegel y Schopenhauer (con Goethe) [...] Lo que falta y siempre ha faltado en Inglaterra [...] la verdadera profundidad de la mirada intelectual, la filosofía.”⁶ La metafísica y ontología específicamente alemanas transmitieron esta opinión hasta los años sesenta del presente siglo. La eliminación del helenismo del panorama del espíritu alemán cumplió con una función particular en los filósofos nacionales de Alemania, en tanto la alternativa de la búsqueda individual de la felicidad y la orientación cosmopolita (en la consideración serena del estado como un orden mínimo de las acciones exteriores) no requería ser examinada como una alternativa griega junto a la *polis* y a su reaplicación nacional; la orientación cosmopolita y la regresión a la felicidad privada no constituía ninguna posibilidad filosófica en el marco de una concepción platónico-aristotélica de la política. En un pasaje del ensayo “Die große Stadt” (“La gran ciudad”, 1960) publicado en *Metaphysik und Politik*, Ritter se remite a Cicerón (350), pero sólo como una cita puente entre la *phylosophya perennis* de Aristóteles que domina todo en esta obra y San Agustín. El artículo “Landschaft” (“Paisaje”, 1962) inicia la “aproximación a la naturaleza como paisaje” (144) con el ascenso (sólo fingido, en realidad) de Petrarca al Monte Ventoux en 1335; Ritter remite la estética del paisaje a la contemplación, a la *theoria* de los antiguos griegos, pero hace abstracción de la estética helenística y romana del paisaje en la

la misma indiferencia en relación con las cuestiones relativas al derecho: “Una semejante ‘razón sensible’ significaría para Kant tanto como un hierro de madera [...] En este punto debo cuestionar decididamente el fundamento jurídico, el ‘quid juris’ de la violencia perpetrada por Heidegger contra Kant. Aquí ya no habla Heidegger como comentarista, sino como un usurpador que se introduce, por decirlo así, con la fuerza de las armas en el sistema kantiano para sostenerlo y utilizarlo para su propia problemática” (17). Cássirer no se ha ocupado del problema fundamental de la violencia hermenéutica. Sobre el apoyo de Heidegger a esta violencia *cf.* la nota 3.

⁶ Nietzsche, 1954, II, 718–719.

bucólica, la pintura e incluso en la arquitectura orientada por la belleza del paisaje.⁷

La consideración detallada que hace Wundt de Crusius, el adversario de Wolff, se explica por la eliminación de Hume. Conforme a la opinión difundida, aunque falsa, el dominio del “dogmatismo” habría sido neutralizado por corrientes extranjeras de pensamiento. “Las influencias del empirismo inglés y, en especial, del ataque de Hume al principio de la causalidad, habrían despertado a Kant de su sueño dogmático. A nadie se le ocurrirá quitarle toda legitimidad a esta opinión que puede ser remitida a conocidas declaraciones de Kant mismo. Pero es igual de cierto que esa opinión es parcial y no toma suficientemente en consideración las corrientes vivas en la vida intelectual alemana del siglo XVIII.” Con esto se da por acabada la función de Hume y es reemplazado por Crusius. Puede ser que Crusius sea más importante que Hume, pero esta afirmación requeriría de un análisis del influjo de Hume que ni siquiera Wundt llega a negar del todo; no obstante, tratándose de un inglés, no se le dará esta oportunidad. No se hace ninguna mención del hecho de que la *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica de la razón pura*) lleva en su blasón a Bacon, del mismo modo en que Heidegger y Heimsoeth,⁸ dejan de lado a Bacon y, en general, a todos los ingleses.

Hemos visto ya que Descartes es nombrado como factor perturbador en la tradición que va de Platón a Agustín y Leibniz; que no se reflexiona sobre el hecho de que la concentración de Kant, después de 1770, en torno al yo, no encuentra ningún modelo en la tradición metafísica precartesiana. De una curiosa y alemana agudeza es el deslinde de los materialistas franceses del siglo XVIII. “Este peligroso poder intelectual de la Francia de Luis XV, que habría de causar tales estragos en el pensamiento y el sentir alemanes, ingresó en Alemania con una fuerza tentadora en aquel entonces” (185–186). En efecto, desde el momento en que Kant alcanza su posición crítica, los materialistas franceses no desempeñaron ningún papel para él; con la ayuda del concepto de sustancia de Locke alcanzaría una posición igual de indiferente respecto de las pretensiones del materialismo y del espiritualismo.

Después de 1945, incluso en la tradición metafísica esbozada en el libro de Wundt, el desarrollo del pensamiento, especialmente en Francia,

⁷ G. Billanovich, 1976, ha demostrado el carácter meramente ficticio del ascenso al monte. En la cita que Ritter hace de Burckhardt (141) se dice correctamente, y en contraste con la opinión de aquél, que Petrarca pertenece a los italianos que como “primeros entre los modernos [...] han percibido y gozado la figura del paisaje como algo más o menos bello”. Sobre la estética antigua, pero sobre todo helenística y romana del paisaje *cfr.* ahora Leach, 1988.

⁸ En el índice de la obra sobre los seis grandes temas de la metafísica occidental que Heimsoeth publicó en 1922 y que tendría una enorme influencia, no se menciona ni a Epicuro ni a ningún estoico o romano, ni a Locke ni a Hume; también faltan Descartes y Rousseau.

sería evaluado nuevamente. Ritter escribe un ensayo sobre el tema “Hegel y la Revolución Francesa”. Si bien inmediatamente después de 1945 había escrito sobre el poeta católico T.S. Eliot, esto no significó, no obstante, la introducción de la filosofía anglosajona en los grandes temas de la metafísica occidental. No fue hasta los años sesenta que el “pensamiento posmetafísico”, vuelto contra esta metafísica y su pasado, abrió los ojos para los recientes trabajos anglosajones y, de esta manera, hizo posible el acceso a los autores alemanes y austriacos que no estaban de acuerdo con el pensamiento exclusivamente griego, cristiano y alemán, o que, por motivos raciales, no pudieron involucrarse en el capullo de la metafísica y la política y, por tanto, tuvieron que emigrar.

Volvamos a Max Wundt y miremos desde él hacia Kant. En sus obras no se encuentra ningún equivalente de los conceptos que Schelling había empleado en su artículo necrológico de 1804 y por cuyo yugo tiene que pasar desde un comienzo el lector del libro de Wundt. Kant mismo mantiene una relación sobria y distante con el pueblo alemán, tal como lo demuestran sus anotaciones sobre el carácter de las naciones en la *Anthropologie* (*Antropología*). La disposición natural del entendimiento y la razón nos permiten “esperar tanto como cualquier otro pueblo capaz de la más grande cultura”; los alemanes son más bien aplicados que imaginativos, son imitadores y poco originales, con pedantería le otorgan valor a las formas y los títulos (VII, 318–319). Kant aprecia la Prusia de Federico II, se aterra de sus santurrones sucesores cristianos, celebra el esfuerzo de los franceses por tener una constitución republicana en los años noventa, y tiene a los ingleses por las cabezas más dotadas filosóficamente (“Los ingleses son aquellos que piensan más a fondo”).⁹ Que la memoria de una nación difícilmente es eterna, se lo dice el buen sentido, y que una figura como “el espíritu alemán” se pueda “contemplar en su totalidad”, lo habría tenido por una idea ilusa a la cual no hay que prestar atención seria.

Del mismo modo como las breves líneas de Schelling, así también la hermenéutica de Wundt se basa en gran parte en representaciones que no coinciden con las obras y opiniones tratadas. Así, el autor nos habla de “La cuestión fundamental de la filosofía alemana” (482–496): para Kant no hay una cuestión semejante, y en vano se buscará en sus escritos esta o aquella formulación equivalente. Para Kant tampoco hay un “contenido metafísico de la historia”, como alegremente le imputa Wundt (469–481). El horizonte de comprensión desde el cual Wundt expone de un modo metódicamente irreflexivo (e interesado en cuanto al contenido), pertenece totalmente a los siglos XIX y XX; de esta manera, incluso las observaciones sostenibles

⁹ *Anthropologie*, Brauer 101 (inédito).

se convierten en meras casualidades, a las cuales *eo ipso* les falta el valor científico que les da el carácter de necesarias.

II

Kant como metafísico. El título del libro de Wundt sugiere la univocidad de la palabra o del concepto "metafísica". En realidad, si se busca una determinación precisa de este término, sólo queda un aura vaga y solemne que se adhiere a la palabra: la metafísica se refiere afirmativamente a aquello que se sustrae absolutamente al conocimiento sensible y a la disposición del entendimiento y que, sin embargo, funda todo lo existente. El metafísico piensa a la luz de este fundamento oculto y el antimetafísico combate las sombras de esta supuesta iluminación

Antes de abocarnos a las cambiantes representaciones kantianas de la metafísica, hemos de exponer el tradicional carácter ambivalente de la palabra o del concepto de metafísica. La filosofía crítica es posmetafísica y se concibe a sí misma como fundamentación de la metafísica; en este doble sentido no es original, sino que es semejante a otros proyectos filosóficos.

El pensamiento posmetafísico y antimetafísico se inicia a más tardar con el helenismo. Epicuro y la *Stoa* (para nombrar solamente las corrientes más conspicuas e influyentes) renuncian sistemáticamente y por principio a los aspectos metafísicos de las enseñanzas de Aristóteles y Platón; en el plan de una filosofía que se divide en lógica, física y ética no aparece una filosofía primera o metafísica. Paralelamente se rechaza el concepto de *polis* de Platón y Aristóteles; el hombre es esencialmente un ciudadano del mundo o un ser privado, pero no un *zoon politikon* que debe su moralidad a una totalidad denominada *polis*. Si se consideran las obras y las personas puestas por Dilthey en primer plano, en el Renacimiento se retoma la lucha contra la metafísica y sus entidades inmateriales, los hombres comienzan a liberarse de una escolástica "estéril" (piénsese en la propagación de un nuevo órgano del conocimiento por Francis Bacon y en el giro hacia la antropología en los siglos XVI y XVII).¹⁰ La destrucción real de la metafísica en Inglaterra habrá que atribuirla a John Locke, que con su giro subjetivista contra la metafísica cartesiana de la sustancia y con el primado de la experiencia sensible establecido de esa manera, hizo palidecer las ideas metafísicas. En Escocia esta intuición fue profundizada por Hume, Smith, Reid, quienes aún hoy en día codeterminan la geografía intelectual anglosajona. El más influyente es David Hume; el final de su *Inquiry Concerning Human Understanding* de 1748 dice: "If we take in our hand any volume —of divinity or

¹⁰ Cfr. en especial el libro segundo de la *Einleitung in die Geisteswissenschaften*: "Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall" ("Metafísica como fundamento de las ciencias del espíritu. Su dominio y su caída"; Dilthey, 1966, 121 ss.).

school metaphysics, for instance— let us ask, does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames, for it can contain nothing but sophistry and illusion.” La filosofía continental del siglo XVIII sigue una tendencia semejante, debido en parte a la influencia anglosajona. Los representantes de los *philosophes* franceses, Diderot, Montesquieu, Helvetius, el Barón von Holbach: la metafísica es para ellos una forma superada del pensamiento. En Alemania, la palabra y el concepto de metafísica fue puesto prácticamente fuera de uso después de Kant y, en parte, también debido a él; ningún título que nos sea conocido dice algo de la metafísica, ella no tiene ni en Fichte ni en Hegel o en Schelling la función de tema de un libro. Lo que hace 25 años se llamaba metafísica, escribe Hegel, “ha sido, por decirlo así, extirpado de raíz y ha desaparecido del grupo de las ciencias”, la filosofía kantiana y el sentido común se propusieron “provocar el hundimiento de la metafísica”.¹¹ La ciencia positiva en el siglo XIX se considera como la superadora definitiva de la metafísica, incluyendo a la filosofía hegeliana, que puede ser concebida como una metafísica del espíritu absoluto; piénsese por ejemplo en la lucha de la antropología y, en general, de las ciencias empíricas contra la metafísica, la lucha heroicamente estilizada por Dilthey.¹²

Epicuro y la *Stoa*, la quema de libros de la que habla Hume y la extirpación desde la raíz que menciona Hegel, documentan un *odium metaphysicum* del cual, ya desde el helenismo, no se puede hacer abstracción cuando se habla de metafísica. La palabra ha sido estigmatizada y el asunto se ha vuelto sospechoso, especialmente desde comienzos de la época moderna. “Metafísica” significa tanto como el ausentamiento de la realidad practicado por la especulación, la cual no consiste en la *theoria* inofensiva y dirigida hacia las estrellas, sino en una especulación dirigida *contra* la realidad y la moral. La metafísica —así aparece en este esbozo— se nutre de ídolos y expropia la vida; el lema “down with Plato” apunta con todo su *pathos* contra esta inversión de la verdad.

Ahora bien, como es sabido, en la época moderna al lado de la leyenda negra hay otra tradición del uso de la palabra. John Locke habla de la “metaphysical Truth” en contraste con la verdad moral;¹³ si bien Hume pretende hacer una hoguera con los libros de la metafísica, en realidad quiere hacerlo sólo con los malos; en el primer capítulo de su *Inquiry Concerning Human Understanding* dice: “[We] must cultivate true metaphysics with

¹¹ Hegel, 1958, 13.

¹² Dilthey, 1966, II 1, 322 (“Traslado de la razón toda a la realidad”).

¹³ Locke, 1975, 578 (IV 5, 11).

some care in order to destroy the false and adulterated".¹⁴ Juntamente con su ridiculización de la antigua metafísica, Voltaire escribe un *Traité de Métaphysique* (aunque no fue publicado por él mismo). Y Kant extirpa de raíz la metafísica, pero escribe una pos o meta-metafísica, una "metafísica de la metafísica" (2x 269). En el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787) interpreta y explica su propia obra de 1781 y la considera ya como una institución establecida de la historia del espíritu humano. Concibe la obra en el esquema de un giro y una revolución, como la que en otras ciencias había conducido a establecer un determinado género de ciencias, primero la matemática, después la física y ahora la metafísica: el giro copernicano hace posible la metafísica que no hubo antes, la metafísica como ciencia; ésta es una de las ideas guía de la filosofía crítica.

El naturalismo tomado de Darwin y otros autores contemporáneos empuja a Nietzsche hacia un campo decididamente antimetafísico. No obstante, *Die Geburt der Tragödie* (*El nacimiento de la tragedia*), con su extravagante conceptualización, propaga el arte —y no la moral, como se dice explícitamente— como la "actividad propiamente metafísica".¹⁵ (En esto se remite Nietzsche a Kant, tal como está representado en el modelo de Schopenhauer: cosa en sí = metafísica, la moralidad no es en Kant algo relacionado con el fenómeno, luego tiene que encontrarse del lado de la cosa en sí, y en la actividad metafísica de Nietzsche, la moral es sustituida por el arte.) Aquí tenemos entonces una vez más un pensamiento y una poesía antimetafísicos, y un pensamiento y una poesía metafísicos peculiares. Por lo demás, también Adorno encuentra una especie de mimesis de la metafísica en la salvación micrológica del individuo de ser subsumido a los conceptos dominantes. "Un pensar semejante es solidario con la metafísica en el momento de su ruina", concluye diciendo en la *Dialéctica negativa*.

Se trata entonces de una extraña coexistencia de los pro y los contra. La metafísica es combatida como la afirmación elitista de propiedad de conocimientos no adquiridos ni adquiribles. Ella es prolongada porque la reflexión nos vuelve a llevar a las remotas posiciones que habían sido arrasadas en "down with Plato". Sea como fuere que se determine el contenido de la metafísica, el uso del término lleva grabado el movimiento de superación y de retorno crítico. Si el pensamiento antimetafísico o posmetafísico termina denominándose a sí mismo metafísica o no, parece ser una cuestión de elección subjetiva y de arreglo de los frentes.

¹⁴ Hume, 1955, 21.

¹⁵ En su "Versuch einer Selbstkritik" ("Ensayo de autocrítica") publicado en la 2a. edición de *El nacimiento de la tragedia*, O: "Griechentum und Pessimismus" (1a. ed., *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música*): "Ya en el prólogo de Richard Wagner, el arte, y no la moral, es caracterizado como la actividad propiamente metafísica del hombre" (Nietzsche, 1954, I, 14).

III

La última obra anterior a la *Crítica de la razón pura* que Kant publicó sin coacción externa es *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (*Sueños de un visionario aclarados por los sueños de la metafísica*), de fines de 1765 (salió a la luz en 1766). Son muchos los indicios que hablan a favor de ver en esta obra de crisis y conflictos la revolución decisiva que lleva de la filosofía precrítica a la filosofía crítica que va surgiendo lentamente y que, por de pronto, se encontraba como en la aurora. En esa obra se encuentra por primera vez el esquema de una nueva metafísica que va creciendo a partir de una crítica de la tradición de Leibniz y Wolff.

Los autores con los cuales vincula Kant la crisis y el nuevo comienzo son Rousseau y Hume, uno en el ámbito de la filosofía práctica, el otro en el de la filosofía teórica. "Rousseau me ha llevado de vuelta. . .", dice en una de las partes de la autointerpretación.¹⁶ En la otra señala: "Admito libremente que el recuerdo de David Hume fue el que hace muchos años interrumpió por primera vez el sueño dogmático y que dio una orientación completamente diferente a mis investigaciones" (IV 260).¹⁷ Ya Sulzer, en sus notas al primer capítulo de las *Investigaciones filosóficas sobre el entendimiento humano* había reclamado una metafísica efectiva contra la destrucción de la razón, y a las notas a la primera investigación les había dado el enfático título de "Sobre la necesidad de las investigaciones metafísicas".¹⁸

Kant acoge el incentivo de Sulzer y concibe una metafísica dual, la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres, contra el escepticismo de Hume y contra la metafísica tradicional que no podía acabar con Hume y tuvo que dejar de lado los problemas de Rousseau. Para hacerse una idea de esta nueva concepción de la metafísica es conveniente ocuparse brevemente de los *Sueños de 1766*.

En el *Essay Concerning Human Understanding*, Locke observa ocasionalmente que si bien nosotros disponemos de representaciones de la materia

¹⁶ Véase al respecto la edición comentada por Marie Rischmüller de la anotaciones en las observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, en: *Kant-Forschungen* 3, Hamburgo, 1990.

¹⁷ Cfr. Brandt, 1989, 7-21.

¹⁸ En la edición de los *Vermischten Schriften* de Hume, Leipzig, 1754-1755, tomo I, parte 2, 22. Los comentarios a las otras partes de la obra de Hume no llevan título propio. La réplica de Sulzer al desafío del escepticismo con argumentos de la filosofía especulativa son todavía evocados por el crítico de la *Appellation an den gemeinen Menschenverstand zum Vorteil der Religion Von Herrn Jac, Oswald*. . . Leipzig 1774, publicada en la *Allgemeinen deutschen Bibliothek* 28, 1776, 157: "La desesperación de Sulzer por la filosofía no estaba tan desprovista de coraje, sino que a los razonamientos sofísticos de Hume, le opuso otros más sustanciales y, sin duda, tuvo por más meritorio y seguro arrebatarle al sofista la espada de las manos y herirlo con ella. El sabio mundano alemán conocía también el valor y la utilidad de la filosofía especulativa."

y el pensamiento, no obstante, nunca estaremos en condiciones de decidir si los seres meramente materiales pueden pensar;¹⁹ de este modo plantea un problema que sería intensamente discutido en Europa occidental en la primera mitad del siglo XVIII.²⁰ En los *Sueños*, al comienzo de sus consideraciones escéptico-irónicas aunque serias, Kant anota: supongamos que un espíritu ocupa un lugar en el espacio en el cual no puede penetrar materia alguna; la consecuencia de esta determinación sería que desaparecería toda diferencia entre la sustancia espiritual y la material; una representación así de materialista no es contradictoria, pues la representación de una materia pensante no se contradice, pero tampoco es necesaria. Como alternativa queda la idea de un ser inmaterial que no ocupa ningún lugar, pero está espacialmente presente. Actuaría en el espacio sin llenarlo, o sea que podría penetrar a los seres materiales. Así, el yo propio pensante podría actuar en el cuerpo, sin por eso expulsar a la materia de algún punto del lugar que ocupa. En el agnosticismo, las reflexiones de Kant coinciden con las ideas de Locke: nosotros no conocemos la esencia ni de la materia ni del espíritu y, en consecuencia, no podemos construir proposiciones de conocimiento sobre su identidad o diferencia sustancial. Sólo la reflexión sobre las consecuencias del materialismo inclinan al autor de los *Sueños* más hacia el lado de los inmaterialistas.

En un segundo desarrollo, la realidad ideada de un espíritu inmaterial es separada de las representaciones de la existencia meramente atómica o individual del espíritu y la materia, y es asociada con un concepto del mundo, de manera tal que este mundo posee una estructura y una dinámica propias frente a las existencias individuales y su agregado. En el *mundus moralis* de los seres espirituales reside la ley de la cohesión en la voluntad general: “De este modo, en las motivaciones más secretas nos consideramos dependientes de la regla de la voluntad general, y de allí resulta en el mundo de todas las naturalezas pensantes una unidad moral y una constitución sistemática conforme a leyes meramente espirituales” (II 335). Nosotros sentimos efectivamente esta dependencia de la totalidad independiente; esta sensación es el sentimiento moral. La regla de la voluntad general es algo análogo a la gravitación newtoniana en el *mundus sensibilis*: “Newton llamaba a la ley segura de las tendencias de toda materia a acercarse entre sí, la gravitación de la misma [...] Con todo, no tuvo reparo en tratar a

¹⁹ Locke, 1975, 542–543 (IV 3, 6).

²⁰ Véase la amplia bibliografía al respecto en Yolton, 1983. Hasta donde sé, la discusión del problema en Alemania aún no ha sido investigada. M. Herz recoge el motivo en sus consideraciones orientadas por la disertación de Kant de 1770: “Con menor esfuerzo y más serenidad se habría podido cometer el error de aquellos que creen que el pensamiento es una propiedad que Dios le puede otorgar a la materia no menos que al alma” (1771, 74).

esta gravitación como un verdadero efecto de una actividad general de la materia en su propio ámbito y, por eso, en darle el nombre de atracción” (II 335). La gravitación no es, por tanto, ninguna propiedad propia de las partes individuales de la materia, sino que debe ser determinada como una propiedad universal: es una cualidad universal de la materia. Ella sólo es posible en un todo preexistente que, por consiguiente, no es el resultado de un agregado de individuos. Ya Herder había anotado lo siguiente en sus copias de clases de Kant sobre filosofía moral: “El sentimiento desinteresado es semejante a la fuerza de atracción y el interesado al rechazo. Ambos *in conflictu* constituyen el mundo” (XXVII 4).²¹ Anteriormente se dice: “Hobbes siguió el programa de Lucrecio y Epicuro, que de lejos no contaba con los principios tan notables como los estoicos. Del mismo modo, la mayor parte de los alemanes remiten todo al interés porque es elegante derivar todo de un principio” (XXVII 3).

De esta manera está trazado, auroralmente, el esbozo de una teoría reinterpretada de los dos mundos. En el *mundus sensibilis*, la ley natural del mundo físico en su totalidad determina la conexión de las diversas partes, y en el mundo moral tenemos que pensar un orden análogo; en éste es la ley de la voluntad general la que determina la atracción y la conexión de las diversas voluntades particulares. Un Newton caprichosamente interpretado, y un Rousseau estilizado, son los autores que suplen la primera idea fundamental de ambos mundos.

Rousseau es estilizado: de la *volonté générale*, de la voluntad general de una sociedad particular, que no conoce ninguna dimensión cosmopolita, hace Kant la voluntad general de todos los seres racionales; y de una voluntad que resulta como función del interés vital de la comunidad, se hace aquí una especie de voluntad estructural formal —una remisión de la voluntad general a los intereses no es posible precisamente porque en la teoría de los dos mundos descansa la necesidad de sobrepasar los datos naturales del *mundus sensibilis*. (Esta última modificación del *Contrato social* de Rousseau, la separación de la *volonté générale* del *intérêt générale*, que

²¹ La misma analogía es empleada en la *Metafísica de las costumbres* respecto del sentimiento moral del respeto: “cuando se habla de leyes del deber (no de leyes naturales), y específicamente en la relación exterior de los hombres entre sí, nos consideramos situados en un mundo moral (inteligible), en el cual el vínculo entre seres razonables (en la tierra) es provocado, en analogía con el mundo físico, por atracción y repulsión” (VI 449). Sobre el empleo de la atracción y la repulsión en contextos socio-filosóficos véase Brandt, 1987, 40–42. Cuando Kant habla del mundo inteligible (*mundus intelligibilis*, II 329) y del *mundus sensibilis*, puede empalmar terminológicamente con la *Metaphysik* de Baumgarten (869: *mundus sensibilis*, denominado en alemán como “el mundo... de la sensibilidad”; *mundus intelligibilis* es “el mundo en tanto objeto del entendimiento”). Aquí no podemos entrar a tratar la compleja conexión que, de esta manera, se establece (y al mismo tiempo se niega) con la metafísica leibniziana.

sería absurda para Rousseau, tendría que ser explicada en una exposición más detallada en el contexto del alejamiento de Kant del utilitarismo de la Ilustración temprana.)²² En el espectro del desarrollo moderno de teorías, la corrección de Rousseau significa que el derecho racional ya no seguirá siendo desarrollado como derecho natural, sino exclusivamente a partir de la legalidad de la razón práctica; la relación de las leyes de la razón y de la libertad adquiridas de esta manera se convierte entonces en un problema de aplicación.

El plan de una doble metafísica se remite a la doble estructura, esbozada en los *Sueños*, y formada por el ser determinado naturalmente y el deber inteligible (al despertar, en cierto modo, del sueño dogmático a la luz de la aurora). En una carta del 31 de diciembre de 1765, le escribe Kant a Johann Heinrich Lambert que desea publicar (“adelantar”) próximamente algunos breves estudios, “de los cuales los principios metafísicos de la sabiduría mundana natural, y los principios metafísicos de la sabiduría mundana práctica, han de ser los primeros” (X 56). El 9 de mayo de 1767 le escribe a Herder: “ahora estoy trabajando en una metafísica de las costumbres” (X 74); el 2 de septiembre 1770 le vuelve a escribir a Lambert: “Me he propuesto [...] ordenar y completar durante este invierno mis investigaciones sobre la sabiduría mundana de la moral pura, en la cual no se encuentra ningún principio empírico; por decirlo así, la metafísica de las costumbres” (X 97).

“por decirlo así, la metafísica de las costumbres”, el proyecto doble de una metafísica de la naturaleza y de las costumbres es totalmente nuevo en la tradición en la que se encuentra Kant (y, hasta donde sé, absolutamente nuevo). En los primeros años de la década del 90, Kant todavía es consciente de que la metafísica de las costumbres en particular era su creación y de que este producto estaba en contradicción con el uso normal del término. En un esbozo del *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* dice lo siguiente: “Ante todo, hay que tener en mente que, conforme a la presente tarea académica, en todo este tratado se entiende a la metafísica simplemente como ciencia teórica o, como también se le puede llamar, en tanto metafísica de la naturaleza y, en consecuencia, el paso desde ella hacia

²² El alejamiento de Kant del principio utilitarista de la ilustración temprana ha sido investigado por Cattaneo, 1982. Tanto John Locke como también (con frecuencia) Rousseau entienden la libertad como medio de la autoconservación: “This Freedom from Absolute, Arbitrary Power, is so necessary to, and closely joined with a Man's Preservation and Life together” (*Second Treatise of Government*, capítulo III, § 23); y: “mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, et sans négliger les soins qu'il se doit?” (*Du contrat social*, libro I, capítulo IV). Kant intenta recuperar lo que Rousseau, en otro pasaje, sólo puede declarar: “Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs” (libro I, capítulo IV).

lo suprasensible no debe ser entendido como el tránsito hacia una ciencia totalmente diferente, a saber, hacia la ciencia de la razón moral y práctica, que puede denominarse metafísica de las costumbres” (XX 293). Si se intenta llegar a lo suprasensible sin la nueva metafísica de las costumbres, uno se extravía en los problemas de la metafísica tradicional, “de suerte que, entonces, sería lícito que la razón, guiada por la crítica, sacuda la cabeza” (XX 302). Los autores que como Wundt, Heimsoeth y Ritter están interesados en la conservación de la metafísica greco-cristiana-alemana, no han percibido esta sacudida por parte de la razón. La(s) metafísica(s)²³ de la naturaleza y de las costumbres es (son) para Kant una empresa totalmente nueva. Había, es verdad, una *metaphysica moralis* en la filosofía moral de Israel Canz,²⁴ pero ella constituye una idea errática sin consecuencias; e incluso cuando Kant se enteró de la existencia de ésta o de cualquier otra

²³ Kant no usa el plural. En el título de la *Metaphysica* de Baumgarten (como en el inglés “metaphysics”) se sigue usando el plural colectivo del griego; la segunda frase que Baumgarten le dice al *auditori benevolo* reza: “Nos est, tibi cur excusum prodire denuo metaphysica, . . .”; el lector que supone que hay aquí un error de imprenta puede leer la primera frase del *Præfatio* a la tercera edición: “Habetis itaque, si qui mea putatis aliquid esse, tertiam metaphysicorum, quæ scripseram ante decennium, editionem. . .” Por lo demás, lo mismo vale para el título de la *Æsthetica*. Cuando en la edición de la Academia, los tomos XVII y XVIII de las obras completas de Kant llevan por título *Reflexiones sobre metafísica*, se sugiere falsamente que se trata de la metafísica propia de Kant. En realidad, son reflexiones en torno a temas tratados en la *Metaphysica* de Baumgarten. En su lección dada a partir del verano de 1756, Kant sigue, con sólo una breve interrupción en la que examina a Baumeister, el hilo conductor del libro de Baumgarten, es decir que toma como base una concepción de la metafísica que él venía criticando desde mediados de los años sesenta. Sin duda que este hecho ha contribuido a que, por regla general, se atribuya sin más a Kant, como si fuera suyo, el concepto de metafísica de Baumgarten y que apenas se tome en cuenta la nueva formación de una doble metafísica.

²⁴ Wundt, 1945, 223, nos remite a la “*Metaphysica moralis*” de Canz. La *metaphysica moralis* es tratada en el *Appendiz Compedioli* (Canz, 1739, 1281–1376); en el 1 de la obra explica Canz el concepto de lo moral remitiéndose a “mores”; en el 2 dice: “*Metaphysica moralis igitur est, quæ docet rerum, quatenus morales sunt, universalissimos conceptus, seu communitatem primam*”; 3: “*Interiacet hæc metaphysica inter metaphysicam illam ordinariam, ac inter disciplinas morales. Quæ enim istæc remotius et generatim tradit, quam ut applicationi in moralibus immediata locus sit: ea evolvit Metaphysica moralis sic, ut proximum in moralibus usum præstent.*” Cuando H. Friedrich escribe un libro sobre la “metafísica del derecho” en la *Divina comedia*, escoge un término que no es usado por Dante mismo. En una contribución titulada “*Aristotle’s Metaphysics of Morals*”, Garver estudia los términos *dynamis* y *energeia* en la ética aristotélica, pero no pretende con ello subsumir la ética a la metafísica (“For this reason Aristotle needs what I have called a metaphysics of morals. . .”, 15). Así tenemos dos ejemplos, sacados arbitrariamente de la amplia bibliografía, que permiten suponer que ya antes de Kant existía una metafísica de la filosofía práctica. No debe quedar positivamente excluido el que en toda la tradición de la metafísica se haya mantenido la separación entre metafísica (especulativa) y filosofía práctica. Sobre la idea de que la filosofía práctica de Aristóteles pertenece a la metafísica *cf.* Schütrumpf, 1981. Sobre la concepción cambiante de Ritter véanse los trabajos de L. Siep. Quizá no sea sin importancia para la creación kantiana de una metafísica de las costumbres que al lado de la metafísica como filosofía primera, Baumgarten

metafísica moral desconocida para nosotros, permanece abierta la cuestión fundamental acerca de por qué, alrededor de 1765, pudo adoptar su remota idea y pudo hacer de ella el fundamento sistemático de su propia metafísica —antes de Kant también existía el término *metaphysica naturalis*, pero con él designaba Baumgarten la misma idea que Kant mismo, al lado de sus representaciones sistemáticas, desarrolla con la denominación “metafísica natural”;²⁵ la *metaphysica naturalis* y la *metaphysica moralis* en Baumgarten y Canz no tienen nada que ver con las nuevas metafísicas de las costumbres y de la naturaleza.

El título *Principios metafísicos (Metaphysische Anfangsgründe)* recoge una denominación que probablemente procede de Christian Wolff y que, como término artificial, hace las veces en alemán del término *Initia*, como por ejemplo en el título de la obra en cuatro volúmenes *Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaften (Principios de las ciencias matemáticas)*.²⁶ Kant encuentra la diferencia entre la metafísica misma y los principios metafísicos correspondientes en el hecho de que los últimos traen consigo ejemplos empíricos, mientras que la primera debe ser pura (*cf.* X 56 y 406, las cartas a Lambert y a Schütz). Como veremos, esta diferencia lleva en 1797 a ciertas dificultades en la *Metafísica de las costumbres*.

Si buscamos una orientación histórica de la nueva metafísica o de los principios metafísicos de la naturaleza y de las costumbres, habrá que recordar las primeras frases de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentación de la metafísica de las costumbres)*: “La antigua filosofía griega estaba dividida en tres ciencias: física, ética y lógica. Esta división se adecua perfectamente a la cosa” (IV 387; *cf.* V 171). La física y la ética están coordinadas una con otra; en el estoicismo son concebidas como relativas al cosmos uno e idéntico, un cosmos natural y, a la vez, entretelado con el espíritu. Para actuar éticamente, el sabio estoico tiene que disponer al mismo tiempo de un conocimiento de la naturaleza. Si vemos las ideas de mediados de los años sesenta, en lugar del mundo único y unitario, Kant pone los dos mundos, el de la naturaleza y el de

ponga una primera filosofía práctica, *cf.* Baumgarten, 1760, 6 y 7. Si no me equivoco, esto es precisamente lo que falta en Christian Wolff; él no denomina, como Baumgarten, “*philosophia prima*” a su “*philosophia practica universalis*”, *cf.* Wolff, 1738, esp. 1–11.

²⁵ En el 2 de los *Prolegomena* de la metafísica de Baumgarten se dice: “*Metaphysica naturalis est cognitio rerum in metaphysica occurrentium solo usu acquisita, cui accedere artificialem 1. definitam utile est*” (XVII 23). En los *Prolegomena* (IV 279), Kant habla de la *disposición natural para la metafísica* y, en la segunda edición de la *Crítica* (B 22), después de haber dicho que “la metafísica es real, si bien no como ciencia, pero sí como disposición natural (*metaphysica naturalis*)”, plantea la pregunta: “¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?” (B 21).

²⁶ La palabra *Anfangsgründe* no aparece registrada en el diccionario de Grimm.

la libertad; él separa a la física de la ética y coordina a ambas respecto de una metafísica independiente. La separación de la física y la ética se vuelve necesaria y posible por un concepto de naturaleza de cuyas determinaciones fundamentales está excluido el concepto de finalidad, mientras que en el estoicismo, la teleología era la condición para un mundo unitario de la física y la ética. En el *mundus moralis* de la filosofía kantiana rige una orientación diferente a la del *mundus naturalis*: “Así pues, en el conocimiento moral de la razón humana común, hemos llegado hasta su principio, que si bien ella no lo piensa separado así, en una forma general, no obstante, lo tiene en todo momento realmente ante los ojos y lo necesita como criterio de su juicio. Sería fácil mostrar aquí cómo, en todos los casos que se le presenten, ella sabe distinguir muy bien con este compás en la mano. . . ” (IV, 403–404); este criterio, este compás suple una orientación en un orden *sui generis* que no depende de informaciones físicas.

Los sueños del visionario Swedenborg son aclarados por los sueños de la metafísica; la tercera parte del escrito kantiano comienza con la frase: “Aristóteles dice en alguna parte: cuando hacemos algo, tenemos un mundo en común, pero cuando soñamos, cada cual tiene el suyo propio” (II 342). Si aplicamos a la metafísica criticada esta representación repetida a menudo por Kant,²⁷ esto significa que ella produce necesariamente mundos de ideas propios de cada metafísico que, entonces, y tal como lo expone la *Crítica de la razón pura*, se encuentran en una lucha permanente; sólo la filosofía trascendental, posibilitada e impuesta por una metafísica dual, garantiza un acuerdo de paz o un mundo común. La separación entre metafísica de la naturaleza y de las costumbres es, según esto, *la conditio sine qua non* de un hallazgo común de la razón. Esto es: una filosofía de la forma antigua, que excluía de su dominio a la filosofía práctica, contradice la posibilidad de una reconciliación de la razón consigo misma. Si ha de tocar el problema planteado por Kant, “el problema de la metafísica” no es articulable sin la inclusión de la metafísica del derecho y de la ética, de la metafísica del derecho, y no del derecho racional ni del derecho natural, pues la separación del mundo de la libertad del de la naturaleza precisa de una fundamentación de la moralidad sólo en las leyes de la libertad de la razón práctica.

“Kant como metafísico”; si se habla de Kant como de un metafísico, esta representación global sólo se puede aplicar más o menos coherentemente a la nueva forma de metafísica de la naturaleza y de las costumbres; pero

²⁷ Señalo sólo algunos pasajes en los cuales Kant, en sus anotaciones, o según la información de las copias tomadas durante sus clases, hace uso de la idea del mundo común de los que están despiertos y del mundo privado de los que sueñan: XV 632 (Refl. 1448a), XX 179, XXVIII 861.

también en este caso hay vacilaciones y cambios, de suerte que en una consideración más cercana del tema hay que nombrar en cada caso el contexto al cual se refiere el título general de metafísica. Al lado de esta idea propia de una metafísica dual, idea seguida por Kant desde 1765 hasta el fin de su vida, hay una serie de usos de la palabra en sentido polémico y afirmativo, que no se pueden referir a la metafísica de la naturaleza o de las costumbres; también en este caso sólo el contexto específico puede suplir una aclaración aunque, a menudo, meramente precaria.

En lo que sigue haré resaltar sólo algunos momentos que me parecen importantes para el concepto de metafísica y, además, para el concepto de metafísica de las costumbres y del derecho en especial; en el marco de un breve estudio no podemos entrar a tratar las relaciones sistemáticamente complejas entre la filosofía trascendental y la metafísica, relaciones que, a menudo, ya han sido intensamente examinadas; y en cuanto a los temas mencionados solamente ofreceré algunas indicaciones sobre las representaciones cambiantes; no abordaré las complejas tradiciones de la metafísica que conducen de Descartes, pasando por Leibniz y Wolff-Baumgarten, hasta Kant, ni el dualismo del *mundus sensibilis* e *intelligibilis* en la fenomenología y en la metafísica de la sustancia en la disertación de 1770. Uno de los propósitos importantes de las explicaciones siguientes es mostrar que una representación global de la metafísica en la filosofía kantiana sólo puede ser creación del intérprete; en las obras que constituyen la fuente de nuestros conocimientos no se puede encontrar una representación unitaria de la metafísica y del problema de la metafísica.

IV

“Dos cosas llenan el ánimo con una admiración y una veneración siempre nueva y en aumento, toda vez que la reflexión se ocupe de ellas frecuente y constantemente: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí” (V 161). En la *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (*Historia natural general y teoría del cielo*) de 1755 todavía se piensan juntas a la naturaleza y la moral en el cosmos único; a mediados de los años sesenta, como hemos visto, Kant apunta a una separación del mundo hasta entonces unitario y planea una metafísica dual, la de la naturaleza y la de las costumbres.²⁸ En la *Crítica del juicio*, el dualismo que debe ser superado por el concepto de finalidad propio del juicio reflexivo es formulado de la siguiente manera: “El concepto de libertad no determina nada con respecto al conocimiento

²⁸ Un excelente estudio del cambio de Kant de una concepción homogénea del mundo a la representación de un *mundus sensibilis* (con el cielo estrellado sobre mí) y el *mundus intelligibilis* (la ley moral en mí) nos ofrece Unger en su artículo de 1924.

teórico de la naturaleza; asimismo, el concepto de naturaleza no determina nada en cuanto a las leyes prácticas de la libertad” (V 195). En 1790, el dominio de la naturaleza es atribuido a la *Crítica de la razón pura* (en su reducción a la analítica), y el de la libertad a la *Crítica de la razón práctica*; ambas tienen la tarea de preparar el “sistema de la filosofía pura” (V 168) que, “conforme a la división de la filosofía en teórica y práctica, la división de la filosofía pura en justo esas partes”, representa “la metafísica de la naturaleza y la de las costumbres” (V 170). En 1787, Kant ya situaba la planeada segunda *Crítica* al lado de la primera, y en la metafísica perteneciente a cada una de ellas veía una confirmación de ambas críticas: “por eso, si quiero llevar a cabo mi plan de presentar la metafísica de la naturaleza y la de las costumbres como confirmación de la veracidad de la crítica tanto de la razón especulativa como de la razón práctica, tengo que ser ahorrativo con el tiempo” (B XLIII).

Para 1781 se presenta toda la construcción de una manera distinta. La filosofía trascendental de la *Crítica de la razón pura* debe proporcionar el fundamento para ambas metafísicas, del mismo modo en que la lógica constituye en la sistemática estoica el fundamento tanto de la física como de la ética. Entonces, en el interior de la *Crítica de la razón pura* Kant opera con un concepto de metafísica que se mide fundamentalmente con la criticada metafísica de la tradición escolástica, y que en la exposición misma no introduce a las dos nuevas metafísicas, la de las costumbres y la de la naturaleza. Pero el lector es informado expresamente de este hecho: “La metafísica se divide en aquella del uso especulativo y aquella del uso práctico de la razón pura y, por tanto, o es metafísica de la naturaleza o es metafísica de las costumbres [. . .] Ahora bien, la metafísica de la razón especulativa es aquella que se suele llamar metafísica en sentido estricto; pero, en tanto la doctrina pura de las costumbres pertenece a la estirpe particular del conocimiento humano, a saber, al conocimiento filosófico con base en la razón pura, queremos mantener para ella esa denominación, aunque, en tanto no es conveniente para nuestro propósito, la dejamos aquí de lado” (A 841–842). O cuando en el prefacio a la primera edición se dice: “Espero ofrecer yo mismo un sistema semejante de la razón pura (especulativa) con el título de *Metafísica de la naturaleza*, sistema que, sin tener siquiera la mitad de la extensión, no obstante, ha de tener un contenido incomparablemente más rico que aquí la *Crítica* que, primero que nada, tuvo que exponer las fuentes y condiciones de su posibilidad, y requería limpiar y nivelar un terreno totalmente pedregoso” (A XXI). Ni en Wolff ni en Baumgarten hay una metafísica de las costumbres, de donde la referencia a la razón pura especulativa.

V

Más o menos veinte años después de la primera “luz auroral” aparecieron las dos metafísicas; primero, en 1785, la metafísica de las costumbres, aunque sólo en una fundamentación preparatoria para esta metafísica; después, en 1786, apareció la metafísica de la naturaleza con el título de *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (*Principios metafísicos de la ciencia natural*). En la última obra, Kant parece no distinguir entre los principios metafísicos y la metafísica misma; en el prefacio habla de la necesidad de una metafísica de la naturaleza como el “conocimiento de la razón pura con base en conceptos puros” (IV 469) que hace posible la ciencia. El hecho de que se tomen por base conceptos empíricos como el de la materia y del movimiento, no va en detrimento del proyecto de una “metafísica de la naturaleza corpórea” (IV 472).²⁹ La introducción de la formulación del título en el prefacio se da sin mayor explicación del cambio terminológico: “Los principios metafísicos de las ciencias naturales se dividen en cuatro partes principales. . .” (IV 477). En realidad, la investigación pertenece —así se dice inmediatamente después de esta primera mención de los “principios metafísicos”— al “sistema general de la metafísica”, o sea a la “metafísica general”, pero es separada de este sistema y, como metafísica especial, puede ofrecer ejemplos e intuiciones a la metafísica general (IV 478). Este sistema general de la metafísica o sistema de la metafísica general tiene como objeto o fin³⁰ a Dios, la libertad y la inmortalidad (IV 477), es decir, los sujetos de la *metaphysica specialis* de la tradición metafísica prekantiana, que, según la interpretación de Kant, sólo podrían adquirir realidad objetiva en una metafísica de las costumbres (en la forma de postulados de la razón pura práctica, *cf.* V 122 ss.).³¹ El sistema de la metafísica, que Kant sólo menciona brevemente en los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, tendría que

²⁹ *Cfr.* Pinder, 1987.

³⁰ Es de notar que en la segunda edición de la *Crítica*, el tránsito de la caracterización de la razón pura y su crítica, al conocimiento trascendental y a la crítica especial de la razón especulativa, es caracterizado a su vez por el añadido “respecto de la especulación” (V 25).

³¹ Al uso desconcertante del concepto de metafísica en Kant se debe el que en la *Crítica de la razón práctica* se pase en silencio a la *Metafísica de las costumbres*; si no me equivoco, no es mencionada, y el concepto de metafísica es remitido al fundamento sistemático de la física: “Después de estas advertencias es fácil encontrar la respuesta a la cuestión principal acerca de si el concepto de Dios es un concepto que pertenece a la física (y, por tanto, también a la metafísica en tanto contiene, en sentido general, los principios puros *a priori* de aquélla) o a la moral [. . .] En el camino empírico (de la física), el concepto de Dios es un concepto de la perfección del ser que no está determinado con exactitud como para considerarlo adecuado al concepto de una divinidad (pero, con la metafísica en su parte trascendental no se puede erigir nada).” ¿Cuál es la parte no trascendental de la metafísica? Podría ser la metafísica de las costumbres, pero Kant no lo dice. Asimismo, la *Crítica del juicio* renuncia a considerar ambas metafísicas entre cuyas críticas se sitúa.

ser tratado en la metafísica de las costumbres. (Cuando en el interior de los “principios metafísicos de la mecánica” se habla de la “metafísica general” (IV 541; 543), ésta no tiene nada que ver con la “metafísica general” del prefacio, sino que, según el contenido, se relaciona con la doctrina de los principios en la *Crítica de la razón pura*.)

El título del escrito de 1785 es: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). “Ahora bien, con la intención de entregar una metafísica de las costumbres, adelanto esta fundamentación” (IV 391). Por tanto, la *Fundamentación* toma la posición de una crítica de la razón práctica, en tanto prepara la metafísica misma; incluso culmina en una parte que trata de la *Crítica de la razón práctica*. Pero, sorprendentemente, esta fundamentación contiene ya una metafísica de las costumbres, que, conforme al lugar que ocupa en el escrito, no puede ser idéntica con la metafísica que debe seguir a la *Fundamentación*; a juzgar por el título, es “precrítica”. La segunda parte es el “tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica”. El tránsito mismo, que de la sabiduría mundana moral y popular a la metafísica de las costumbres debe darse en la segunda parte, debe tener algo que ver con el siguiente “paso” que es anunciado con cierta ampulosidad: “La pregunta es entonces ésta: ¿es una ley necesaria para todos los seres racionales que se juzguen sus actos en todo momento según máximas que ellos mismos pueden querer que sirvan como leyes universales? Si es una ley de ese tipo, tiene que estar vinculada (totalmente *a priori*) con el concepto de la voluntad de un ser racional como tal. Pero, para descubrir este vínculo, por más que uno se disperse, hay que dar un paso adelante, hacia la metafísica, aunque en un ámbito de la misma que es diferente a la filosofía especulativa, a saber, en la metafísica de las costumbres” (IV 426). Este tránsito se encuentra en un pasaje que, de primera intención, parece totalmente inadecuado, es decir, dentro de la exposición de “tres modos de representar el principio de la eticidad” (IV 436) y, a decir verdad, en la intersección entre la fórmula de la ley natural y la fórmula del fin en sí. La solución es: con la fórmula de la ley natural Kant se mueve en el campo de la teleología natural; el imperativo categórico es, en cierto sentido, esquematizado con la condición de la teleología natural. En este nivel, el más bajo de la ilustración de la ley moral, está prohibido por ejemplo el suicidio, porque en él, el dolor, cuyo fin natural es la autoconservación, se convierte en motivo de la autoaniquilación (por supuesto que en el imperativo categórico como tal no se distingue entre el asesinato y el suicidio); yo debo ayudar a otros porque a mi determinación natural le corresponde estar por mi parte remitido a la ayuda de los otros, etc. El nivel siguiente es la representación del hombre como un fin en sí mismo; de ese modo, la reflexión se mueve en una dimensión que, por

principio, supera a la naturaleza, pues en ésta no hay nada que sea un fin en sí mismo; de ahí la necesidad de pasar a la metafísica en esta cesura entre la teleología natural y la fórmula del fin en sí mismo, y, a decir verdad, se trata de pasar a la metafísica de las costumbres.

En la tercera parte, esta metafísica de las costumbres es rebasada una vez más por una crítica de la razón pura práctica. La metafísica reclamada hasta ahora no puede, por consiguiente, ser crítica; ella tiene los mismos errores que la *Crítica de la razón pura* sacó a la luz en la *metaphysica specialis* tradicional. En este caso, al intentar fundamentar el principio moral, la metafísica no cae en un paralogismo o una antinomia, sino en un círculo y, de ese modo, la filosofía obliga a dar el paso hacia la crítica (IV 450). La metafísica de las costumbres que ha de seguir a la *Fundamentación* es, entonces, una metafísica críticamente purificada, en contraste con la disciplina que aparece con el mismo nombre en la *Fundamentación* misma y que si bien está por encima de la naturaleza, al intentar fundamentarla se vuelve, sin embargo, circular.³²

VI

Metafísica y política es el título del libro de Joachim Ritter. Si se quisiera darle a este título un corte kantiano (y, en consecuencia, darles a las ideas una orientación totalmente diferente), la política tendría que ser relacionada con el derecho, y la doctrina del derecho tendría que ser el centro de interés, tal como se desarrolló por primera vez en la tradición estoica y romana y que, después, en Inglaterra, adquirió una nueva dimensión con base en la idea de los derechos civiles y de los derechos humanos. La doctrina del derecho de Kant constituye la primera parte de su última gran obra sistemática, la *Metafísica de las costumbres* de 1797. Primero nos ocuparemos de la determinación fundamental de la metafísica del derecho como un sistema de la razón que aparece con el título de “Principios metafísicos de la doctrina del derecho”; después trataremos la separación en doctrina del derecho y de la virtud; y, por último, nos dedicaremos al ámbito que hay que determinar como político.

Pero antes queremos dar una indicación sobre la relevancia del concepto de derecho que ha sido tan difundido por la tradición metafísica alemana. En el contexto de la distinción entre fenómeno y cosa en sí en las “Notas generales sobre la estética trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, leemos: “La diferencia entre una representación confusa y una clara, es meramente lógica y no concierne al contenido [contra la metafísica de Leibniz y Wolff, nota del autor]. Sin duda, el concepto de derecho del cual se

³² Cfr. Brandt, 1988, 169–192.

sirve el buen sentido, contiene lo mismo que lo que a partir de él puede desarrollar la más sutil especulación, sólo que en el uso común y práctico no somos conscientes de estas múltiples representaciones en esta idea. Por eso no se puede decir que el concepto común sea sensible y que contenga un simple fenómeno, pues el derecho no puede aparecer en absoluto, sino que su concepto se encuentra en el entendimiento y representa una cualidad (la moral) de la acción, que les corresponde a las acciones en sí mismas" (A 43–44); el derecho determina el "en sí", la "cosa en sí" de la acción que, por lo demás, sólo aparece.³³ La metafísica de las costumbres se ocupa de este "en sí" de las acciones. Si bien en el "Prefacio" habla Kant de la metafísica del derecho como de un sistema procedente de la razón o esbozado *a priori*, en la "Introducción", sin embargo, no deja ninguna duda de que la metafísica misma (y no sólo los principios metafísicos) se remiten genuinamente a algo empírico: "Pero tal como en la metafísica de la naturaleza tiene también que haber principios de la aplicación de aquellos principios generales y supremos de una naturaleza como tal a los objetos de la experiencia, una metafísica de las costumbres tampoco podrá carecer de los mismos, y a menudo tendremos que asumir como objeto la naturaleza particular del hombre, que sólo puede ser conocida por experiencia, para así mostrar en ella las consecuencias de los principios morales generales, sin que por ello se prive a estos últimos de algo de su pureza, ni que el origen *a priori* de los mismos se vuelva dudoso" (VI, 216–217). La metafísica de las costumbres no es ningún sistema de conceptos y principios *a priori*, sino que, en tanto metafísica, está remitida a la experiencia. Esta relación no debe llevar a poner de cabeza el mundo moral, ni a deducir los *principios* a partir del *mundus sensibilis*, a partir de lo empírico.³⁴

³³ Kant, en su idea de designar al derecho como un concepto de la razón, coincidía con representaciones semejantes de un antípoda berlinés (anónimo para nosotros) de la metafísica de Leibniz y Wolff: "Un sólo ejemplo ha de ponerlo en claro. Cuando usamos las palabras mío y tuyo, ciertamente pensamos en algo, y, a la vez, algo que es bastante claro; pero los menos entre los hombres están en condiciones de decir o de mostrar caracterizándolo, aquello en lo que piensan. Pero, ¿acaso por eso son sensibles los conceptos que vinculamos con las palabras mío y tuyo? ¡Nada menos cierto! Son conceptos abstractos, conceptos de la razón, y, por cierto, conceptos de la potencia superior del conocimiento" (Anónimo, 1770, 6–7).

³⁴ Las explicaciones de Monika Sängner, 1982, sobre la metafísica de las costumbres, tienen un error perturbador; ella es de la opinión de que a los principios metafísicos de la doctrina del derecho debe seguirle aún una metafísica de las costumbres (cfr. en esp. 88 ss.). El motivo de este malentendido es la siguiente formulación de Kant: "así, la única expresión adecuada para la primera parte de la Metafísica de las costumbres será Principios metafísicos de la doctrina del derecho" (VI 205). De allí resulta la opinión de Sängner de que los principios metafísicos constituyen la primera parte de la metafísica del derecho que le sigue, aunque Kant sólo indica la división de la *Metafísica de las costumbres* en dos partes y a su primera parte actualmente existente. Este error de Sängner tiene consecuencias considerables en su exposición

Fácilmente podemos ver de qué determinaciones antropológicas, entre otras, tiene que tratarse; basta con una mirada al derecho familiar: pertenece a la metafísica del derecho, pero la existencia de las familias no se puede deducir de razón alguna. Además, aparte de la consideración de la naturaleza en Kant, hay que tener en cuenta el hecho empírico de que la tierra es una esfera; si la superficie en la que vivimos los hombres fuera una superficie infinita, la metafísica del derecho no tendría la forma presente (VI 262). Se puede ver que aquí se introducen múltiples determinaciones empíricas en la doctrina del derecho, y de ningún modo sólo en las notas, como se anuncia en el prefacio. Kant era de la opinión —así lo podemos suponer— de que se trata de hechos de la experiencia cuya duración es en cierto modo ilimitada y cuyo carácter casi apriorístico no puede ser puesto en duda. Y ahora pasemos a examinar la división de la *Metafísica de las costumbres* en los “principios metafísicos de la doctrina del derecho” y los “principios metafísicos de la doctrina de la virtud”.³⁵

¿Significa esta separación que Kant tiene la intención de elaborar un sistema complementario en el cual se determina el derecho conforme a criterios de una racionalidad particular y finalmente positivista, y la virtud, en cambio, es determinada según principios de la moral y la eticidad? El dualismo está inscrito por tradición en la filosofía social y del derecho; puede ser seguido desde Aristóteles (*zen y eu zen*) pasando por Hobbes (*live y live well*) hasta Achenwall. La doctrina del derecho, así lo confirma Kant, sólo tiene que ver con acciones externas y acciones externamente forzables; la doctrina de la virtud, por su parte, tiene que ver con la proposición subjetiva de un fin y que sólo admite una coacción en el espacio interno del agente mismo de la acción. Lo primero es condición de lo último y no a la inversa: la vida y las acciones libres de conflictos tienen, por principio, que ser hechas posibles para que de ese modo puedan, en general, concebirse fines subjetivos con la meta específica de alcanzar una vida buena.

No obstante, el dualismo no sólo radica en la filosofía práctica, sino, aun más a fondo, dicho rápidamente, en la concepción moderna de la naturaleza. Esta última se divide en dos esferas; la primera, la esfera determinada

correspondiente; guarda también relación con la falsa idea de que el llamado *Opus postumum* tiene como tarea el “tránsito de los principios metafísicos al sistema de la metafísica” (67).

³⁵ En su artículo “Zum Primat des Rechts bei Kant und Hegel”, 1970, Joachim Ritter ha examinado el primado del derecho frente a la virtud desde la perspectiva de la premisa de que el derecho en Kant es considerado como una función de la historia y que la filosofía del derecho es una parte de la filosofía de la historia (77-79). Si éste fuera el caso, seguramente que Kant no podría escribir acerca de los principios metafísicos de la doctrina del derecho, ni tratar la historia con el título de metafísica. El tiempo, que en la doctrina del derecho desempeña, en efecto, un papel fundamental (sin él no sería posible la diferencia entre el mío y el tuyo externos provisorios y perentorios), no es idéntico con el tiempo histórico.

categorialmente en Kant, es la de las leyes mecánicas; lo que en general pertenece al ámbito de la naturaleza exterior (en algunas variantes, también de la naturaleza interior sensible) se encuentra bajo la ley de la *causa efficiens*. Sobre esta base opera la moderna ciencia natural. La esfera natural determinada de esta manera y recibida como herencia de Epicuro puede ser enriquecida en su totalidad o en parte por una causalidad teleológica; la *causa finalis* puede, aunque no necesariamente debe, seguir a la esfera natural determinada mecánicamente. Sin embargo, la *causa efficiens* es siempre *conditio sine qua non* de las estructuras finales; sean cuales fueren los fines que se proponen seguir Dios o la naturaleza o los hombres, tienen que pasar por la dificultad del mecanismo. “En toda investigación de la naturaleza, con derecho reclama la razón primero una teoría y sólo después una determinación del fin”, se dice en el opúsculo *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (*Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, VIII 159).

La razón supone el entendimiento, la doctrina de los fines supone la validez del principio de causalidad y —así quisiera yo extender las relaciones— la doctrina de la virtud sólo puede seguir a la doctrina del derecho, nunca al revés. *Nota bene*: una serie que no sólo está fundada sistemáticamente, sino que tiene además un reflejo en la moralidad misma: contradice a la moral abandonarse a los deberes de la virtud, antes de que se hayan cumplido las obligaciones legales. (“El hombre que nunca ha alcanzado a otro un vaso de agua fría, pero que tampoco nunca ha mentado, que huye de la propiedad de otro como de un fierro incandescente, ese hombre es casi justo, e infinitamente más valioso que aquel de buen y blando corazón y que, siendo así, es indulgente consigo mismo respecto de los deberes supremos del derecho”.)³⁶ Contradice al derecho el ser corrompido en el blando elemento de la bondad; las determinaciones jurídicas se sustraen a las sensaciones propias de la situación y sostienen contra ellas el primado en la medida en que lo exige un sistema estable del derecho. Y en relación con todo el género humano: sólo cuando las relaciones jurídicas están ordenadas, cuando los hombres han cumplido su deber en relación con la legalidad mecánica de la sociedad, sólo entonces pueden alcanzar su perfección las semillas de la moralidad (VIII 27).

Este doble plan de la *Metafísica de las costumbres* ha llevado a varios intérpretes por una pista equivocada en cuyo final se encuentra un derecho desmoralizado. Una de las palancas de una interpretación errónea semejante es, por ejemplo, la siguiente expresión de Kant: “La libertad de lo

³⁶ Así dicen las copias de la Antropología de Philippi 15v. Cfr: XX 173 (*Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*); el mismo primado del derecho sobre la virtud es planteado por J.G. Sulzer, 1800, I 88, 305.

arbitrario es aquella independencia de su determinación por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El concepto positivo es: la capacidad de la razón pura de ser práctica para sí misma. Pero esto no es posible de otra manera, más que por el sometimiento de la máxima de cada acción a la condición de la idoneidad para ser una ley general” (VI, 213–214). Esto último pertenece a la doctrina de la virtud, de suerte que, tal como parece, para la doctrina del derecho sólo necesitamos del concepto negativo de la libertad, concepto que puede ser cubierto de modo positivista y libre de moral.

En otro contexto, Kant ya había hablado del concepto negativo de libertad: la razón teórica asegura un concepto negativo de moral en el interior de la *Crítica de la razón pura*, y el espacio libre es llenado positivamente en la *Crítica de la razón práctica* (cfr. además VI 221, 226–227). El estado constitucional —ahora se puede argumentar de esta manera— no es ningún estado de la virtud, para él basta con la posibilidad de que el hombre no se encuentre bajo la determinación inevitable de las inclinaciones y que, por consiguiente, pueda seguir las leyes del derecho público. Qué aspecto han de tener estas leyes, se lo dicen sus intereses y su entendimiento; en consecuencia, el problema de la formación del estado debe “ser soluble incluso para un pueblo de diablos (sólo si tienen entendimiento)” (VIII 366).³⁷

Sin embargo, con esta concepción no coincide lo que Kant dice en la “Introducción a la metafísica de las costumbres”: “Los conceptos siguientes son comunes a la Metafísica de las Costumbres en sus dos partes [...] Obligación es la necesidad de una acción libre bajo el imperativo categórico de la razón”; y: “En tanto expresa una obligación respecto de ciertas acciones, el imperativo categórico es una ley moral-práctica” (VI 222–223). La alternativa es: técnico-práctica o moral-práctica, *tertium non datur*. La *Metafísica de las costumbres* es una doctrina exclusivamente moral-práctica, ella garantiza la unidad de la razón moral-práctica en la doctrina del derecho y de la virtud. En Kant no puede darse la situación de que al ciudadano se le oponga una ley cualquiera, y que se le obligue a obedecer basándose

³⁷ Kant modifica un antiguo *topos* según el cual incluso los piratas y ladrones requieren de cierta medida de justicia para su vida en común, Platón, *República* 352c; Cicerón, *De officiis* II 40 (“ut ne illi quidem, qui maleficio es scelere pascuntur, possint sine ulla particula iustitiæ vivere”); David Hume, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, sec. IV, 15 (“there are required certain rules”). Sólo ciertas piezas elementales de la justicia (de la distribución) y del orden deben ser respetadas por las bandas, pues no necesitan ningún Estado y no pueden fundar uno. A Kant, en cambio, no le interesa la justicia susceptible de gradación, sino el derecho que hay o no como constitución de un Estado. Incluso un pueblo de diablos podría resolver la tarea fundamental de formar una sociedad jurídica, siempre y cuando los diablos dispongan de entendimiento; decidir si un pueblo de diablos requiere o no de un Estado, es algo que probablemente se escapa a las posibilidades de conocimiento de Kant. De otra opinión es Höffe, 1988.

en el argumento de que él puede tener una relación negativa y libre con sus inclinaciones y que sólo en la forma de esta ley experimenta una determinación positiva de la voluntad. Este cinismo latente de los positivistas es rechazado con base en que la ley jurídica en tanto ley de la libertad y de la razón surge de la determinación misma de la voluntad autónoma, de modo que una voluntad propia y autónoma es, en principio, idéntica con lo que se contrapone a la persona en la forma de una ley obligatoria externa.

En el doble plan de la metafísica del derecho y de la virtud está comprendida toda acción moral-práctica, y por tanto, también la acción política. Sin embargo, la política tiene un lugar particular, puesto que, conforme a las determinaciones kantianas, el derecho y su realización se vuelven a tematizar en ellas; la política se dedica explícitamente a la transformación de las ideas jurídicas en la realidad. En cuanto al contenido, el propósito general de la acción política está preestablecido; es la organización interna del estado y de la convivencia de los pueblos conforme a los principios de la libertad y la igualdad, o también de la libertad, la igualdad y la autonomía y la adecuación externa de la relación entre sí de los estados y los pueblos al derecho, o dicho con un lema del final de la doctrina del derecho: la realización del bien político supremo. Los "principios metafísicos de la doctrina del derecho" sitúan de esta manera la acción particular empírica en relación con la totalidad de la razón; ésta es precisamente la determinación formal de la metafísica tal como la encontramos en la *Crítica de la razón pura*. Ella aparece aquí nuevamente como el imperativo categórico de toda política: haz del bien político supremo el fin de todas tus acciones. Filosóficamente no se puede establecer cuáles son las acciones necesarias para la solución de esta tarea práctica en las situaciones históricas y geográficas. Mientras que la habilidad política se restringe al ámbito que le es concedido y encomendado (contra Maquiavelo) por la doctrina del derecho y de la virtud, por otro lado, la acción política es liberada de la estrechez del estado nacional (contra Hobbes). Hobbes había concebido al Estado como el Leviatán articulable sólo en singular y, contra toda apariencia, lo había puesto en la doblegada actitud amenazadora de siervos y gladiadores, para los cuales, en lugar del derecho, rige la relación amigo-enemigo; la concepción kantiana despoja de sus límites a la imagen plural del Estado y la considera una relación originaria con el derecho de los pueblos y el derecho público internacional: conforme a los principios estoicos, en tanto partes, éstos sólo son concebibles en su vínculo con una totalidad preestablecida. El republicanismo es jurídicamente necesario, porque, interiormente, es un garante de la estabilidad y de la juridización procesal de las relaciones siempre latentes entre los poderes y, exteriormente, evita el ataque bélico. Por eso, la acción política debe apuntar a la realización de condiciones republicanas;

en conjunto, se encuentra bajo el primado del mandato cosmopolita de paz. “Se puede decir que esta pacificación no constituye simplemente una parte, sino el todo de la finalidad de la doctrina del derecho en el interior de los límites de la mera razón” (VI 355). Esta finalidad de toda política no se puede extrapolar de la experiencia y sus ejemplos; para representarla y fundamentarla se requiere “en todo caso de una metafísica [...] Pues qué puede ser más metafísicamente sublimado que esta idea...” (VI 355).

Si esta idea de política brevemente insinuada aquí es racional y sostenible o no, es algo que tendría que ser examinado temáticamente, pues una interpretación no puede evaluar su propio objeto.

TRADUCCIÓN DE RAÚL GUTIÉRREZ

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo, 1770, *Neues System der Kräfte des menschlichen Verstandes, nach dem Unterschiede der untern und obern Erkenntniß-Kräfte*, Berlín.
- Adickes, Erich, 1920, *Kants Opus postumum*, Cuaderno suplementario de *Kant-Studien* 50, Berlín.
- Gottlieb Baumgarten, Alexander, 1760, *Initia philosophiæ practicæ primæ*, Halle.
- Billanovich, Giuseppe, 1976, “Petrarca und der Ventoux”, en *Petrarca*, ed. de A. Buck, Darmstadt, pp. 44–463.
- Brandt, Reinhard, 1981, “Materialien zur Entstehung der Kritik der reinen Vernunft (John Locke und Johann Schultz)”, en *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781–1981*, ed. de I. Heidemann y W. Ritze, Berlín/Nueva York, pp. 38–58.
- , 1987, “Zum ‘Streit der Fakultäten’”, en *Kant-Forschungen* 1, pp. 31–78.
- , 1988, “Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, en *Kant: Analysen-Probleme-Kritik*, ed. de H. Oberer y G. Seel, Wurzburg, pp. 169–192.
- , 1989, “Einführung”, en *David Hume in Deutschland*, ed. de R. Brandt y H. Klemme, Marburgo, pp. 5–21.
- , 1991, “Anthropologie bei Kant (und Hegel)”, en *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegeltagung in Marburg 1989*, ed. de F. Hesse y B. Tuschling, Stuttgart.
- Canz, Israel Gottlieb, 1739, *Disciplinæ morales omnes etiam æquæforma artis nondum hucusque comparverunt perpetuo nexu traditæ...*, Leipzig.
- Cassirer, Ernst, 1931, “Kant und das Problem der Metaphysik”, en *Kant-Studien* 36, pp. 1–27.
- Cattaneo, Mario A., 1982, “Menschenwürde und Strafrechtsphilosophie der Aufklärung”, en *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, ed. de R. Brandt, Berlín/Nueva York, pp. 321–375.

- Cohen, Hermann, 1883, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlín.
- Dilthey, Wilhelm, 1966, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883), en *Gesammelte Schriften I*, Gotinga.
- Düsing, Klaus, 1968, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Cuaderno suplementario de *Kant-Studien* 96, Berlín.
- Förster, Eckart, 1988, "Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch", en D. Henrich y R.P. Horstmann (comps.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, pp. 123–136.
- Frege, Gottlob, 1885, "Rezension von Cohen" (1883), *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, no. 87, pp. 324–329.
- Friedrich, Hugo, 1942, *Die Rechtsmetaphysik der göttlichen Komödie. Francesca da Rimini*, Francfort.
- Garver, Eugene, 1989, "Aristotle's Metaphysics of Morals", *Journal of the History of Philosophy*, no. 27, pp. 7–28.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1958, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik* (1813), en *Sämtliche Werke IV, 1*, ed. de H. Glockner, Stuttgart.
- Heidegger, Martin, 1951, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Francfort.
- Heimsoeth, Heinz, 1958, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik y Der Ausgang des Mittelalters* (1922), Stuttgart.
- Henrich, Dieter y Rolf-Peter Horstmann (comps.), 1988, *Metaphysik nach Kant? (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd. 17)*, Stuttgart.
- Herz, Markus, 1771, *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*, Königsberg.
- Höffe, Otfried, 1988, "Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln: ein Dilemma der natürlichen Gerechtigkeit", en *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, Stuttgart, pp. 56–78.
- Hume, David, 1955, *An Inquiry Concerning Human Understanding* (1748), ed. de C.W. Hendel, Nueva York.
- Leach, Eleanor Winsor, 1988, *The Rethoric of Space. Literary and Artistic Representations of Landscape in Republican and Augustan Rome*, Princeton.
- Locke, John, 1975, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), Oxford.
- Ludwig, Bernd, 1988, "Kants Rechtslehre", en *Kant-Forschungen*, ed. de R. Brandt y W. Stark, Hamburgo.
- Maus, Ingeborg, 1989, "'Gesetzesbindung' der Justiz und die Struktur nationalsozialistischer Rechtsnormen", en *Recht und Justiz im "Dritten Reich"*, ed. de R. Dreier y W. Sellert, Francfort, pp. 81–104.
- Natorp, Paul, 1911, *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*, Gotinga.
- Nietzsche, Friedrich, 1954, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872), en *Werke I*, ed. de K. Schlechta, Munich.
- , 1954, *Jenseits von Gut und Böse* (1885), en *Werke II*, ed. de K. Schlechta, Munich.
- Pinder, Tillmann, 1987, "Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis", en *Kant-Studien* 77, pp. 1–40.

- Ritter, Joachim, 1977, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (1969), Francfort.
- , 1974, "Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft" (1962), en *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Francfort, pp. 141–163.
- , 1970, "Zum Primat des Rechts bei Kant und Hegel", en *Recht und Ethik. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert*, ed. de J. Blühdorn y J. Ritter, Francfort.
- Sänger, Monika, 1982, "Die kategoriale Systematik in den 'Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre'. Ein Beitrag zur Methodenlehre Kants", Cuaderno suplementario de *Kant-Studien* 114, Berlín/Nueva York.
- Schütrumpf, Eckart, 1981, "Kritische Überelegungen zur Ontologie und Terminologie des aristotelischen Politik", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, no. 2, pp. 26–47.
- Sulzer, Johann George, 1800, *Vermischte philosophische Schriften*, Leipzig.
- Unger, Rudolf, 1924, "Der bestirnte Himmel über mir...'. Zur geistesgeschichtlichen Deutung eines Kant-Wortes", en *Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstags*, ed. de la Albertus-Universität Königsberg en Preußen, Leipzig, pp. 239–270.
- Wagner, Hans, 1984, "Kants affirmative Metaphysik von Dingen an sich", en *Kant a due secoli dalla Critica*, ed. de G. Micheli y G. Santinello, Brescia, pp. 181–191.
- Wolff, Christian, 1710, *Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaften*, Halle, pp. 1750–1757.
- , 1738, *Philosophia Practica Universalis, Methodo Scientifica Pertractata*, Üars Prior, Francfort/Leipzig.
- Wundt, Max, 1924, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart.
- , 1945, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tubinga.
- Wust, Peter, 1963, "Die Auferstehung der Metaphysik" (1920), en *Gesammelte Werke I*, Münster.
- Yolton, John W., 1983, *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Minnesota.