

## **Kant y la expulsión del demiurgo. Estatuto y alcance de la Antropología desde un punto de vista fisiológico**

NURIA SÁNCHEZ MADRID\*

**Resumen:** El planteamiento kantiano de una historia natural aplicada al hombre, concerniente a la antropología fisiológica, está estrechamente unido al diálogo, con frecuencia polémico, que Kant mantiene con Herder, Forster y Blumenbach. El artículo pretende contribuir a la exposición del largo alcance que las corrientes del preformacionismo y de la epigénesis en la teoría de la generación tienen para la filosofía crítica. Se propone, en primer lugar, definir los aspectos de la embriología del siglo XVIII que Kant considera valiosos para la filosofía trascendental y, en segundo lugar, desarrollar la tesis del estudioso francés G. Lebrun, según la cual los escritos kantianos sobre las razas forman parte de un proyecto más amplio que pretende liberar un sentido de finalidad que no esté determinado por el modelo del artesano o del demiurgo.

**Palabras clave:** Kant, historia natural, epigénesis, preformación, finalidad, impulso formativo.

**Abstract:** Kantian approach to a natural history applied to the man, related to a physiological anthropology, depends on the discussion, often controversial, that Kant maintained with Herder, Forster and Blumenbach. The article tries to contribute to the exhibition of the long reach that the preformationist and epigenetical currents of generation theory have for the critical philosophy. The paper sets out firstly to define the aspects of the eighteenth-century embryology that Kant considers useful for the transcendental philosophy. Secondly, it sets out to develop the thesis of the French scholar G. Lebrun, according to which the kantian writings on the races belong to a wider project which aims to set free a purpose meaning not determined by the model of the craftsman or the demiurge.

**Key words:** Kant, Natural History, Epigenesis, Preformationism, Purpose, Formative Force.

Los tres escritos consagrados por I. Kant al análisis de la diversidad racial humana no han dejado de suscitar polémica en las escasas ocasiones en que los estudiosos se han ocupado de la cuestión<sup>1</sup>. En ellos se asiste al proceso de elaboración de un concepto, el de *raza* humana, que pertenece al orden de la *historia de la naturaleza*<sup>2</sup>, una disciplina que obliga a establecer los lími-

---

Fecha de recepción: 16 octubre 2006. Fecha de aceptación: 10 julio 2007.

\* Facultad de Filosofía - UCM - nuriasma@filos.um.es. Este artículo pertenece a una investigación iniciada en el marco del Proyecto «Naturaleza humana y comunidad. Una investigación, a partir de Kant, sobre los fundamentos antropológicos del cosmopolitismo», financiado por el MEC (HUM2006-04909).

- 1 Los estudios son los siguientes: *De las diversas razas humanas* (1775), *Ak.-Ausg.* II 427-443; *Determinación del concepto de raza humana* (1785), *Ak.-Ausg.* VIII 89-106 y *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía* (1788), *Ak.-Ausg.* VIII 157-185. Todas las citas de obras de Kant aparecerán con la indicación del título abreviado, seguido por la del volumen y paginación de la edición de la Academia de Berlín, con excepción de la *Crítica de la Razón pura*, citada como *KrV* según la paginación de la edición A y B.
- 2 Para la definición kantiana de esta investigación puede acudirse a *Versch. Rassen*, II 434, nota; *Über den Gebrauch...*, VIII 161-163; *KU*, § 82, V 428, nota y *phy. Geogr.*, IX 161. S. Marcucci ha dedicado un notable ensayo al lugar que

tes e intersecciones entre filosofía natural, teleología, religión e historia en Kant. Esta secuencia de escritos abonó con éxito la polémica con Herder y Forster<sup>3</sup>, alimentada por la discusión entre naturalistas partidarios del homogenismo o poligenismo humano, aparte de marcar el inicio del intercambio fructífero de observaciones entre Kant y el naturalista Blumenbach a propósito del *impulso formativo*<sup>4</sup> [*Bildungstrieb*]. Sin embargo, salvo raras excepciones, hasta los últimos seis años la contribución kantiana a la embriología no ha despertado ningún interés entre los estudiosos de la historia de la epistemología y la antropología<sup>5</sup>. Mucho menos interés mostraron los círculos de estudios kantianos, más preocupados por silenciar como mejor se pudiese esta suerte de caída en el prejuicio por parte de uno de los principales estandartes de la Ilustración que por rastrear en esos inquietantes textos elementos de orientación para interpretar los escritos kantianos acerca de la historia<sup>6</sup>. Junto a esta falta de entusiasmo por lo que Kant haya podido sostener acerca de la presunta diferencia racial entre los hombres, la sola certeza de que escritos semejantes pudiesen existir impulsó una serie de análisis que habría que calificar sin empacho como profesionales de la sospecha. Todos ellos desembocan en la denuncia del racismo solapado de un pensador que vendría a simbolizar la opresión de Europa sobre otras culturas, tomando como hilo conductor una lectura literal de las observaciones kantianas acerca del habitante del Caribe o de Tahití.

Con esta contribución no pretendemos salvar a Kant de sus prejuicios, que sin duda albergaría, como cualquiera de nosotros. Consideramos que sus textos sobre las razas no son tanto el espejo de una época, cuanto una contribución al planteamiento y desarrollo de las razones por las que a toda época le cuesta tanto habérselas consigo misma. No es propósito nuestro reivindicar los comentarios de Kant que haya que tildar de racistas, sino más bien trabajar sobre buena parte de ese material

---

la historia natural deba ocupar en la idea kantiana de ciencia titulado «*Naturbeschreibung e Naturgeschichte in Kant*. Alcune «riflessioni» sul rapporto tra Popper e Kant», recogido en: Id., *Studi kantiani*, vol. I «Kant e la conoscenza scientifica», Lucca, M.P. Fazzi, 1988, pp. 109-123. J.-M. Muglioni dedica también en su *La philosophie de l'histoire chez Kant*, Paris, PUF, 1993, una sección a la historia natural, pp. 82-90.

- 3 El escrito de 1785 responde al homogenismo defendido por Herder de la mano de una presunta fuerza genética, mientras que el de 1788 responde al escrito que con el título *Algo más sobre las razas humanas* G. Forster dirigió al editor de Kant denunciando lo que consideraba fallas metodológicas de la anterior publicación kantiana.
- 4 Al que alude la carta de Kant del 5 de agosto de 1790, IX, 184-185.
- 5 Con toda seguridad, la monografía que constituye hasta el momento el estudio más completo de lo que el autor califica de *raciología* kantiana es R. Lagier, *Les races humaines selon Kant*, Paris, PUF, 2004. Acerca de la obra de G. Forster, puede acudir a T. von Hoorn, *Dem Leibe abgelesen. Georg Forster im Kontext der physischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts*, Tübingen, M. Niemeyer, 2004. En lo que concierne a artículos dedicados al estudio de la polémica entre Kant y Forster merecen citarse los trabajos de B. Dörflinger, «Die Einheit der Menschheit als Tiergattung. Zum Rassenbegriff in Kants physischer Anthropologie», in: V. Gerhardt./R.-P. Horstmann/R. Schumacher (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2001, pp. 342-351; M. Lalatta Costerbosa, «Kant e la teoria delle razze», *Filosofia politica*, n° 3 (2003), pp. 383-385 y R. Lagier, «Un outsider de la fondation de l'anthropologie: Georg Forster», *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 14 (2006), pp. 137-152. El volumen compilado por S. Eigen y M. Larrimore con el título de *The German Invention of Race*, recientemente publicado por SUNY Press (2006), contiene un apartado titulado «Race in Philosophy: the Problem of Kant», en el que se recogen trabajos de J.H. Zammito, S.M. Shell, R. Bernasconi y M. Larrimore, que lamentablemente no hemos podido consultar durante la redacción de este artículo.
- 6 Los artículos de E. Lange «Georg Forsters Kontroverse mit Kant», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 12 (1964); M. Weingarten, «Menschenrassen und Menschenarten. Die Kontroverse zwischen Georg Forster und Immanuel Kant», in: G. Pickerodt (dir.), *Georg Forster und seine Epoche*, Berlin, 1982, pp. 117-148; M. Riedel, «Historizismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J.G. Herder», in: Id., *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, pp. 148-170 y R. Malter, «Der Rassenbegriff in Kants Anthropologie», in: F. Dumont/G. Mann (dir.), *Die Natur des Menschen*, Sömmerring-Forschungen, 1994, pp. 113-122, son una excepción con respecto a la tendencia mencionada.

«maldito» con la esperanza de que arroje luz sobre el lugar que haya de ocupar en la filosofía crítica una *antropología desde un punto de vista fisiológico* y, asimismo, permita avanzar en la lectura de los textos kantianos sobre la historia y la filosofía política. Ante los malentendidos que la *historia natural* acuñada por Kant ha producido, viene a las mentes la célebre frase del científico R. Feynmann: «no tengan en cuenta lo que estoy diciendo, sino lo que estoy queriendo decir», pues los términos *germen*, *disposición* y *raza* reciben en ella un uso que podría calificarse de retórico, sin cuya dilucidación seguramente casi todo el discurso que articulan resultaría condenable. Así pues, el lector de esta vertiente de la obra kantiana cuenta, por un lado, con un grupo de artículos de denuncia<sup>7</sup> y, por otro, con recientes trabajos centrados en esta aun para muchos *terra incognita* del pensamiento kantiano, sin olvidar la ingente bibliografía que examina el conocimiento que Kant tenía de la biología de su época<sup>8</sup>. Con todo, no podemos prescindir de mencionar aquí a G. Lebrun, quien desde 1970<sup>9</sup> se ocupó de señalar el peso de los tres escritos sobre las razas para la liberación de una hermenéutica de la vida y de la historia, más acá y más allá de cualquiera de sus absorciones dialécticas. El presente trabajo debe mucho a su adscripción del modelo de cierre adaptativo que Kant maneja a la esfera de un orden liberado de toda imagen artesanal. Consideramos que esta tesis de Lebrun es la premisa de un análisis fecundo de los textos kantianos sobre las razas, al dotarles de un alcance decisivo para la comprensión de la función que la *reflexión* desempeña en la Crítica kantiana<sup>10</sup>.

## I. ¿Quién teme al concepto kantiano de raza? También en la historia natural debe buscarse un camino intermedio entre el dogmatismo y el escepticismo

Kant interviene en la discusión acerca de las razas humanas como si se tratase de un campo especialmente oportuno para confirmar la necesidad de guiarse siempre por un método, independientemente del objeto de estudio de que se trate<sup>11</sup>. A su juicio, tanto la *fuerza vital* o *genética*

7 Pertenece a este grupo los trabajos de A. Barkhaus, «Kants Konstruktion des Begriffs der Rasse un seine Hierarchisierung der Rassen», *Biol. Zent. Bl.* 113 (1994), pp. 197-203; E.Ch. Eze, «The Color of Reason: The Idea of «Race» in Kant's Anthropology», in: *Id.*, *Postcolonial African Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 103-140 y R. Bernasconi, «Kant as an Unfamiliar Source of Racism», in: J.K. Ward/T.L. Lott (eds.), *Philosophers on Race. Critical Essays*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 145-166.

8 Con respecto a este apartado nos han sido de especial ayuda los estudios de J. Larson, «Vital forces: regulative principles or causal agents?», *Isis* 70 (1979), pp. 235-249, T. Lenoir, «Kant, Blumenbach, and vital materialism in German biology», *Isis* 71 (1980), pp. 77-108; F. Duchesneau, «Épigenèse de la raison pure et analogies biologiques», in: Duchesneau, F./Lafrance, G./Piché, C. (dir.), *Kant actuel*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 2000, pp. 233-256; E. Moya, «Apriorismo y evolución: el naturalismo emergentista de Kant y Popper», *Daimon*, n° 33 (2004), pp. 25-47 y «Epigénesis y validez: el papel de la embriología en el programa trascendental de Kant», *Teoría* 20, n° 53 (2005), pp. 143-156; C. Piché, «The precritical use of the metaphor of epigenesis» y Reill, P., «Between Preformation and Epigenesis: Kant, Physiotherapy and Nature History», in: Denker, A./Heinz, M./Rockmore, T., *Kant's Precritical Philosophy*, New York, Humanity Books, 2002, pp. 182-200 y 161-181; R.J. Richards, «Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding», *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.*, vol. 31, n° 1 (2000), pp. 11-32; P.R. Sloan «Performing the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant's A Priori», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 40/2 (2002), pp. 229-253 y J.H. Zammito, «This inscrutable principle of an original organization: epigenesis and «looseness of fit» in Kant's philosophy of science», *Stud. Hist. Phil. Sci.* 34 (2003), pp. 73-109.

9 G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, A. Colin, 1970. Especialmente cap. XVI, pp. 437-466, al que hay que sumar al menos el artículo titulado «Œuvre de l'art et œuvre d'art», *Philosophie*, 63 (1999), pp. 70-88.

10 Este estudio es continuación y complemento de las observaciones contenidas en la introducción a mi traducción del tercer escrito de Kant sobre las razas mencionado, que con el título *Una técnica sin artesano: la teleología dentro de los límites de la mera Razón* publicó la revista *Lógos*, 37 (2004), pp. 32-47.

11 Vd. Kant, I., *Über den Gebrauch...*, VIII 161.

que Herder convierte en el motor de una *generatio aequivoca*<sup>12</sup> cuanto las ocurrencias volterianas, tan descuidadas con respecto a sus consecuencias últimas para la teoría<sup>13</sup>, desatienden esta condición. En respuesta tanto al homogenismo herderiano cuanto al poligenismo de G. Forster, que no titubea al cargar al mundo de intervenciones divinas *ad hoc* para alcanzar la gloria fugaz de una agudeza, Kant preconiza una historia de la naturaleza que se atreva a desplazarse desde las hechas actuales de las cosas hasta sus causas más remotas sin perder el hilo conductor de las leyes mecánicas. Así pues, Kant ingresa en una discusión en la que polemiza directamente con Herder y el naturalista, lingüista y etnógrafo Forster, pero cuyos primeros pasos se remontan a Buffon y su ley de fecundidad<sup>14</sup>. El naturalista francés adjudicaba las diferencias físicas entre los hombres a la influencia del medio, es decir, al influjo del clima y de la alimentación, tomando como referencia al habitante europeo de climas templados. El resto de respuestas humanas al clima las concibe como meras degeneraciones de la presuntamente original, sin perjuicio de que puedan aproximarse a ésta con el tiempo, cohonstando el monogenismo con la hipótesis degeneracionista, vía que Kant rechaza frontalmente<sup>15</sup>. Buffon encontró una contestación pretendidamente empírica en los relatos de viajes de Lord Kames, que aporta la persistencia de la raza negra en climas templados como varapalo para las tesis del primero y propone la conjunción de una multiplicidad de troncos originarios con la destinación de cada grupo humano a una región terrestre determinada. Éste es el horizonte de discusión sobre el que Kant desmonta la hipótesis del degeneracionismo a partir de un aspecto original, sin abandonar la hipótesis monogenista. De ello resulta la declaración de que todos los hombres descienden de un único tronco originario y están dotados de gérmenes suficientes para adaptarse a todos los climas<sup>16</sup>. Con arreglo a este modelo, parece razonable que cada entorno físico, clasificable según las parejas hipocráticas frío/calor y húmedo/seco, haya activado ciertos gérmenes, manteniendo en estado de latencia aquellos innecesarios. El primer contacto entre el hombre y la tierra produciría auténticos cierres adaptativos que representan las razas, a saber, la rubia clara (Europa septentrional), la negra (Senegambia), la cobriza (América) y la olivácea (India), cuya irreversibilidad impide confundirlos con un mero bronceado de la piel, que afectaría exclusivamente al individuo, y se ajusta a la indefectible transmisión de sus rasgos a la descendencia.

La posición kantiana no desmiente la *ley de Baer*, según la cual todo desarrollo orgánico comporta un paso de lo homogéneo a lo heterogéneo<sup>17</sup>, pero interpreta ese despliegue en términos de un diálogo que se establece entre los primeros grupos humanos y las regiones a las que han venido a parar azarosamente, sin que ningún plan divino lo estableciese así de antemano<sup>18</sup>. Si la primera consecuencia de esta lectura es la refutación de la reducción de las diferencias heredadas a grados de error con respecto a un ejemplar humano original, en segundo lugar, la pluralidad a la que Kant da el nombre de raza no parece impedir la declaración de plena igualdad entre

12 Vd. Kant, I., *KU*, § 80, V 419-420.

13 Vd. Kant, I., *Versch. Rassen*, II 440 y *KU*, § 63, V 369.

14 Vd. Buffon, *Histoire naturelle des animaux*, «L'Asne» (1753), in: Id., *Oeuvres philosophiques*, texte établie et présenté par J. Pieveteau, Paris, PUF, 1954, p. 356; *cfr.* Kant, *Versch. Rassen*, II 429.

15 Vd. Kant, I., *Über den Gebrauch...*, VIII 163-164 y *Anthrop. prag.*, VII 320; *cfr.* Lebrun, (1970: 163) y A. Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1998, pp. 174 ss.

16 Vd. Philonenko, *op. cit.*, p. 175: «La raza negra y la raza blanca son adaptaciones exitosas de la especie humana».

17 Vd. G. Canguilhem y otros, *Du développement à l'évolution au XIXe siècle*, Paris, PUF, 1962, p. 55.

18 Vd. Kant, *Versch. Rassen*, II 435-436.

los hombres<sup>19</sup>, como suelen sostener las lecturas de los textos sobre el concepto de raza. De las observaciones antropológicas kantianas acerca de los modos de vida propios de diferentes culturas se desprenden indicaciones que obturan el paso a esa consecuencia. Por un lado, Kant despoja a las marcas físicas heredadas de connotaciones morales, pues, al tratarse de meras expresiones de una diferencia que conlleva la extensión del hombre por toda la tierra, es decir, que confirman su destino mundanal, no forman parte de un conocimiento pragmático del mundo, sino meramente teórico<sup>20</sup> [*theoretische Weltkenntniß*]. Por otro, el *despliegue* [*Entwicklung*] de la diversidad fisiológica contenida en un tronco originario no constituye *progreso* [*Fortschritt*] alguno, pues este último concepto sólo puede emplearse en rigor para referirse a lo que el hombre hace de sí mismo por libertad<sup>21</sup>. El primer proceso, sin embargo, puede reconstruirse hipotéticamente a partir de datos proporcionados por la experiencia y establece que, desde el punto de vista de la adaptación al medio, cada raza ha alcanzado por sí misma la perfección, sin que ninguna tenga nada que envidiar a otra. La antropología en respecto fisiológico combina la franca limitación del objeto de estudio con el amplio alcance metodológico del procedimiento que su ejecución pone en juego, en lo que nos detendremos en la tercera parte de este trabajo. Más allá de la apariencia física de cada grupo, los modos de vida de ciertos pueblos, efectos del *diálogo* que sus ancestros establecieron con el hábitat respectivo, sobrepujan el orden de la diferencia racial y pertenecen ya al conocimiento del hombre como ciudadano del mundo [*Weltbürger*], razón por la que el vocabulario de las costumbres puede hacerlos más intuitivos<sup>22</sup>. El orden de las costumbres culturales no proporciona el horizonte de *isonomía adaptativa* que las razas dibujan sobre la tierra, sino que permite valorar qué resistencias oponen los distintos pueblos a la regulación jurídica de sus relaciones internacionales y cómo las tendencias del instinto (nacionalista) deben contrarrestarse con las máximas de la razón (cosmopolita)<sup>23</sup>.

La presencia o ausencia del «aguijón de la actividad» [*Stachel der Thätigkeit*] favorece la ejecución de esta clasificación, toda vez que la inactividad y pasividad de la vida en ciertas culturas bloquean el acceso de los hombres a la mera perspectiva del progreso. Ahora bien, los comportamientos que Kant encuentra en otras razas y pueblos no se restringen a una época y una región determinada, esto es, a un cierre adaptativo particular, pues la falta de vitalidad y de previsión<sup>24</sup>

19 Vd. Kant, *Muth. Anfang*, VIII 114, donde el último paso que cabe distinguir en el relato conjetural de la historia humana señala el abandono de la comunidad animal para ingresar en la «igualdad con todos los seres racionales, cualquiera sea su rango (*Génesis*, III 22), en lo tocante a la pretensión de ser un fin en sí mismo»; *cfr. Refl. Anthropol.*, XXV 694: «Hay gérmenes innatos a la naturaleza humana que desarrollan y pueden alcanzar la perfección para la que están destinados. [...] ¿Quién, habiendo visto a un indio salvaje o a un groenlandés, creería de veras que hay un germen innato en este mismo ser para convertirse en un hombre acorde con la moda parisina? [...] Sin embargo, tiene los mismos gérmenes de un ser humano civilizado, sólo que todavía no están desarrollados», trad. mía, y *Rec. Moscati*, II 425.

20 Vd. Kant, *Anthrop. prag.*, VII 120. M. Crépon ha explicitado el carácter restringido de las afirmaciones kantianas acerca de las razas; *vd. Les géographies de l'esprit*, Paris, Payot, 1996, especialmente pp. 159, 161 y 163-164, donde puede leerse que «de la raza no puede deducirse indefectiblemente ni una forma de sensibilidad determinada ni un carácter, ni tal o cual grado de inteligencia»; *cfr. M. Castillo, Kant*, Paris, Vrin, 1997, pp. 214-215.

21 Vd. Kant, *Muth. Anfang*, VIII 109; *cfr. Muglioni* (1993: 99-100).

22 Kant se detiene, por ejemplo, en una *geografía moral* en la *Introducción* a la *phy. Geog.*, IX 164, dedicada a la descripción de las costumbres que caracterizan a las culturas en las diferentes regiones terrestres.

23 Vd. Kant, *Refl. Athropol.*, n° 1353, XV 590-591.

24 Vd. Kant, *Anthrop. prag.*, VII 186 y 233, nota; *cfr. Refl.* 6583, XIX 94: «Las ciencias y las artes contribuyen a que el hombre resista menos. Con ello no mejora, sino que se vuelve dócil. [...] Deviene propiamente más débil, porque cada necesidad [*Bedürfnis*] es un lazo que le vincula a las leyes, aunque sean arbitrarias», trad. mía.

son constantes a-históricas. Siempre podrá excusarse la indolencia del individuo caribeño porque no pudo formarse intelectualmente debido a su inaccesibilidad a los centros intelectuales del viejo y nuevo mundo, pero en la sociedad refinada del París del siglo XVIII lecturas aparentemente inocuas como ciertas revistas de moda y entretenimiento sumen al lector en un desazonador *dolce far niente* intelectual que nada tiene que envidiar al de aquél. Así, con arreglo al texto kantiano, puede haber una inactividad asociada a un proceso fisiológico perteneciente a la historia natural, como muestran el caribeño o el tahitiano, sin que ello asigne ningún privilegio al hombre europeo, pues toda cultura fabrica mecanismos, que la civilización sólo contribuye a sofisticar, destinados a alejar al hombre de un progreso protagonizado por él mismo. El sueño de la cultura reside en que el hombre renuncie a su vocación de *fin final* de la Creación al darse por satisfecho con coronar el horizonte natural en tanto que *fin último*. El burgués europeo puede adquirir como objeto de lujo la «más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo», que poetas y viajeros han convertido en marchamo de la vida arcádica de ciertos aborígenes<sup>25</sup> y que Kant considera de un nihilismo incompatible con el destino racional del hombre.

Una tercera consecuencia remite al malentendido entre Kant y Forster a propósito de una pre-sunta *solicitud o cuidado* [*Vorsorge; Fürsorge*] que la naturaleza habría mostrado hacia el hombre en tanto que habitante de la tierra, pues el primero entiende por tal la autonomía de su proceso de adaptación al mundo, por tanto, que la conservación del género humano obedezca a alguna regla, mientras que el segundo entiende que esos términos refieren a un plan secreto que habría destinado de antemano a cada grupo humano a una región determinada, con el agravante de no haber previsto las posibles migraciones que pudieran producirse<sup>26</sup>. Para Forster, si hay sabiduría, ésta ha de manifestarse como preordenación; no sopesa en ningún momento que la lectura kantiana de las Sagradas Escrituras pueda buscar en ellas una suerte de *relato*, con toda la complejidad que este mismo término comporta, compatible con la Razón. Desde la literalidad del texto de Kant, Forster pone en evidencia que la unidad matricial del género humano no ha evitado la tragedia del esclavismo, ni la fraternidad original entre los hombres les ha dispensado del fratricidio de Caín y Abel<sup>27</sup>. Desde este planteamiento sólo serían aceptables la teodicea y un empirismo radical. En una línea trazada ya desde la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755), Kant remite en los textos sobre las razas a una «omnisuficiencia» [*Allgenugsamkeit*] que salva a la historia del hombre sobre la tierra de ser un mero teatro de la sabiduría divina<sup>28</sup>.

Cuando leemos que la proveniencia de todos los hombres a partir de una única pareja se acomoda a la historia de su despliegue sobre la tierra con mayor verosimilitud que el poligenismo<sup>29</sup>, inevitablemente paramos mientes en el pasaje siguiente del *Comienzo conjetural*:

25 Vd. Kant, *Idee*, VIII 21; cfr. *KU*, §§ 83 y 84.

26 Vd. Forster, «Noch etwas über die menschlichen Rassen», in: Id., *Werke*, VIII, Berlin, Akademie-Verlag, 1974, pp. 130-156; trad. fr. por R. Lagier, *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 14 (2006), p. 167.

27 Vd. *Ibid.*, pp. 169-170. Todo parece indicar que el deseo de Forster por liberar a la filosofía natural de cualquier compromiso con respecto a la religión prepara, sin embargo, un rápido retorno a ésta, una vez guarnecido el naturalista por el parapeto del empirismo, pues eleva unas exigencias a los conceptos, por ejemplo, el de *providencia* que Kant maneja, que anulan cualquier contingencia en la relación que el hombre establece con las regiones de la tierra.

28 Vd. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund*, II 98-99; *Versch. Rassen*, II434 y VIII 173-174; Forster (1786; 2006: 166-167); cfr. Lebrun (1970: 458-461), Lagier (2004: 125-128 y 173-178) y Muglioni (1993: 95).

29 Vd. Kant, *Über den Gebrauch...*, VIII 178, n.

«Si no queremos dejar vagar nuestra fantasía entre suposiciones, habremos de fijar el principio en aquello que no pueda ser deducido mediante la razón a partir de causas precedentes, por tanto, tendremos que comenzar con la *existencia del hombre* y, ciertamente, del hombre *adulto* —pues ha de prescindir del cuidado materno— y *emparejado*, para poder procrear su especie; asimismo, ha de tratarse de *una única* pareja, para que no se origine de inmediato la guerra —lo que suele suceder cuando los hombres están muy próximos unos a otros siendo extraños entre sí— o también para que no se le reproche a la Naturaleza el haber regateado esfuerzos mediante la diversidad del origen en la organización más apropiada para la sociabilidad, en tanto que objetivo principal del destino humano, puesto que la unidad de esa familia —de la que habrían de descender todos los hombres— era sin duda la mejor disposición en orden a conseguir ese objetivo»<sup>30</sup>.

El pasaje pone de manifiesto que cuando un relato se guía por la Razón no se rige por *lo verosímil*, sino por alguna exigencia racional subjetivamente necesaria [*Bedürfnis*]. Kant replica a Forster que la noción de *tronco común* no es un *factum*, sino una Idea racional que la historia natural plantea<sup>31</sup>, de suerte que no ha de identificarse sin más con una primera pareja real. Hay que reconocer que el abordaje kantiano de cuestiones de índole en principio exclusivamente geográfica o fisiológica parecen anunciar, a un nivel estructural, distinciones que no pueden dejar indiferente a la filosofía política y a la moral. Nociones como la de comunidad, dispersión de la especie humana sobre la tierra o comunicación de pensamientos, permiten poner los fundamentos de un modo de pensar ampliado que no dependa únicamente de la filantropía o del surgimiento de la compasión o de la piedad entre los hombres. La unidad de la especie humana, las condiciones de una hospitalidad universal y la co-presencia de los hombres sobre la tierra han de tenerse en cuenta, sin duda alguna, en la aplicación de cualquier conocimiento al mundo, pero antes que nada debe iluminarse su procedencia reflexiva, no sentimental<sup>32</sup>.

Una última consecuencia del planteamiento kantiano de la cuestión de las razas es la liberación de un espacio para la teleología, operación estrechamente unida a la cuidadosa escisión por principios de lo inorgánico y lo orgánico, la materia y la vida, es decir, lo inerte y lo espontáneo<sup>33</sup>. Si bien la hipótesis de varios troncos originarios multiplica inútilmente las entidades, desoyendo una sentencia metafísica tan sabia como antigua a la que la razón le reserva un lugar destacado<sup>34</sup>, la suposición de que lo vivo haya podido surgir de lo inerte conduce a la *generatio aequivoca*<sup>35</sup>, es decir, a la generación espontánea que convierte todo conocimiento en algo gratuito. Tesis como la sostenida por Schulz en su *Ensayo de una guía para la doctrina de las costumbres...* convierten

30 Kant, *Muth. Anfang*, VIII 110, trad. cast. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán.

31 El procedimiento kantiano se asemeja más al de Lévi-Strauss que al de algunos de sus propios contemporáneos. Véase la conclusión del seminario *L'identité*, Paris, PUF, 1982, p. 332: «La solución de la antinomia de la que he partido y por la que he levantado un proceso al etnógrafo diciéndole: «Queréis estudiar sociedades completamente diferentes, pero, para estudiarlas, las reducís a la identidad», esta solución no existe más que en el esfuerzo de las ciencias humanas por superar esta noción de identidad y ver que su existencia es puramente teórica: la de un límite al que no corresponde en realidad ninguna experiencia»; *cfr.* Rousseau, *Discurso sobre el origen...*(1754), Madrid, Alianza, 1980, p. 195.

32 *Vd.* J.-M. Besse, «La géographie selon Kant: l'espace du cosmopolitisme», *Corpus*, n° 34 (1999), pp. 120-122; *cfr.* Kant, *MS*, § 62, VI 352-353 y *Versch. Rassen*, II 443.

33 *Vd.* Kant, *MA*, IV 544; *cfr.* Lebrun (1970: 455).

34 *Vd.* Kant, *KrV*, A 652/B 680.

35 *Vd.* Kant, *KU*, § 80, nota, V 419.

a lo orgánico y lo inorgánico en grados de una misma fuerza vital, de suerte que el más elevado serafín y el más humilde árbol resulten conmensurables en tanto que máquinas artísticas<sup>36</sup>. Un univocismo tal no podía dejar satisfecho a Kant, que separa cuidadosamente los principios de lo inerte y de lo orgánico. Esta partición impide que la analogía del proceder del *organismo* con el *arte* sea algo más que una expresión elíptica, de la misma manera que convierte en una hipérbola hilezoísta su analogía con la *vida*<sup>37</sup>, pero al mismo tiempo abre un espacio de resonancia para la expresión *técnica de la naturaleza*<sup>38</sup>, con la que el cuidado de la naturaleza con vistas a la conservación del género humano posee más de un punto de semejanza. El *fin natural* expone un arte que no tiene «nada análogo con ninguna causalidad que conocemos»<sup>39</sup>, sino un orden carente de artesano al que podamos responsabilizar de sus operaciones y del que pueden esperarse beneficios con vistas a orientarnos en un espacio como el de la historia. La dificultad para encontrar una analogía artística para el organismo es deudora de la crítica que Buffon dirige a los principios de clasificación de Linneo, manifestando la insuficiencia del proceder del anatomista, y, en general, de la *descripción natural* [*Naturbeschreibung*], para dar razón del funcionamiento de lo vivo<sup>40</sup>, tan escurridizo hacia su apropiación conceptual. El propio Kant considera oportuno subrayar que los peldaños de la escala continua de criaturas de Leibniz-Bonnet, con arreglo a la cual el clasificador cree dominar la riqueza del mundo, no son un espejo ingenuo de la naturaleza, sino que corresponden propiamente a auténticos abismos en ella<sup>41</sup>. La enumeración de los elementos que componen el organismo no puede sustituir al régimen de comunidad mutua que les permite desempeñar su función<sup>42</sup>. Según el escrito precrítico de 1763, este desajuste nos transporta a una suerte de pensamiento-límite para una criatura<sup>43</sup>, que sólo encuentra auxilio [*Hilfsmittel*] en el concepto de omnisuficiencia divina, lo que no se encuentra demasiado lejos de la dificultad a la que se enfrenta la teoría de la generación humana, en la que tampoco cabe guiarse exclusivamente por principios mecánicos.

## II. Preformacionismo, epigénesis e impulso formativo. Una semiótica crítica frente a la magia de la fuerza vital

Desde su obra precrítica, Kant sostiene que sólo podremos conocer el orden de la naturaleza en caso de que expliquemos sus fenómenos con arreglo a leyes mecánicas. Nuestra tendencia a interpretar técnicamente producciones naturales que no se dejan subsumir fácilmente bajo un *nexus effectivus* hunde sus raíces en el Juicio reflexionante<sup>44</sup>, cuyo objetivo no es tanto el conocimiento

36 Vd. Kant, *Rec. de Schulz*, VIII 180.

37 Vd. Kant, *KU*, § 65, V 374-375. Desde la publicación de *Sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* (1746) Kant considera que la mera extensión no puede ofrecer «la verdadera medida de la fuerza en la naturaleza» (I 139), oponiendo la fuerza motriz (atracción y repulsión) a una fuerza interna y organizadora (I 140); *cf.* Moya (2004: 33).

38 Vd. Kant, *KU*, *EE*, § I, XX 199-201 y § V, XX 216.

39 Vd. Kant, *op. cit.*, § 65, V 375.

40 Vd. G. Barsanti, «Linné et Buffon: deux visions différentes de la nature et de l'histoire naturelle», *Revue de synthèse*, n° 113-114 (1984), pp. 83-111; J. Ferrari, «Kant, lecteur de Buffon», in: VV.AA., *Buffon* 88, Paris, Vrin, 1992, pp. 155-163 y S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Firenze, Le Monnier, 1972, pp. 150-151 y pp. 154-163; Id., *Kant e le scienze*, Padova, Liviana, 1977, pp. 48-51; *cf.* É. Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constants de la biophilosophie*, Paris, Vrin, 1971, p. 64, n. 9 y p. 68, n. 16.

41 Vd. Kant, *KrV*, A 668/B 696.

42 Vd. G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 188.

43 Vd. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund*, II 152-153.

44 Vd. Duchesneau (2000: 242).



cuanto la comprensión de ciertos hechos. Ya nos hemos detenido en la negación por parte de Forster de la investigación de las diferencias raciales en términos del resultado de un diálogo abierto entre el ser humano y el medio circundante. Kant comparte con las teorías evolutivas del siglo XIX precisamente la creencia en que el viviente no está destinado *a priori* a sus condiciones efectivas de vida<sup>45</sup>, más bien el viviente que es el hombre está destinado *a priori* a habitar la tierra como *fin final* de la creación, bajo la condición material de que la especie sobreviva<sup>46</sup>. Como apuntábamos antes, la antropología fisiológica proporciona una auténtica infraestructura a la filosofía práctica, especialmente en la vertiente de ésta que se ocupa de la vocación cosmopolita del hombre. Acompañar, aunque sea por medio de hipótesis, al hijo de la tierra en su despliegue por la superficie terrestre da la medida del mundo, en tanto que espacio de acción del hombre y de aplicación de sus conocimientos, y proporciona orientación en él. Si la antropología fisiológica junto con la geografía física cumplen la función de preparar el acceso del hombre al mundo, ni el aislamiento ni la fusión podrán aceptarse como claves ajustadas a su pertenencia al mundo ni a su estatuto de hijo de la tierra, sino únicamente una unidad de origen que se despliega en diferencias mediante procesos naturales irreversibles.

Todo ello arroja el saldo de que el uso kantiano de la epigénesis, término proveniente de la embriología contemporánea a Kant y empleado por Herder, combina el que los cambios adaptativos de los grupos humanos se produzcan con arreglo a un hilo conductor suficiente para el Juicio, con la libertad del movimiento del viviente para conformarse a las condiciones de cualquier medioambiente. El investigador dispone, por tanto, de instrumentos para orientarse *ex post facto* en la evolución de las razas, lo cual aleja la historia natural kantiana de la aportación de Darwin para aproximarla más bien a la *biosemiótica* de Uexküll, para el que el genotipo no determina el fenotipo, sino que cada organismo «interpretaría» qué rasgos del genoma le serán de mayor utilidad para sobrevivir en el mundo circundante [*Umwelt*]<sup>47</sup>. De esta manera, aun compartiendo con Darwin el principio de economía de las creaciones locales y el minimalismo al que queda reducida la intervención divina en la historia natural, Kant no inscribe la vida en la geografía, de suerte que entienda por ésta la *Geschichtslosigkeit* más radical, especialmente tras haber declarado que «[l]a historia [...] no es más que una geografía continua»<sup>48</sup>. Darwin afirma certeramente que «la sola duración temporal no puede nada por sí misma»<sup>49</sup>, en lo que coincide con la tradición filosófica que va de Aristóteles a Hegel, pero admite que el azar podría pautar el continuo temporal, esto es, desdibuja los límites entre el *éidos* y el accidente. Una concesión semejante no podría parecerle a Kant más que la entrega del organismo a una pasividad indeterminada, peligro que la aplicación de la epigénesis a la historia natural aleja. En efecto, este modelo de interpretación salva a los desarrollos naturales del ciego azar, no para dejarlos en manos del determinismo, sino para convertirlos en una aventura imprevisible, nada temeraria, en la que cabe encontrar el correlato biológico de una reflexión que se complace en contemplar ciertos objetos decorativos que *no significan nada*<sup>50</sup>. Es importante señalar aquí que aunque pueda declararse que «el devenir histórico [...] es otra forma de este orden sin programa»<sup>51</sup>, una aseveración como ésta sólo se entenderá una vez que se haya

45 *Vd.* Lebrun (1970: 460), Riedel (1989: 162) y Canguilhem (1962: 66).

46 *Vd.* Crépon (1996: 160-161).

47 *Vd.* Moya (2004: 35, nota 53 y 2005: pp. 154-155, nota 11).

48 Kant, *phy. Geog.*, IX 161.

49 *Vd.* Canguilhem (1962: 71-72) y Gilson (1971: 82 ss.).

50 *Vd.* Kant, *KU*, § 16, V 229.

51 Lebrun (1970: 465-466).

desmontado toda pasarela de tránsito entre este orden y la técnica humana o divina, de lo que nos ocuparemos en la última parte de este trabajo.

El modelo de interpretación en el que se integra el término *raza* queda ya muy lejos de la embriología de C.F. Wolff, pero no podía llegar tan lejos como la revolución del evolucionismo promovida por Darwin. Como algunos especialistas en historia de la biología han determinado<sup>52</sup>, el influjo de la primera corriente en el escrito de 1775 es mayor que en el de 1788, donde, por ejemplo, el término *germen* es claramente inusitado. Sin embargo, lo que sostendremos a continuación, de la mano de un sucinto examen de las coordenadas de las teorías de la generación en el siglo XVIII, es que la correlación entre gérmenes albergados en el tronco originario y disposiciones naturales es la constante kantiana para orientarse en la confección de una historia natural.

Pueden considerarse antecedentes de la noción de epigénesis manejada en el tiempo de Kant los estudios de W. Harvey, que en sus *Observaciones sobre la generación animal* (1651) sostiene la organización gradual de la materia informe en un organismo bajo la acción de fuerzas vitales, si bien no explica mediante qué fuerza específica un ente que antes era amorfo adquiere el aspecto de un organismo complejo. Cerca de un siglo más tarde, el estudiante de la Universidad de Halle, C.F. Wolff, presenta en su disertación de medicina (1759) una versión revisada de la teoría de Harvey, en la que se responsabiliza de la organización de la materia a una *vis essentialis* [*wesentliche Kraft*], a saber, una suerte de fuerza de atracción interna a los cuerpos que les dota de organización, al dirigir la formación de arterias y células. Una interpretación mecanicista de esta teoría es la propuesta por Buffon en su *Historia natural general y particular* (1749), cuyas fuerzas microscópicas, análogas a las newtonianas, bastarían para organizar a las moléculas orgánicas en diversas estructuras jerárquicas, que corresponden dentro de una especie a distintos linajes permanentes o razas. Kant expresa el juicio que le merecen estas «formas interiores»<sup>53</sup>, responsables del crecimiento, nutrición y reproducción de los organismos, que, como veremos en seguida, no es demasiado alentador, pues encuentra en ellas una suerte de desdibujamiento de la frontera entre ciencia y magia. Un riesgo semejante reconoce también en la historia de la humanidad preconizada por Herder, que, si bien discute la perspectiva adoptada por Harvey y Wolff, cree poder prescindir de la preexistencia de los gérmenes en virtud de la acción de una fuerza vital o genética, a saber, «la madre de toda formación en la tierra»<sup>54</sup>. La tesis de Buffon, difundida en Alemania por A. von Haller, se aproxima al uso kantiano del término germen, en la medida en que combina la existencia de gérmenes originarios con la propiedad de que su despliegue esté orientado con arreglo a un fin, si bien no predeterminado. El prólogo que Haller redacta para la traducción alemana de la *Historia* del naturalista francés enfrenta nítidamente la teoría buffoniana a los *gérmenes preformados* [*vorhergebildete Keime*], al considerar que la noción de germen no está condenada a identificarse con un embrión en miniatura, sino que es perfectamente compatible con un desarrollo progresivo tras la fertilización<sup>55</sup>.

El *einzig Beweis*. presenta la primera reacción kantiana ante la proliferación de teorías en los inicios de una embriología que pretende liberar al organismo del predeterminismo. En esta obra la

52 Cfr. Sloan (2002) y Zammito (2003).

53 Vd.. Kant, *einzig Beweis*., II 114.

54 Vd. J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784), in: Id., *Sämtliche Werke*, vol. 13, Berlin, Weidmann, 1887, vol. VII, cap. 4, p. 266; J.H. Zammito, *The genesis of Kant's Critique of judgement*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1992 (cap. VIII) subraya la importancia de la polémica mantenida con Herder para el nacimiento de la *KU*; cfr. Sloan (2002: 242-243).

55 Vd. Sloan (2002: 236, n. 25).

expresión «orden artificioso de la naturaleza»<sup>56</sup> actúa como la defensa del filósofo crítico frente a una falsa teología, al alejarse de dos extremos igualmente reprochables, a saber, el que estima que cada generación es fruto de una intervención divina y el que concentra a ésta última en el comienzo de los tiempos. Por ambos caminos, el científico marcha hacia la deriva hiperfísica:

«Cuando en estos casos se ha considerado el origen de tales productos orgánicos como completamente sobrenaturales, se piensa que aún se deja algo al filósofo de la naturaleza, cuando se le permite jugar con el modo de la reproducción sucesiva. Pero hay que reflexionar sobre el hecho de que por ello no se aminora lo sobrenatural; pues si la producción sobrenatural acontece en el tiempo de la creación o poco a poco en distintos momentos temporales, no es menos sobrenatural en el último caso que en el primero; pues toda la diferencia no va al grado de la acción divina inmediata, sino únicamente al *cuándo*. [...] Mi intención actual es sólo mostrar que se debería otorgar a las cosas naturales una posibilidad de producir sus consecuencias según leyes generales, mayor de lo que habitualmente se hace»<sup>57</sup>.

Kant manifiesta en esta obra que el aumento de autonomía por parte de la física es la única vía para «mejorar» [*verbessern*] el método de la físico-teología<sup>58</sup>, con vistas a lo cual enlaza el arte mencionado con una facultad [*Vermögen*] que capacitaría a los organismos para generar descendencia. En este contexto es donde el término disposición [*Anlage*], fundamental en los textos sobre las razas, juega un papel importante, al activar el despliegue de esa capacidad en tanto que medida de adaptación de la estructura animal a las condiciones materiales de cada caso. Con esta propuesta, Kant combina el preformacionismo y la atención al mundo circundante, pues la preexistencia de gérmenes delimita de antemano los despliegues posibles, cuya actualización efectiva depende, sin embargo, de la emergencia de ciertas disposiciones<sup>59</sup>. El texto de 1775 sobre las razas humanas presenta una versión sólida de este modelo:

«Los principios de un desarrollo [*Auswicklung*] determinado que yacen en la naturaleza de un cuerpo orgánico (vegetal o animal) se llaman gérmenes [*Keime*], cuando el desarrollo afecta a ciertas partes; pero, si afecta solamente al tamaño o a la proporción de las partes, entonces los llamo disposiciones naturales [*natürliche Anlagen*]. En los pájaros de la misma especie, pero susceptibles de vivir en diversos climas, yacen gérmenes para el desarrollo de una nueva capa de plumas si viven en un clima frío, pero se repliegan si tienen que residir en un clima templado»<sup>60</sup>.

56 Vd. p. 12, n.1.

57 Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund*, II 114-115, trad. mía; cfr. *Bestimmung*, VIII 97 y Lebrun (1970: 463-464). El § 81 de la *KU* retoma el examen de estas posiciones, aplicaciones disparatadas del principio teleológico en filosofía natural, que allí aparecen con la denominación de ocasionalismo y preformacionismo individual.

58 Vd. Kant, *einzig Beweis.*, II 126.

59 Vd. Kant, *Über den Gebrauch...*, VIII 169 y 179; cfr. C. Zumbach *The transcendent science: Kant's conception of biological methodology*, The Hague, 1984, p. 102: «Los *Keime*, como parte de la fuerza generativa [*Zeugungskraft*], se postulan [...] como los mecanismos internos para el desarrollo en circunstancias futuras. [...] [C]ontrolan la permanencia de los trazos fenotípicos y son «retenidos» o «desplegados» dependiendo de la situación presente», trad. mía.

60 Kant, *Versch. Rassen*, II 434, trad. mía.

Nos atrevemos a afirmar, en un guiño al pasaje célebre de *KrV*, A 51/B 75, que *las disposiciones estarían vacías sin los gérmenes y los gérmenes serían ciegos sin contar con las disposiciones*, de suerte que ambos compondrían una infraestructura reflexiva análoga a intuiciones y conceptos, que la historia natural sacaría a la luz, allí donde las decisiones las toma el Juicio reflexionante. En otro orden de discurso, la *KrV* recurre a esta misma terminología cuando se trata de definir la tarea de una *analítica de los conceptos*:

«Perseguiremos a los conceptos puros hasta sus primeros gérmenes y disposiciones [*Keime und Anlage*] en el entendimiento humano, en los que yacen preparados [*vorbereitet*], hasta que finalmente con ocasión de la experiencia se desarrollan [*entwickelt werden*] y precisamente el mismo entendimiento los expone claramente, liberados de sus condiciones empíricas anejas»<sup>61</sup>.

Los conceptos puros del entendimiento no ponen en modo alguno la realidad efectiva de los fenómenos, de la misma manera en que los gérmenes preparados para cualquier adaptación física del hombre no determinan si se va a tratar de un clima frío o templado, húmedo o seco. La experiencia brinda la ocasión para que los conceptos puros del entendimiento se desplieguen, introduciendo unidad y orden en los datos proporcionados por la intuición, de manera análoga al modo en que la fertilización medioambiental del germen preformado de una especie animal activa aquellas disposiciones que se revelan útiles para la supervivencia de la especie en un clima determinado. La correspondencia entre categorías y experiencia es, pues, análoga a la que se establece entre gérmenes y disposiciones, por un lado, y las regiones de la tierra, por otro. Ambas requieren ser analizadas por una *gramática*<sup>62</sup>, que en el segundo caso ha de exponer la constitución formal del hombre como ente natural.

La *KrV* recoge en otro pasaje célebre la noción de *epigénesis* como «aclaración intuitiva»<sup>63</sup> de la función de las categorías, que ni pueden proceder de la experiencia, pues entonces caeríamos en el absurdo de la *generatio aequivoca*, ni deben considerarse disposiciones subjetivas implantadas originariamente por la divinidad en cada individuo<sup>64</sup>, hipótesis propia del *preformacionismo individual*. Más bien, de manera análoga al modo en que la epigénesis explica la conformación de un material de por sí desprovisto de fin mediante la combinación orgánica de sus sustancias naturales, las categorías disponen una multiplicidad intuitiva bajo la unidad del concepto<sup>65</sup>. Con independencia de su utilidad para aclarar el origen de las categorías, Kant desecha en principio la noción de epigénesis en historia natural, pero aclara que su rechazo se dirige al uso con que el término comparece en Herder, pues «no se debe considerar a la naturaleza como creadora de for-

61 Kant, *KrV*, A 66/B 91, trad. mía.

62 Vd. Kant, *Proleg.*, § 39, IV 323.

63 Según la feliz expresión de H. Ingensiep, «Die biologischen Analogien und die erkenntnistheoretischen Alternativen in Kants *Kritik der reinen Vernunft*, B § 27», *KS* 85 (1994), p. 385.

64 Vd. Kant, *KrV*, § 27, B 166-167; *cfr.* el rechazo kantiano de la tesis de Crusius, a saber, una *harmonia praestabilita intellectualis*, que reducía los conceptos y juicios del entendimiento a «ciertas reglas para juzgar y conceptos innatos, que Dios implantó en las almas humanas tal y como tenían que ser para armonizar con las cosas», manifestado en la carta a M. Herz del 21 de febrero de 1772, X 131. Piché (2001: 187) y Reill (2001: 172-173) apuntan que desde la obra pre-crítica Kant considera decisivo al mundo exterior tanto para la determinación de las razas humanas cuanto para delimitar la función del entendimiento.

65 Vd. Kant, Carta a Sömmerring del 10 de agosto de 1795, XIII 408-409.

mas en total libertad»<sup>66</sup>. Llega a sugerir que si Herder aceptase la combinación entre los gérmenes y las disposiciones su *Lebensprinzip* dejaría de ser un poder indeterminado y casi mágico:

«[Herder], por una parte, pretende rechazar el sistema de la evolución, mas, por otro lado, rechaza también el mero influjo mecánico de las fuerzas externas, como sendos fundamentos de explicación claramente insuficientes, admitiendo un principio vital [*Lebensprinzip*] que se modifique internamente *a sí mismo* conforme a la diversidad de las circunstancias exteriores al adecuarse a las mismas, algo en lo que quien suscribe coincide plenamente, con una salvedad: si la causa que organiza *desde dentro* estuviera limitada por la Naturaleza a un cierto número y grado de diferencias en el desarrollo de la criatura (organización según la cual dicha causa no sería libre para modelar conforme a otro tipo [*Typus*] en caso de modificarse según las circunstancias), podría denominarse a esta determinación natural de la Naturaleza configuradora *gérmenes* [*Keime*] o *disposiciones originarias* [*ursprüngliche Anlagen*], sin considerar por ello a los primeros como capullos colocados originariamente y dispositivos que sólo se despliegan ocasionalmente y aisladamente (como en el sistema de la evolución), sino como meras limitaciones inexplicables de una facultad autoconfiguradora que tampoco podríamos explicar o hacer comprensible»<sup>67</sup>.

Las investigaciones de Blumenbach acerca de un *impulso formador* [*Bildungstrieb*] recogidas en la segunda edición de su *Manual de historia natural* (1789) le ofrecen a Kant la oportunidad de matizar su propia teoría epigenética, especialmente en su aplicación al organismo, de suerte que las disposiciones originarias sigan siendo principios preexistentes, pero dinámicos y dotados de un fin<sup>68</sup>. Blumenbach revisa las propiedades funcionales inherentes a las estructuras orgánicas, concluyendo que tiene que darse en los entes una suerte de *cualidad oculta*<sup>69</sup> que actualiza un plan inmanente progresivamente, dirigiendo la generación, nutrición y regeneración del organismo. Este resultado le conduce a adscribir la pulsión formativa, esencialmente diferente de las fuerzas físicas y de fuerzas vitales como irritabilidad o sensibilidad, a las fuerzas vivas de los cuerpos organizados. Las principales virtudes del impulso aportado por Blumenbach residen, en primer lugar, en que no cae en el realismo ontológico de la *vis essentialis* de Wolff<sup>70</sup>, pues la forma específica, esto es, la facultad reproductiva de los progenitores estaría preformada *virtualiter* según las disposiciones finales asignadas al tronco. En segundo lugar, recurre a una fuerza mecánico-teleológica restringida a la formación del embrión con arreglo a leyes bien definidas, cuyas consecuencias no son de carácter distributivo o puntual, sino sistemático y comunitario<sup>71</sup>. En tercer lugar, coherente la clasificación y ordenación de los datos fisiológicos con una fuerza arquitectónica de la naturaleza, es decir, coordina la explicación mecánica con una preordenación estructural que precede y dirige

66 Kant, *Über den Gebrauch...*, VIII 166.

67 Kant, *Rec. Herder*, VIII 62, trad. cast. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán, ligeramente modificada.

68 Vd. Kant, *KU*, § 81, V 423-424; cfr. Sloan (2002: 248 y 252).

69 Vd. Blumenbach, *Handbuch der Naturgeschichte*, Göttingen, Dietrich, 1ª ed., 1779, 6ª ed., 1799, § 9, n. 2, p. 18; cfr. Duchesneau (2000: 238) y Lenoir (1980: 84).

70 C. Girtanner, *Über das kantische Prinzip für die Naturgeschichte. Ein Versuch diese Wissenschaft philosophisch zu behandeln*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1796, pp. 16-17 opone el mecanicismo de la fuerza formativa o *vis plastica* de los antiguos al impulso formativo, que trabaja orgánicamente.

71 Vd. Duchesneau (2000: 239).

teleológicamente la formación del organismo<sup>72</sup>. En el § 81 de la *KU* Kant elogia a esta fuerza de stirpe newtoniana porque niega que la materia tosca se haya podido formar por sí misma siguiendo leyes meramente mecánicas, asevera que de lo inerte no puede surgir la vida y confirma que la materia no se ha podido dar una finalidad que se conserve a sí misma. En muchos aspectos este § de la tercera *Crítica* recupera y complementa el argumento aportado en 1763, pues diagnostica qué desvíos se han producido en el manejo de principios teleológicos en embriología. Al ocasionalismo se le imputa la pérdida de la naturaleza y de todo uso de la razón, al tiempo que el preformacionismo o preestabilismo queda escindido en una lectura doble del organismo, como *educto* y como *producto*. La primera opción se conoce como *teoría de la evolución*, si bien Kant propone modificar su nombre por el más veraz de *teoría de la involución*, pues cada ejemplar de una especie no sería otra cosa que un epifenómeno de gérmenes originarios, preformados en su día expresamente por la divinidad. Frente a esta perspectiva, el *sistema de la epigénesis* considera a cada organismo como un producto, cuya generación está orientada, pero no predeterminada. Puesto que este sistema «deja a la naturaleza todo lo que se sigue del primer inicio con el mínimo gasto posible de lo sobrenatural»<sup>73</sup>, permite atribuir a la naturaleza una capacidad autoprodutora, es decir, no se restringe a ser un mero escenario del despliegue de gérmenes originarios. Así pues, el principio de pulsión formativa habilita la coexistencia del mecanicismo y la teleología, quedando toda tendencia formativa sometida a la dirección de un principio final.

La adopción del *nisus formativus* de Blumenbach, al que Kant adjudica los mismos efectos que al tronco originario de las diferencias raciales<sup>74</sup>, sortea una dificultad fundamental para comprender el funcionamiento del organismo, pues, si bien, cuando queremos explicarlo, tenemos derecho [*Befugnis*] a proceder mecánicamente, este derecho sobrepuja la facultad [*Vermögen*] para lograrlo, dada la constitución de nuestro entendimiento<sup>75</sup>. Por ello, el naturalista que enjuicia las cosas como fines naturales no puede evitar poner como su fundamento alguna organización originaria [*ursprüngliche Organisation*], es decir, reservar un espacio libre de mecanicismo desde el que el *nexus effectivus* aparezca siempre como medio, nunca como fin, que, por otra parte, sería imposible formular mecánicamente. Ahora bien, si el mecanismo no puede resolver el problema que plantea el fin natural, el fundamento teleológico por sí solo tampoco lo consigue, si no se le asocia [*beigesellen*] el mecanismo como un instrumento que le permite cumplir sus efectos. En estas condiciones, al mecanismo sólo le cabe esperar que el «débil rayo de esperanza»<sup>76</sup>, que la anatomía comparada cual *débil fuerza mesiánica* alumbraba con la hipótesis de un modelo común [*gemeinschaftliches Urbild*] de las especies animales, desemboque algún día según meras leyes mecánicas en un concepto como el de técnica de la naturaleza. El arqueólogo de la naturaleza puede ensayar una filogénesis à la *Forster* como una «audaz aventura de la Razón»<sup>77</sup> [*ein gewagtes Abenteuer*

72 Vd. Duchesneau (2000: 254 y 256). T. Lenoir (1982) ha llegado a acuñar el término «materialismo vital» o «teleomecanismo» para delimitar el nuevo paradigma en biología proveniente de la fructífera discusión entre Kant y Blumenbach, lectura que Richards (2000) critica y reduce a un simple malentendido padecido por ambos investigadores. Vd. también S. Fabbri Bertolotti, *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di 'Bildungstrieb' nella cultura tedesca*, Firenze, Olschki, 1990.

73 Kant, *KU*, § 81, V 424; cfr. *KrV*, B X; cfr. Moya (2004: 35).

74 Vd. Lagier (2004: 92-93).

75 Kant, *KU*, § 80, V 417.

76 Kant, *op. cit.*, *loc. cit.*, V 418.

77 Kant, *op. cit.*, *loc. cit.*, V 419; cfr. *op. cit.*, § 82, V 428, nota; *Anthrop. prag.*, VII 193 y *Über den Gebrauch...*, VIII 179, nota.

*der Vernunft*], que no debe confundirse con el absurdo de la generación espontánea, sino con la hipótesis de una *generatio univoca heteronyma*, que no se contradice en sí misma *a priori*, pero de la que la experiencia no presenta ejemplo alguno. La única generación de la que tenemos noticia es *generatio univoca homonyma*, es decir, la definida por la metafísica aristotélica.

### III. La flaqueza del Demiurgo: la necesaria ampliación de la noción de técnica y el nuevo comienzo de la Metafísica

En general, la principal deficiencia de todo sistema propuesto para comprender el finalismo estriba en que no explica el nexo entre el *fundamento* que combina una multiplicidad de elementos mutuamente externos y su *efecto* como fin, lo que impide responder a «la entera pregunta»<sup>78</sup> [*die ganze Frage*] planteada por el fin natural. Este es el hilo conductor de la crítica kantiana a los distintos tipos de materialismo, panteísmo y teísmo, cuya versión más radical es seguramente la *autocracia de la naturaleza* planteada por Filón en los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume, que Kant reduce a «una palabra carente de significado»<sup>79</sup> [*ein Wort ohne Bedeutung*]. Hume podría replicar al filósofo crítico el haber cometido, por su parte, la osadía de convertir una «débil agitación de nuestro cerebro», mediante la hipótesis de un impulso formativo microscópico, en el modelo adecuado para pensar el orden natural<sup>80</sup>. Esta potente imagen elegida para dejar sin fundamento a todas las aplicaciones trascendentes de conceptos como el de causa es sin duda admirable, todo en ella es válido, con exclusión de lo siguiente, a saber, que no logra atacar lo que Kant entiende por Juicio reflexionante o por significado trascendental de las categorías<sup>81</sup>. Lejos de incomodarse por la elevación de una pequeña agitación del cerebro a las alturas que antes ocupaba Dios, *Kant estima que nada mejor que esa débil y casi fugaz agitación para rebajar al máximo lo que el fundamento del orden del mundo pudiera contener aún de teológico*. El siguiente § de la *KU* puede actuar como contrapartida del texto humeano:

«[N]o tenemos que inteligir lo que observamos siempre necesariamente mediante la razón. Por lo tanto, podemos al menos observar una finalidad con arreglo a la forma también sin que le dispongamos como fundamento un fin (como materia del *nexus finalis*), y notarla en objetos, si bien no de otra manera que mediante reflexión»<sup>82</sup>.

La reflexión y la finalidad que contribuye a escindir cuidadosamente de la finalidad dotada de fin es, pues, el mejor representante en la Crítica de esa «débil agitación del cerebro», que permite cortocircuitar la pretendida continuidad entre un plan divino y el desarrollo ciego de un vegetal (autocracia de la materia), entre el azar y la determinación total, la fortuna y la premeditación<sup>83</sup>. Habrá quien replique que eso no es más que basar la Metafísica y las metáforas que lleva aparejadas en una antropología de éxito improbable, pero también es cierto que Kant no se siente incómodo ante imágenes de lo humano que Hume esperaba que resultasen intolerables para el interlocutor, hasta el

78 Kant, *KU*, § 80, V 421.

79 Kant, , *op. cit.*, *loc. cit.*, V 421.

80 D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, Salamanca, Agora, 1974, pp. 118-119.

81 *Vd.* Kant, *KrV*, B 305; *cfr.* Lebrun, «L'aporétique de la chose en soi», *Les études philosophiques*, n° 2 (1982).

82 Kant, *KU*, § 10, V 220, trad. mía.

83 *Vd.* Hume (1974: 147-148); *cfr.* Lebrun (1970: 466).

punto de presumir que éste moriría de vergüenza antes de insistir en su defensa. Tal transformación no habría sido posible en caso de que la ontología crítica no hubiese definido con toda precisión el *concepto problemático*, una no-cosa, un concepto-límite, al que deben mucho los gérmenes y las disposiciones originarias empleados en la antropología desde el punto de vista fisiológico<sup>84</sup>. Si bien estos términos hunden sus raíces en el estudio de lo que la naturaleza ha hecho de la pluralidad humana, no han de resultar incompatibles con la vocación racional y cosmopolita del hombre. Afir-mar, como hace Hume, que el orden no es inteligible no resuelve el problema que plantea el *nexus finalis*, sino que lo deja pendiente de resolución<sup>85</sup>. Con la pregunta «¿cómo puede nacer el orden de una cosa que no percibe el orden que ella misma ha creado?»<sup>86</sup>, Demea no defiende como es debido el derecho a emplear principios teleológicos en la filosofía teórica, pues restringe la finalidad a un proceder mediante la representación de fines. La *KU* se redacta contra esta reducción, que ha sido magníficamente analizada por G. Lebrun<sup>87</sup>, según el cual la belleza, la vida y la historia se convierten en la Crítica kantiana en espacios liberados para ser interpretados por la razón.

Volvamos ahora un momento al lugar en que dejamos al uso kantiano del impulso formativo y de la epigénesis, con la intención de comprobar que ambos forman parte de una deconstrucción silenciosa, si bien implacable, del modelo demiúrgico en Metafísica, responsable de impedir la apertura de un espacio de sentido para estudiar, por ejemplo, la vida. Creemos que la propuesta de Lebrun concerniente a la liberación kantiana del arte con respecto a su modelo técnico humano es más fecunda que otras lecturas de lo que Kant propone como *técnica de la naturaleza* en la *KU*. La falta de ajuste que Buchdahl<sup>88</sup> encuentra entre legalidad trascendental y legalidad empírica o el estatuto mixto que Friedman<sup>89</sup> adscribe a las leyes empíricas no terminan de alcanzar la complejidad de lo empírico, que abre un orden de sentido que las leyes trascendentales del entendimiento puro no pueden precisar y cuya clasificación más humilde apela siempre a una instancia trascendental.

En esta destitución de la finalidad artesanal como vara de medir, Kant enmienda a Descartes, al devolver a las viejas ciudades que han llegado a ser con el tiempo grandes urbes a partir de pequeños burgos a un lugar superior al de «esas otras ciudades que un ingeniero ha diseñado según le dictó su fantasía sobre una llanura»<sup>90</sup>. La fundamentación kantiana del derecho a pensar un fin natural y el manejo de una gramática de las diferencias fisiológicas humanas se basan en la correspondencia entre orden de sentido y Juicio reflexionante, de suerte que no es preciso que el principio teleológico engrose la causalidad que conocemos con otra que haya permanecido desconocida hasta el momento, sino que aporte un suplemento hermenéutico para comprender el organismo o para remontarnos al resultado del primer cierre adaptativo de los hombres sobre la tierra. La atención de la física a sus propios límites impide que cuando empleamos principios teleológicos explicitemos si los fines naturales son intencionales o no intencionales:

«De ahí que en la teleología, en la medida en que se refiere a la física, se hable con entera corrección de la sabiduría, de la economía, de la providencia y de la benevolencia

84 *Vd.* Philonenko (1998: 176) y Crépon (1996: 161-162).

85 *Vd.* M. Malherbe, *La philosophie empiriste de Hume*, 2001, pp. 361-362 y 366.

86 Hume (1974: 148).

87 *Vd.* Lebrun (1970: 239-262, 465-466) e *Id.* (1999: 73).

88 *Vd.* *Metaphysics and the Philosophy of Science. The Classical Origins from Descartes to Kant*, Oxford, Blackwell, 1969.

89 *Vd.* *The Dynamics of Reason*, Stanford, CSLI Pub., 2001, p. 167.

90 Descartes, *Discurso del método*, trad. cast. por G. Quintás Alonso, Madrid, Alfaguara, 1981, p. 11.



de la naturaleza, sin por esto hacer de ella un ente inteligente (pues eso sería absurdo), pero también sin tener la audacia de querer poner sobre ella a otro ser inteligente como artífice, porque esto sería temerario [*vermessen*], sino que con ello tiene que designarse una especie de causalidad de la naturaleza por analogía con la nuestra en el uso técnico de la Razón, para tener delante de los ojos la regla con arreglo a la cual se investigan ciertos productos de la naturaleza»<sup>91</sup>.

Cuando desde la filosofía se atribuye a la naturaleza una intención, se sobreentiende que nadie en su sano juicio lo entenderá «en el significado propio de la palabra» [*in eigentlicher Bedeutung des Worts*], sino en el significado lato que amplía nuestro concepto de naturaleza<sup>92</sup>, al permitir que nos la representemos como algo más que un mecanismo ciego. De esta manera, la escisión practicada por el escrito kantiano de 1763, entre *orden natural* o legalidad derivada de la esencia de las cosas y *orden artístico* desemboca en la *KU* en la recuperación del último como una interpretación de la naturaleza que confirma que la teleología es separable de la teología<sup>93</sup>. Es más, la reserva de un lugar en la *Crítica* para la teleología sentencia la pervivencia retórica del término Dios en la filosofía especulativa, que garantiza asimismo que la filosofía no seguirá tomando su nombre en vano. Pero la preparación de esta transformación de un concepto clave en la historia de la *Metafísica* se remonta al menos a la *Historia natural general y teoría del cielo* (1755), en la que la legalidad natural se considera el mejor testimonio de la ordenación divina del mundo<sup>94</sup>, pues la pertenencia esencial de las fuerzas de atracción y repulsión a la materia está en condiciones de explicar que el mundo pase del caos al sistema sin recurrir a un *Deus ex machina*. Una divinidad infinita y omnisciente, que más adelante queda reducida al punto de vista de lo suprasensible, comparece aquí como figura que sobrepaja al artífice, no por ocupar un lugar más elevado en la escala técnica, sino por haber elegido otro modo de dejar su huella en el mundo. Éste consiste en depositar en las fuerzas de la naturaleza un *arte secreto*<sup>95</sup>, a saber, el de constituirse a sí misma a partir del desorden, con el fin de que no tenga que recurrir a ninguna otra instancia para perpetuarse o evolucionar. Una lectura de los textos kantianos acerca de las razas debe habérselas, por lo pronto, con esta expulsión del Demiurgo que trabajosamente lleva a término la filosofía crítica, pues en ellos se abre paso un orden final, cuyo despliegue no requiere de ninguna metáfora artesanal. Sin duda alguna, es necesario restringir el concepto de raza al orden fisiológico, pero también conviene insistir en que la infraestructura física humana pone en manos del estudio de la historia una plantilla en la que la unidad original de un mismo tronco y la implantación geográfica de la existencia humana previenen de la caída en el poligenismo y en la fusión de las diferencias. Los textos sobre las razas no establecen en modo alguno un continuo entre el instinto y la razón, sino que recuerdan, desde el registro propio de un estudio fisiológico, que sólo la segunda está legitimada para servirse del mecanismo ciego del primero con arreglo a fines. Desde el momento en que parece preparar el habérselas del hombre, como *animal racionabile*<sup>96</sup>, con la tierra, la combinación de unidad de los

91 Kant, *KU*, § 68, V 383, trad. mía; *cfr.* § 61, V 360.

92 Kant, *KU*, § 23, V 246.

93 *Vd.* Lebrun (1999: 85-86)

94 *Vd.* Kant, *allg. Naturgesch.*, I 223-228 y 332-334.

95 *Vd.* Kant, *op. cit.*, I 229; *cfr.* *KrV*, A 141/B 180 y la función que la expresión *dispositivo provisional* [*provisorische Veranstaltung*] desempeña en *Zum ew. Fr.*, VIII 363; *cfr.* Lebrun (1970: 442) y Clavier, «Kant. Les idées cosmologiques», in: *VV.AA., La philosophie de Kant*, Paris, PUF, 2003, p. 60.

96 *Vd.* Kant, *Anthrop. prag.*, VII 321.

gérmenes originarios y de la pluralidad de las razas recibe un *sentido* que se hurta a un plan en el que todo está predeterminado de antemano y que destina a los grupos humanos, no a la totalidad del mundo, sino a una suerte de región natural.