

ORIGEN DE LA INVERSION KANTIANA DEL BINOMIO MATERIA-FORMA¹

MARIA JESUS SOTO BRUNA

Cuando Kant se propone, en la *Crítica del Juicio*, salvar el "abismo infranqueable" que se ha abierto entre "la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible"² y realizar así la titánica tarea de superar el dualismo resultante de las dos anteriores "Críticas", no parece, a su vez, pretender revisar las conclusiones principales de las mismas. Ocurre así que la inversión kantiana de las nociones fundamentales de la metafísica que se opera, en concreto, en la *Crítica de la razón pura*, no hace más que hallar sus consecuencias en la obra de 1790, que trabaja sin duda bajo los cánones intelectuales de aquélla. En efecto, la idea de *finalidad*, eje de la tercera Crítica, proyecta, sin más, las conclusiones a las que Kant había

¹ Utilizo las siguientes ediciones y abreviaturas: LEIBNIZ, G. W., *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Georg Olms, Hildesheim 1965 (G. Phil.); *Système Nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps* (S. N.); *De Ipsa Natura sive de vi insita creaturarum* (Ips. Nat.); *Principes de la Nature et de la Grâce* (Pr. Nt. Gr.); *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* (N. E.); *Principes de la Philosophie. Monadologie* (Monad.).

WOLFF, CH., *Opera*. Ed. de J. ECOLE, Hildesheim-New York 1962, ss. *Cosmologia Generalis* (Cosm. Gen.); *Ontologia* (Ontol.); *Deutsche Metaphysik* (Dt. Mt.).

KANT, I., *Kant's Werke*. Georg Reimer, Berlin 1910, ss. *Kritik der reinen Vernunft* (KrV); *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV); *Kritik der Urteilkraft* (KU).

² KU., *Introducción* § 2.

llegado en la primera Crítica en torno a la *unidad*, clave para el entendimiento.

El cambio que sufren en el kantismo esos principios de la ontología no es sino el desenlace consecuente del proceso iniciado en los sistemas racionalistas anteriores, de los que, sin duda alguna, Kant es deudor. Aludiré aquí a Leibniz y a Wolff, centrándome en lo que considero la causa de la transformación sugerida, esto es, la concepción de la relación entre la *materia* y la *forma*. Consecuentemente, se tratarán los puntos que a continuación se exponen:

1. El enclavamiento kantiano de la forma en la subjetividad humana.
2. Formas sustanciales, entelequias y mónadas en Leibniz.
3. Formas y elementos en Wolff.

1. El enclavamiento kantiano de la forma en la subjetividad humana.

En 1790 la finalidad no es para Kant más que una hipótesis de trabajo inscrita en el propio juicio sobre la cosa³, ésto es, responde a nuestro modo de juzgar sobre lo real, y, en última instancia la introduce el sujeto humano en la naturaleza⁴. Es verdad que el re-geomontano no abandona la suposición de la naturaleza como un sistema de fines, lo cual llevaría a la admisión de una causa inteligente. Pero el argumento teleológico no puede valorarse teóricamente, pues su punto de partida no es tanto una realidad cuanto un modo necesario de ver las cosas. Y así concluye el párrafo 61 de la *Crítica del Juicio*: "Si atribuyéramos a la naturaleza causas que obraran intencionadamente y, por ende, fundamentáramos la teleología no sólo en un principio regulativo para el mero juicio de los fenómenos... sino también... en un principio constitutivo de la derivación de los principios de sus causas, el concepto de fin natural ya no pertenecería a la facultad de juzgar reflexionante, sino a la determinante, y... como concepto racional

³ Cfr. LEBRUN, G., *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la "Critique de la faculté de juger"*, Paris 1970, pp. 439-440.

⁴ Cfr. *KU.*, §§ 66, 70 y 75.

introduciría en la ciencia natural una nueva causalidad que al fin y al cabo sacaríamos de nosotros mismos".

La ubicación de la finalidad en la facultad de juzgar no aparece más que como un efecto de la respuesta que Kant dio ya a la cuestión con la cual había iniciado su planteamiento crítico. Este problema era el del *fundamento de la objetividad*⁵, que se pregunta por la correspondencia entre nuestras representaciones y los objetos. Exigir esa adecuación es lo mismo que pedir la *unidad* de las representaciones. En este punto encontramos en la *Crítica de la razón pura* un texto cuyo paralelismo con el citado de la *Crítica del Juicio* revela definitivamente el enclavamiento kantiano de las nociones metafísicas que nos ocupan en la subjetividad humana: "Fuera de nuestro conocimiento no tenemos nada confrontable con ese mismo conocimiento como correspondiente a él".

Advertimos empero que nuestro pensamiento de la relación conocimiento-objeto conlleva siempre en sí cierta necesidad, ya que el primer elemento es considerado como algo que se opone al segundo. Observamos además que nuestros conocimientos no se producen al azar o arbitrariamente, sino que se hallan determinados de una cierta forma, ya que, al tener esos conocimientos que referirse a un objeto, han de concordar necesariamente entre sí con respecto a este último, es decir, han de poseer la unidad que constituye el concepto de un objeto.

Pero, dado que sólo nos ocupamos de lo diverso de nuestras representaciones, y dado que la "x" a ellas correspondiente (el objeto) no es -por ser este objeto forzosamente distinto de nuestras representaciones- nada para nosotros, queda claro que la unidad necesariamente formada por el objeto sólo puede ser la unidad formal de la conciencia que efectúa la síntesis de lo diverso en la intuición"⁶.

Según el planteamiento kantiano, pues, es preciso preguntar, en primer lugar, por la unidad que da o confiere el entendimiento a lo múltiple de las representaciones (*materia*), confiriéndoles la *forma*⁷. Y aquí se encuentra precisamente la inversión del método kantiano con respecto a la filosofía clásica occidental. En efecto,

⁵ Cfr. A Marcus Herz, 12 Nov. 1772, *Briefe* X, p. 130; *KrV*. B 242-243.

⁶ *KrV*. A 104-105.

⁷ Cfr. *KrV*. A 125.

ésta ha considerado que lo que no es *uno* en sí no puede ser objeto de conocimiento. El fundamento último de la unidad es el *ser* propio de las cosas, unidad que en los entes naturales está -en última instancia- a cargo de la forma, aun cuando el compuesto constituya un ser indiviso⁸. Kant exige también la unidad, pero ésta ya no tiene como fundamento el ser, y por eso no puede pretender "dogmáticamente" que la garantía de nuestros conocimientos representativos venga proporcionada por la relación de esos conocimientos a un objeto-uno fuera del psiquismo, porque -como acaba de decir- ése "no es nada para nosotros". El resultado más importante del planteamiento kantiano es que la forma, que tradicionalmente se encargaba de la unificación, se ha situado definitivamente en la actividad del sujeto cognoscente. Esto se muestra aún más claramente en la definición que Kant da de la materia y la forma como "conceptos de reflexión"⁹: la materia no viene dada más que por un cúmulo de sensaciones que necesita precisamente una forma (el espacio y el tiempo de la intuición y las categorías del entendimiento) para que sea posible el conocimiento o la experiencia.

Es acertado, pues, concluir que lo que debería ser la unidad ontológica no es sino una actividad de unificación llevada a cabo por las facultades intelectuales, y ésto significa que se trata de una "unidad gnoseológica"¹⁰, que no hace más que proyectar desde sí aquella unidad ontológica. Por idéntica razón y consecuentemente, la finalidad natural es solamente un reflejo subjetivo de nuestro modo de juzgar las cosas como si respondieran a una teleología previa.

⁸ Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, 5, 6, 1016b32; 7, 3, 1029a20; 7, 13, 1039a3; TOMAS DE AQUINO, *In Metaphysicorum*, 5, Lec. 8, n. 876; 7, Lec. 13, n. 1588; *Summa Theologica*, 1, q.7, a.1, resp., en *Opera Omnia*, Ed. de R. Bussa, Fromman-Holzboog, Stuttgart 1980.

⁹ Cfr. *KrV*. A 266, 268.

¹⁰ Cfr. esta problemática en los siguientes autores: COHEN, H., *Kants Theorie der Erfahrung*, 3ª Ed., Berlín 1918; HARTMANN, N., *Diesseits von Idealismus und Realismus*, en "Kant-Studien" 29 (1924), pp. 160-206; HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929; HEIMSOETH, H., *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, en "Kant-Studien" 29 (1924), pp. 121-159.

2. Formas sustanciales, entelequias y mónadas en Leibniz.

La crítica kantiana no es directamente una inversión del planteamiento tradicional, sino que se presenta ante todo como el desenlace de la polémica racionalista, de la cual el propio Kant es primer heredero y sucesor. De todos es sabido, por ejemplo, que una de las pretensiones más importantes de la *Crítica de la razón pura* es devolver al ámbito fenoménico lo que Leibniz había "intelectualizado"¹¹.

El ataque del regiomontano se dirige precisamente a una de las más genuinas convicciones de Leibniz: las mónadas son *formas sustanciales*, las *entelequias* de Aristóteles captadas como pura actividad¹², "almas" cuyas determinaciones internas han de concebirse como percepciones o representaciones¹³. Ocurre así que no solamente se descalifica el hilemorfismo¹⁴, sino que el clásico con-



¹¹ Cfr. MARTIN, G., *I. Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlín 1969, p. 139 y p. 143; *KrV*. A 266-268; HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, en *Werke in zwanzig Banden*, Suhrkamp Vg., Frankfurt a. M. 1971, vol. 20, 3, p. 242, donde también Hegel habla del "intelectualismo leibniziano".

¹² Cfr. *Ips. Nat. parag.* 11, *G. Phil.* IV, p. 510; *Pr. Nt. Gr. parag.* 2, *G. Phil.* VI, p. 598; *Monad. parag.* 18, *G. Phil.* VI, pp. 609-610; *S. N.*, *G. Phil.* IV, pp. 507 ss; *A. Arnauld Sept.* 1687, *G. Phil.* II, p. 112.

¹³ Cfr. *Monad. parags.* 10-14, *G. Phil.* VI, p. 608; *A. Clarke*, *G. Phil.* II, p. 375; POSER, H., *Monade. Von Leibniz bis Kant*, en: "Historisches Woerterbuch der Philosophie", Ed. por: J. Ritter, K. Gruender, Basel-Stuttgart 1984, vol. 6, pp. 118-122.

¹⁴ Cfr. SOTO BRUNA, M. J., *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz*, Pamplona 1988, p. 130. Hay que subrayar que cuando Tomás de Aquino comenta la posición aristotélica crítica ya a Averroes, para quien la esencia de las cosas está constituida sólo por la forma, sin incluir la materia en ella. La raíz de esta opinión proviene del platonismo, que concibe las esencias como ideas, en un estado absoluto, como formas independientes alejadas de lo material concreto: *In Metaphysicorum*, IX.

cepto de *sustancia individual* se revela como insuficiente y se apela al de *representación universal*, de tradición neoplatónica¹⁵.

Ya Kuno Fischer en su *Historia de la filosofía moderna* había señalado que en este característico pensamiento leibniciano se ha dado el paso definitivo que explica el cambio operado en la filosofía moderna alemana, a saber la subsunción de lo material en lo inmaterial y la explicación de los cuerpos por condiciones dinámicas¹⁶. Del mismo modo puede asegurarse con Cassirer y Hammacher que la noción leibniciano de representación entendida como acción espontánea es la que sin duda hereda la filosofía alemana posterior, si bien de un modo restringido y referida especialmente al sujeto humano, a partir del cual ha de explicarse el mundo¹⁷.

Es sabido sin embargo que este giro subjetivista que se opera en la filosofía moderna no tiene su primer origen en Leibniz. Antes bien, Duns Escoto había postulado la espontaneidad del entendimiento en todos sus grados y había considerado al intelecto como una fuerza activa. Su psicología se aparta decididamente de la Antigüedad y significa el primer comienzo de la psicología del Renacimiento y de la Edad Moderna. Después, Guillermo de Ockham distinguió, frente a una gnoseología realista, el *ser representado* de las cosas de su *ser en sí*. En Leibniz, siguiendo esta tradición, aparece un nuevo concepto de alma, que ya no tiene entre sus funciones la recepción pasiva de las impresiones sensibles; considera, en cambio, que mediante el conocimiento sólo alcanzamos nuestras representaciones. Según H. Heimsoeth esta teoría del conocimiento llega directamente al Idealismo alemán¹⁸. La Edad

¹⁵ Cfr. BUSSONI, A., *La Monadologia*, Roma 1959, pp. 59-60; JASPER, J., *Leibniz und die Scholastik. Eine historisch-kritische Abhandlung*, Muenster 1898, pp. 38 ss.

¹⁶ Cfr. FISCHER, K., *Geschichte der neuern Philosophie*, Nendeln-Liechtenstein 1973, vol. 3, pp. 325, ss.

¹⁷ Cfr. HAMMACHER, K., *Claubergs Kategorien des Lebens" und Leibniz' Begriff der Spontaneitat*, en "Studia Leibnitiana" Supplementa XIV, 3, (1972), pp. 252-277; CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, Buenos Aires 1950, pp. 13-28; pp. 50-51; pp. 141-154.

¹⁸ HEIMSOETH, H., *Los seis grandes temas de la filosofía occidental*, Madrid 1974, pp. 110-121.

Moderna se caracterizaría de este modo por diferenciar el mundo como *ser en sí* del mundo como *representación*¹⁹.

Es preciso recalcar sin embargo que el significado genuino del concepto leibniciano de representación (expresión o percepción), como actividad de la forma, no alude básicamente a una actividad intelectual que pudiera asemejarse a la *Vorstellung* moderna. Antes bien, posee un valor principalmente metafísico, en cuanto que apunta a definir el ser mismo de la mónada²⁰.

3. Mónadas y elementos en Wolff.

La correspondencia que Wolff mantuvo con Leibniz entre 1704 y 1716²¹ instruyó al primero acerca de las tesis principales del sistema del filósofo de Hannover; pero la *Monadología* se encontró ya muy pronto corregida en la obra wolffiana. Efectivamente, el *ens simplex* o los *elementa* de la *Cosmologia general* y de la *Ontologia* no coinciden con el significado de la mónada leibniciana²² y, sobre todo, no pueden identificarse en modo alguno con las formas y las entelequias²³. Lo que a Wolff le parecía más inacep-

¹⁹ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, Pamplona 1984, pp. 108, ss.

²⁰ Cfr. JALABERT, H., *La fonction explicative de la notion de "representation" dans l'ontologie de Leibniz*, en "Studia Leibnitiana" Supplementa I (1966), 1, pp. 123-138; KNÜFER, C., *Grundzüge der Geschichte des Begriffs der Vorstellung von Wolff bis Kant*, Halle 1911; SALOMON, L., *Zu den Begriffen der Perception und Apperception von Leibniz bis Kant*, Bonn, 1902. De opinión contraria es R. PFLAUMER, quien en: *Zum Ich-Charakter der Monade*, en "Studia Leibnitiana" Supplementa I (1966), 1, pp. 148-160, considera que en Leibniz la unidad sólo puede entenderse como unidad de la conciencia.

²¹ *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*. Ed por C. I. GERHARDT, Georg Olms, Hildesheim 1963.

²² Cfr. ARNSPERGER, W., *Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz*, Weimar 1897, pp. 46-47. *Cosm. Gen.* Nota al *parag.* 182: "Unde Monades definit, quemadmodum nos ens simplex definimus. Sed nos elementorum appellatione contenti monadum nomine non utemur". *Dt. Mt.* I, *parags.* 599-600, ahí declara Wolff que sus "elementos simples" no coinciden con las mónadas de Leibniz. Ver también: *Ontol. parag.* 684.

²³ Cfr. *Cosm. Gen.* Nota al *parag.* 361; GRAU, K. J., *Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im XVII und XVIII Jahrhundert*, Halle 1916, p. 147.

table de la teoría monadológica leibniziana es lo que se denomina como su pan-psiquismo y lo que, a su vez, constituye su núcleo fundamental, a saber, que las sustancias tengan como función original y principal *representar* el universo.

Wolff traduce el término *repraesentatio* por *Vorstellung*, referido este último ya exclusivamente al conocimiento intelectual; en consecuencia, ya no se aceptará la noción leibniziana de "representación confusa". A partir de ahora ese término será definitivamente incorporado al bagaje filosófico con aquel cariz psicológico-gnoseológico, abriendo con ello de nuevo el dualismo que Leibniz había pretendido superar definitivamente²⁴. Este hecho conlleva el que ya no se dé una explicación unitaria de la vida del alma, sino que se retorna a la consideración de las dos fuentes de conocimiento, la empírica y la racional, que es lo que va a conocer la filosofía posterior. En este respecto Wolff introduce ya las nociones de *a priori* y *a posteriori* que Kant desarrollará²⁵.

Resumiendo, el giro que se ha operado en Wolff desde Leibniz consiste en que el significado y la función principal de la mónada entendida como forma, ésto es, la representación, se traslada y restringe a las facultades intelectuales, apareciendo así el nuevo sentido de *Vorstellung*. A partir de ahora, "representar" -como único modo de conocimiento intelectual- supone definitivamente que las cosas reales no son accesibles directamente al entendimiento, sino que éste accede solamente a representaciones que poseen una especie de *realitas obiectiva* que dispensa de la investigación de lo real²⁶.

Toda consideración propiamente metafísica de lo real ha de atravesar el filtro de la representación, o, dicho de otro modo, queda subsumida en las formas subjetivas del psiquismo humano,

²⁴ H. POSER, gran estudioso del tema, ha señalado con acierto que la razón principal de que Wolff no aceptase el principio de "representación universal" de Leibniz es su decidida afirmación del mundo exterior. En consecuencia, el principio leibniziano sería el lógico resultado de haber confinado a las mónadas en un mundo cerrado -no tienen ventanas- en el cual lo único captable son las propias representaciones: *Zum Begriff der Monade bei Leibniz und Wolff*, en "Studia Leibnitiana", Supplementa XIV (1975), 3, pp. 383-397.

²⁵ Cfr. ERDMANN, J. E., *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie*, Stuttgart 1977, vol. IV, p. 279.

²⁶ Cfr. LLANO, A., *Metafísica y Lenguaje*, Pamplona 1984, pp. 94-95.

cuya función es delimitar o determinar la realidad ontológica. Por ello Kant sostiene, ya a nivel de la sensibilidad, que " si tenemos en cuenta que la intuición sensible constituye una condición subjetiva muy especial en la que se basa *a priori* toda percepción, como forma originaria de ésta, resulta que la forma viene dada por sí misma y, lejos de que la materia (o las cosas mismas que se manifiestan) deba servir de base (tal como debería afirmarse desde el punto de vista de los simples conceptos), la posibilidad de esta materia supone, por el contrario, una intuición formal (espacio y tiempo) previamente dada"²⁷. Y lo mismo ocurre en el ámbito del entendimiento, en el cual son las *categorías* las que se comportan como formas determinantes de lo "múltiple de la intuición"²⁸. Ahora bien, si lo que delimita y ordena lo real, para que nos aparezca como naturaleza unitaria y finalizada, son las formas subjetivas del psiquismo, queda claro que no cabe una consideración realista de esa naturaleza, sino que es en el espíritu humano donde, en última instancia, queda definitivamente configurada.



²⁷ *KrV*. A 268.

²⁸ Cfr. *KrV*. B 74-75.